خدا — فلسفیوں کی نظر میں

(مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت

خدا — فلسفیوں کی نظر میں

(مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت

ایم-اے-(فلسفہ) پی ایچ-ڈی (فلسفہ)

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

181.953 Waheed Ishrat, Dr.
Khuda — Falsafion Ki Nazar Main / Dr. Waheed Ishrat.- Lahore : Sang-e-Meel Publications, 2008.
884pp.
1. Islam - Philosophy. 1. Title.

2008
نیاز احمد نے
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور
سے شائع کی۔

ISBN-10: 969-35-2138-2
ISBN-13: 978-969-35-2138-2

Sang-e-Meel Publications
25 Shahrah-e-Pakistan (Lower Mall), P.O. Box 997 Lahore-54000 PAKISTAN
Phones: 7220100-7228143 Fax: 7245101
http://www.sang-e-meel.com e-mail: smp@sang-e-meel.com

حاجی حنیف اینڈ سنز پرنٹرز، لاہور

فہرستِ مضامین

دیباچہ

''خدا۔ فلسفیوں کی نظر میں'' یہ مجموعۂ مقالات مرتب کرنا ایک عرصہ سے میری تمنا تھی۔ میری انتہائے نگارش اور ابتدائے نگارش، دونوں اسی کے نام سے عبارت ہیں جو رحمٰن اور رحیم، سب جہانوں کا پالنے والا ہے۔ جس کی ربوبیت کا میں خود ایک شہکار ہوں۔ وہ جو پتھر میں بھی کیڑے کو رزق دیتا ہے اور آگ کے کیڑے کو بھی زندگی، رزق اور موت دینے پر قادر ہے۔ سورہ فاتحہ کا آغاز ہی اس سے ہوتا ہے کہ تعریف اس کے لئے جو سب جہانوں کا پالنے والا ہے، جو رحمٰن اور رحیم ہے۔ کائناتوں اور اس کے اندر جو کچھ ہے اس کی رحمت ہی کے مظاہر ہیں۔ کوئی اس کی ہستی اور وجود سے انکار نہیں کرسکتا۔ مختلف اندازوں اور مختلف ناموں اور اشارات سے ہر ذی روح اسے پکارتا ہے۔ کائنات کی ہر چیز اس کے سامنے جھکی ہوئی ہے، کسی کو دم مارنے کی جرأت نہیں، ہم انسان بھی اسی کے سامنے سجدہ ریز ہیں اور اسی کے قوانین کے پابند محض ہیں۔ ہمارا جسم، ہماری زندگی اور ہماری موت اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ ہمیں ذہن، شعور، عقل اور جو آزادی حاصل ہے وہ بھی بذاتہٖ نہیں۔ وہ بھی اسی کی عطا ہے، جس کا ژاں پال سارتر نہایت بھونڈے طریقے سے اعتراف کرتا ہے کہ وہ یعنی آزادی ہم پر تھوپی گئی۔ حالانکہ یہ نعمت جلیل پوری کائنات میں صرف انسان کو ہی دی گئی ہے۔ جو انسان کا اعزاز ہے، امتیاز ہے، جس پر انسان کو فخر کرنا اور خدا کے حضور شکر کرنا لازم ہے کہ اس نے تمام کائنات میں آزادی کی فضیلت کا تاج اس کے سر پر رکھا ہے۔

اللہ، خدا، یزدان، بھگوان اور گاڈ (God) سب اسی کے نام ہیں۔ ننانوے (99) نام اس کے اسمائے حسنہ ہیں۔ وہ، وہ نام ہیں جو قرآن حکیم میں بیان ہوئے ہیں۔ ایک دفعہ حضرت بایزید بسطامیؒ، ممتاز صوفی کی صحبت میں موجود ایک مرید نے عرض کی: ''یا حضرت! ایک وقت تھا جب کچھ نہ تھا۔ صرف اللہ ہی اللہ تھا۔'' حضرت بایزید بسطامیؒ نے فرمایا: ''اب بھی وہی کیفیت ہے۔ اب بھی صرف اللہ ہی اللہ ہے اور کچھ نہیں۔'' وہی بذاتہٖ اور بہ نفسہٖ

ہے۔ سب کا اسی پر مدار ہے۔ کوئی اس کی برابری اور ہمسری کرنے والا نہیں۔ اسے کسی نے جنم نہیں دیا اور نہ اس نے کسی کو جنم دیا ہے۔ اس کی ہمسری کرنے والا کوئی نہیں۔ وہ یکتا اور یگانہ ہے۔ اس نے تمام کائناتوں اور جہانوں کو گھیر رکھا ہے۔ اسے نہ نیند آتی ہے اور نہ اونگھ، وہ تھکتا بھی نہیں۔ امر اور خلق اسی کے لئے ہیں۔ صرف کن (امر) کہنے سے (فیکون) ہر شے، جو وہ چاہتا ہے، خلق ہو جاتی ہے، وجود میں آجاتی ہے۔ خدا کے منکر ملحد (الحاد پسند) وہ بھی، اور جو محسوس اور ظواہرات کے خوگر ہیں۔ وہ بھی مادے کو خدا مانتے تھے اور مانتے ہیں۔ جو خود خدا کے پیدا کردہ ہیں۔ مادہ بھی خدا کا پیدا کردہ ہے، جو محسوس ہونے اور ٹھوس شکل میں نظر آنے کے باوجود جدید طبیعیات کی روشنی میں لہروں اور توانائی کا انجماد ہے۔ یہ توانائی مادے میں اور مادہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ توانائی نوری لہروں میں بدل جاتی ہے۔ قرآن حکیم میں خدا نے بھی خود کو ''اللہ نور السمٰوات والارض'' کہا ہے۔ مادہ کی توانائی اور اس کی نوری لہریں، اللہ کے نور سے کس طرح مربوط اور متصل ہیں، ابھی جدید طبیعیات کے لئے یہ تحقیق طلب سوال ہے۔

یہ مجموعہ مقالات ''خدا — فلسفیوں کی نظر میں'' ان تصورات پر مبنی ہے جو اس کی ذات قدوس کے بارے میں تاریخ فکر کے پورے تناظر میں پیش کئے گئے ان میں مذہبی مفکر بھی ہیں، علم کلام کے بھی سرکردہ نام ہیں۔ فلسفی ہیں اور دانشور بھی ہیں۔ اہل مذہب کے نزدیک خدا یا اللہ واحد حقیقت ہے جو ازل سے قائم ہے اور ابد تک قائم رہے گی۔ ازل اور ابد کی بھی اصطلاحات انسان نے تراشی ہیں۔ ازل سے مراد ہمیشہ سے ہے مگر پھر بھی اس میں زمانی عنصر آجاتا ہے۔ ازل وہ وقت مراد ہے جب خدا نے اس کائنات کو تخلیق کرنے کا ارادہ کیا تھا۔ جب اور تب میں بھی زمانہ آجاتا ہے اس لئے کہ انسانی ذہن زمان و مکاں کے پیمانوں سے سوچنے پر مجبور ہے۔ زمان اور مکاں کے بغیر ہم چیزوں کی تفہیم سے قاصر ہیں۔ یہی زمان اور مکاں کی حدود کا جب ہم خدا پر اطلاق کرتے ہیں تو مغالطہ پیدا ہو جاتا ہے اور ہم زمان مطلق اور مکان مطلق کی اصطلاحات تراش لیتے ہیں اور زمان مطلق اور مکان مطلق کی نسبت خدا سے کر لیتے ہیں۔ حالانکہ خدا پر یہ حدود وارد ہی نہیں ہوتیں۔ پھر ہم لازماں اور لامکاں کی اصطلاحات میں الجھ جاتے ہیں حالانکہ خدا پر یہ حدود اطلاق پذیر ہی نہیں ہوتیں۔ ہم خدا کو ورائے زماں اور ورائے مکاں تصور کریں تو بہتر تفہیم ہو سکتی ہے۔ ان زماں اور مکاں کی حدود کا تعلق کائنات سے ہے جب وہ ماورائے کائنات ہے تو اسے کائنات کے پیمانوں یعنی زماں اور مکاں میں بریکٹ یا محدود کیوں کیا جائے زمان و مکاں کے حوالے سے خدا کو دیکھنے کا ہی یہ نتیجہ ہے کہ ہم خدا کو کائنات اور کائنات کو خدا سے ہم آہنگ کر دیتے ہیں اور اس مغالطے کا شکار ہو جاتے ہیں کہ خدا کائنات اور کائنات خدا ہے۔ کائنات اور خدا ایک ہیں دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں۔ ایک دوسرے کے عین ہونے کا مطلب یہی ہے کہ خدا اور کائنات یک دیگرانہ ہیں۔ خدا کے بغیر کائنات کا کوئی تصور نہیں اور کائنات کے بغیر خدا کا کوئی تصور نہیں جبکہ حقیقت یہ ہے کہ خدا خالق ہے اور کائنات

مخلوق۔ مخلوق اور خالق ایک کیسے ہو سکتے ہیں۔ کائنات کا ہر ذرہ ہر شے خدا کی عبدیت میں جکڑی ہوئی ہے۔ خدا کی کرسی مراد قوت اور اختیار نے پوری کائنات کو جکڑا ہوا ہے۔ کائنات نے خدا کو نہیں جکڑ رکھا۔ اگر یہ تصور کر لیا جائے خدا ماورائے زمان و مکاں ہے اور زمان و مکاں کی حدود کا خدا یا ذات الٰہیہ پر اطلاق کرنا غلط ہے تو تمام مقدمے حل ہو جاتے ہیں۔ زمان و مکاں خود تخلیق ہیں۔ یہ بھی کائنات کی تخلیق کے ساتھ ہی وجود میں آئے ہیں۔

انسانی ذہن اور شعور کی اپنی تحدیدات ہیں۔ وہ حواس کی دنیا سے اوپر اُٹھ نہیں سکتا، اس کے فکر و ذہن اور تخلیق کی اونچی سے اونچی پرواز بھی محسوساتی حدود سے بالا نہیں ہو سکتی۔ فضائے بسیط میں پھیلا ہوا مادہ اور یہ فضائے نیلگوں ہی اس کی فکر کی جولان گاہ ہے چنانچہ اس کے محسوس کے خوگر ذہن نے اسی مادے کو خدا سمجھ لیا۔ یہ خدا، اللہ، یزداں اور بھگوان وغیرہ کے الفاظ بھی اس پر اطلاق پذیر نہیں ہیں۔ وہ ذات بہجت بھی ہماری زبانوں اور الفاظ کی اپنی مجبوریوں میں ان ناموں سے موسوم ہے۔ یہ نام بھی ہماری زبانوں کی تحدید کا نمونہ ہیں کیونکہ ہم ہر چیز کی شناخت لفظوں سے پاتے ہیں۔ خود خدا بھی ہمیں ہماری زبانوں کے سانچوں اور پیمانوں میں بات پہنچاتا ہے ورنہ ہم پر کسی بات کا ابلاغ نہ ہو سکے۔ خدا ہمیں ہماری ہی زبانوں میں بات یا اپنی مرضی کا ابلاغ دینے کے لئے کلام کرتا ہے تاکہ کمیونی کیشن گیپ پیدا نہ ہو۔ اس لئے تمام پیغمبر جن قوموں کی طرف بھیجے گئے وہ انہی ہی زبان میں خطاب کرتے تھے۔

حواس کا خوگر ہونے کی وجہ سے اس نے جو چیز اسے سامنے نظر آتی تھی مثلاً مادہ اس نے اس کو خدا مان لیا۔ لوگوں نے انہیں مادیین کا نام دیا۔ پھر یہ تصور کر لیا کہ کائنات اس مادے سے پیدا ہوئی ہے اور یہ مادہ ہی کائنات کی اصل حقیقت ہے حتیٰ کہ ہوا اور ہمارے خیالات کو بھی مادے ہی کی طرز کی جنس تصور کر لیا۔ انسانی ذہن کو بھی مادے ہی کی ایک صورت قرار دیا۔ ان کے نزدیک کائنات یک جنس مادے سے پذیر ہوئی ہے اور یہی کائنات کی حقیقت ہے۔ کائنات بھی مادے کی ہیں ایک صُنع ہے یا مصنوع ہے۔ تمام یونانی فلسفی مادے کی مختلف فارموں یعنی پانی، ہوا، آگ اور خاک تصور کرتے ہوئے بھی انہیں مادہ ہی تصور کرتے ہیں۔ پرانی آسمانی کتب میں جب آدم کی تخلیق بھی گارے یا کھنکتی مٹی سے بیان کی گئی ہے تو انہوں نے مٹی اور پانی کو کائنات کے مادی اجزا تصور کر لیا پھر جب انہیں یہ خیال آیا کہ انسان سانس لیتا ہے اور ہوا خارج کرتا ہے تو انہوں نے ہوا کو بھی مادہ قرار دیا۔ اسی طرح گرمی اور آگ پھر انہیں نظر آتی تھی تو مادے اور کائنات کو چار عناصر کا جز و قرار دے دیا۔ پوری یونانی طب بھی عناصر اربعہ کے تصور پر ہی ارتقاء یاب ہوئی ہے۔

اب انہیں جب یہ خیال آیا کہ اس مادے میں زندگی اور حرکت کون پیدا کرتا ہے تو بگ بین کا تصور پیدا ہوا کہ کسی موقع پر کوئی ایسا دھماکہ ہوا ہے جس سے یہ کائنات وجود میں آ گئی ہے۔ اب زلزلے یا دھماکے سے مادے یا کائنات کے اندر ترتیب کیسے پیدا ہو گئی تو یہاں سے ان کے ذہن میں ایک ایسے عنصر، تصور کا بھی خیال آیا جو مادے

کے اندر ترتیب اور نظم پیدا کرنے کا باعث ہے۔ اس نظم پیدا کرنے، مادے کو حرکت دینے والی ذات کو اپنوں نے خدا کا نام دیا کہ وہ خدا تو متحرک نہیں مگر ساری کائنات میں حرکت کا اصول ہے۔ نظم سی سے ہے۔

جب فکر انسانی یہاں تک پہنچا تو انہوں نے خدا اور کائنات میں تعلق کی تلاش کی۔ انہوں نے کہا یہ نہیں ہوسکتا کہ خدا الگ ہو اور کائنات الگ یہ دو ذاتیں الگ الگ یا ایک دوسرے کے متقابل نہیں ہوسکتیں۔ یقیناً ان میں کوئی تعلق ہے۔ اب ان کے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ خدا کو اصل کہیں یا کائنات کو۔ اب ان دو ذاتوں یا دو تصورات میں انہوں نے توازن اور ہم آہنگی پیدا کرتے ہوئے خدا کو کائنات اور کائنات کو خدا کہنا شروع کیا کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ یہ الفاظ کا گورکھ دھندا کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ مگر اس سے جب انسانی ذہن کی تشفی نہ ہوئی تو خدا کو خالق اور کائنات کو مخلوق قرار دے دیا، خدا اور کائنات دونوں کو ازلی کہا اور آپس میں لازم اور ملزوم قرار دے دیا جیسے یہ ایک ہی کے دو رخ ہوں۔ یونانی فلاسفہ نے جب کائنات کی تخلیق کے مختلف نظریات پیش کئے تو ان کے سامنے خدا کا وجود کوئی مسئلہ نہ تھا مگر بعد میں موسوی تعلیمات کے حوالے سے انہوں نے خدا کے تصور کے حوالے سے بھی سوچنا شروع کر دیا۔ فیثا غورث اور متعدد فلاسفہ میں عدد کے حوالے سے خدا کو سوچا۔ فیثا غورث کے ہاں خدا وہ تھا جس سے اعداد کا ظہور ہوا اور یہ کائنات انہی اعداد سے تخلیق پذیر ہوئی۔ افلاطون نے تصور اعلیٰ یا تصور مطلق کو خدا کہا جو ہر لحاظ سے کامل ہے۔ اور خدا کی صفات کو جو خدا سے یا مصدر مطلق سے وجود پذیر ہوئی ہیں یا مثل اوّل کا شہکار ہیں اور اس کی پرتو ہیں۔ اس نے اپنی دنیائے امثال کی تخلیق کی۔ بقول البیرونی، سقراط اور افلاطون چونکہ دونوں موسوی المذہب تھے لہٰذا خدا کا تصور ان کے ہاں موجود تھا۔ یہی خدا افلاطون کے نزدیک مثل اوّل ہے اور اس سے امثال وجود پذیر ہوئیں جو اس کی دنیائے امثال ہے جہاں پر مثل پرفیکٹ یا مکمل ہے۔ اب ذرا افلاطون کی دنیائے امثال کا تصور کریں اور مذہب کے حوالے سے خدا کی ذات وصفات پر غور کریں۔ امثال بھی پرفیکٹ، اکمل اور مکمل ہیں اور خدا کی صفات بھی اپنی اکمل ترین صورت میں ہیں۔ وہاں بھی کوئی خامی اور کمی نہیں جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ افلاطون نے خدا یا مذہب کی انہی خدا کی صفات کو اپنی دنیائے امثال بنا دیا۔ افلاطون کی امثال اور خدا کی صفات میں کوئی فرق نہیں۔ افلاطون کی ان امثال کو دیکھتے ہوئے آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ اس کا تصور افلاطون نے خدا کی صفات سے لیا ہے اور صفات کو مذہبی تصور کرتے ہوئے انہیں آئینہ، تصور، یا مثل کہا ہے۔ اب جو لوگ فلسفے میں اور جنیلیٹی کے خواہاں ہیں وہ یہ جان کر ششدر ہو جاتے کہ افلاطون کے تصورات بھی اوریجنل نہیں بلکہ وہ مذہبی معتقدات کا ہی چربہ ہیں کہ خدا کو تصور مطلق یا مثل اعلیٰ کہہ دیا اور خدا کی صفات کو دنیائے تصورات مایا۔ تصورات بنا دیا اور اس پر اپنے تمام فلسفے کا انفراسٹرکچر کھڑا کر دیا۔ ارسطو نے البتہ اسے خدا کہا اور کائنات میں حرکت کے کسی اصول کو نہ پا کر خدا کو حرکت کا اصول بنا دیا۔ اور ساکت وصامت مادے میں تحرک یا حرکت پیدا کرنے کے لئے کہا کہ وہ moral Mover ہے۔ خدا کو حرکت کا اصول کہنے اور خدا کو غیر متحرک کہنے میں ارسطو کے دو

مغالطے ہیں ایک تو یہ کہ خود حرکت نہیں کرسکتا وہ کسی اور کو حرکت کیسے دے سکتا ہے۔ دوسرا مغالطہ فلسفیوں کو یہ رہا ہے کہ اگر خدا کو متحرک مان لیں تو خدا میں کمی اور خامی کا احساس ہوتا ہے اور وہ خدا میں کسی کمی یا خامی کا یا نقص کا تصور نہیں رکھتے، حرکت کو نقص سمجھنا بھی ان کا فکری مغالطہ ہے۔ ان کے نزدیک حرکت کسی نقص پر دلالت کرتی ہے۔ افلاطون اس کا ذمہ دار ہے جب اس نے دنیائے تصورات بنائی تو اس نے یہ بھی کہا کہ دنیائے تصورات میں ہر چیز اکمل ہے اور ہماری دنیا یا کائنات اس کا عکس یا ظل ہے۔ تکلف برطرف یہاں جملہ معترضہ کے طور پر عرض کرنا چاہوں گا کہ جب ابن عربی نے وحدت الوجود میں خدا کو واجب الوجوب کہا اور خدا اور کائنات میں اپنے نظریہ عیون کے تحت خدا کا کائنات کو عین قرار دیا کہ کائنات خدا سے مثل نور آفتاب وجود میں آئی ہے اور وجود صرف خدا ہی ہے۔ تو اس کے جواب میں حضرت مجدد الف ثانی نے جو وحدت الشہود کا تصور پیش کیا تو اس کا مطلب بھی یہ تھا کہ کائنات خدا سے نہیں نکلی، یہ کائنات کا ظہور نہیں بلکہ ظل یا سایہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں حضرت مجدد الف ثانی نے بھی افلاطونی تصور ظل کا ہی وحدت الشہود میں سہارا لیا۔ حالانکہ وہ وحدت الوجود کو رد کرتے ہوئے وحدت الشہود کی طرف آنے کی بجائے کہہ سکتے تھے کہ خدا، خدا کا شہود نہیں بلکہ تخلیق ہے۔ ان کے الفاظ میں اگر خدا معبود ہے اور عبد عبد ہے۔ دونوں میں عبد اور معبود کا تعلق ہے تو وہ یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ خدا خالق ہے اور کائنات مخلوق۔ دونوں میں صرف یہی تعلق ہے اور اس کی نوعیتوں کو بہتر جاننے والا بھی خود خدا ہی ہے۔ وہ وحدت الوجود کے تتبع یا پیروی میں وحدت الشہود کا فلسفہ نہ گھڑتے تو قرآن اور اسلام کے تصور خدا سے زیادہ قریب ہوتے۔ مجھے حضرت مجدد الف ثانی کے تصور وحدت الشہود میں بھی افلاطون کا تصور ظل (سایہ) گردش کرتا ہوا محسوس ہوا۔ تاہم حضرت مجدد الف ثانی نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود سے الگ خدا کے وراء الوراء ہونے کا جو تصور پیش کیا وہ بالکل درست ہے اگر حضرت مجدد اس تصور کو آگے بڑھاتے تو وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں نظریات کی جڑ کٹ جاتی اور اسلام کا ایک نیا تصور فروغ پذیر ہوتا۔ گرچہ انہوں نے وحدت الشہود میں بھی وراء الوراء کے اس تصور کا التزام کیا مگر کائنات کو خدا کا سایہ گرداننے کی بجائے اسے خدا کی تخلیق پر اصرار فرماتے تو زیادہ صائب تھا۔

1959ء سے 1965ء تک میں عملی طور پر صوفی رہا ہوں۔ میں سلسلہ قادریہ میں بیعت ہوا۔ جامع مسجد فیروز پور روڈ اچھرہ کے امام مسجد مولوی ولی محمد میرے مرشد تھے جو رینالہ خود کے چک نمبر 9 میں پیر سردار علی شاہ کے مرید تھے، جن کا تعلق پیر علی کے پیر اسرار علی شاہ سے تھا اور یہ سلسلہ تونسہ شریف تک پھیلا ہوا تھا۔ پڑھنا لکھنا میں نے ساتویں جماعت سے شروع کر دیا تھا جب چھٹی پاس کر کے میں نے ایف۔ ڈی۔ اسلامیہ سکول اچھرہ میں ساتویں جماعت میں داخلہ لیا۔ انہی دنوں اچھرہ میں سید ابوالاعلیٰ مودودی، علامہ عنایت اللہ المشرقی، مولانا امین احسن اصلاحی رہتے تھے ان کے ہاں بھی باقاعدگی سے حاضری دیتا رہتا۔ مین بازار اچھرہ اور اس کے قریب ہی ذیلدار روڈ اچھرہ پر جماعت سلامی اور میونسپل کارپوریشن کی لائبریریاں تھیں۔ دوپہر کو جب گھر والے سو رہے ہوتے

تو میں شدید گرمیوں اور سردیوں میں ان لائبریریوں میں گھسا رہتا۔ پھر مولوی صاحب بھی اپنے پاس سے کتابیں پڑھنے کو دیتے رہے۔ تصوف کے سلاسل اور تصوف کے مشاغل دونوں ساتھ ساتھ تھے اور تیسرے سکول کی پڑھائی۔ بڑے بھائی سعید ساحلی کی شعری اور علمی کتب کو چرا چرا کر پڑھتا۔ کیونکہ نفاست پسند بڑا بھائی گندی ہو جانے کے خیال سے مجھے کتابوں کو ہاتھ نہیں لگانے دیتے تھے۔ نفی اثبات خفی اور بالجہر، پانچ نمازوں کے علاوہ تہجد، اشراق اور چاشت اور قضائے عمری کی نمازیں، وظائف، مراقبے، ذکر۔ یہ سب سلسلے جاری تھے رات کو عشاء کی نماز پڑھ کر مولوی صاحب کے ساتھ اچھرہ سے پیدل داتا صاحب جانا اور مولوی صاحب کے پہلو میں بیٹھ کر خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ کے حجرۂ اعتکاف کے سامنے معتکف رہنا روز کا معمول تھا۔ اور پھر فجر کی نماز اسی جامع مسجد میں آ کر ادا کرنا اور گھر جا کر سونا اور سات بجے پھر سکول، پونچھ روڈ سمن آباد روزانہ اچھرے پیدل جانا جبکہ وہاں آبادی نہیں تھی کھیت اور گڑھے وغیرہ تھے۔ میں مولوی صاحب کے نقش قدم پر چلتا چلا گیا۔ مگر جب تصور شیخ اس سے آگے کے مراحل آئے اور وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تصورات میں استغراق کی کیفیتوں میں سے گذر بسر ہوا تو میرے اندر کا موحد چیخ اٹھا اور کئی دن میرا دل ودماغ ساکت وصامت رہا۔ میں اپنی ان کیفیات کو کم علمی کی بنا پر کوئی نام نہ دے پایا۔ مگر روح کے کرب نے مجھے جھنجھوڑ کر رکھ دیا کہ یہ تصورات کا گورکھ دھندا یا طلسم ہوشربا یہ تصوف کا ایک نیا بت خانہ، یہ وہم ہے، فریب ہے یا خود ایک اپنے ارد گرد بُنا ہوا جال، فریب ہستی ہے۔ میں تڑپ کر رہ گیا۔ اسے سمجھ نہ سکا۔ اسی اثنا میں مجھے ریلوے کی نوکری مل گئی اور 1965ء میں، میں نے ایف۔اے۔ میں داخلہ لے لیا، انہی ایام میں رحمٰن پورہ میں حلقہ تدبر القرآن شروع کروایا اور مولانا امین احسن اصلاحی سے درس قرآن اور مولانا خلیل حامدی سے عربی پڑھی۔ جب میں نے امام غزالی کی ''منقذ من الضلال'' پڑھی تو سوچا کہ صوفیوں کے ضلال کے مشاہدہ کے بعد فلسفیوں کے قلال کو بھی جاننا چاہیے۔ چنانچہ میں نے ایف۔اے۔ میں فلسفہ کا مضمون پڑھنا شروع کر دیا۔ یہ قصہ پھر کبھی سہی۔ تاہم تصوف کو ایک حقیقت تسلیم کرتے ہوئے بھی مجھے صوفیوں کے کدو خالی ہی نظر آئے اور میں تلاش کے ایک نئے سفر پر ہوں۔ میرے تصوفانہ احوال پر بست کی کیفیت طاری ہے۔ کشاد کے کچھ کچھ دھندلے نقوش نظر آتے تو ہیں مگر مکمل کشاد معلوم نہیں ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ شاید اس طرف نئی راہیں کھلتے کھلتے کچھ وقت لگے گا۔

فلسفیوں نے خدا کا کبھی انکار نہیں کیا بالخصوص ان فلسفیوں نے جو فکری طور پر بالغ ہیں۔ مارکس کے ہاں خدا کا انکار نہیں بلکہ وہ بالادست طبقات کی طرف سے زیردستوں کے استحصال میں مذہب کے استعمال اور کردار سے آزردہ تھا۔ فرائڈ بھی خدا کا منکر نہیں بلکہ گہرائی میں دیکھا جائے تو وہ خدا کو ایک انسانی ضرورت تصور کرتا ہے کہ انسان کی نفسیاتی ضرورت ہے خدا۔ وہ تحفظ چاہتا ہے اور خدا کا تصور اُس سے پیدا ہوا ہے۔ ہیگل نے بھی خدا کا تصور مطلق میں اقرار کیا۔

مذہب نے خدا کا جو تصور دیا وہ سب سے زیادہ طاقت ور ہے۔ ایک ایسا خدا جو تمام کائنات کا خالق ہے۔ اس نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں تو اس نے کائنات پیدا کی۔ اللہ کو مذہب نے بدیع السمٰوات والارض کہا۔ بدیع اس ذات کو کہتے ہیں جو عدم سے کسی چیز کو وجود میں لائے اس میں یہ تصور شامل ہے کہ یہ کائنات ایک وقت پر نہیں تھی مگر خدا اپنی مشیت اور اپنے ارادے سے اسے وجود میں لایا۔ خدا نے کن کہا اور وہ فیکون ہو گئی یعنی وجود میں آ گئی۔ کن اور فیکون کے درمیان کتنے مراحل ہیں اور کیا کیا صورتیں اور نوعیتیں وقوع پذیر ہوئی ہیں وہ وہی عالم الغیب جانتا ہے۔ اس نے ہمیں ان کا ادراک اور ابلاغ نہیں دیا۔ ہمارے جتنے بھی اندازے ہیں وہ ظن وتخمین کے سوا کچھ نہیں۔ ابداع کو صدور کہا، عیون کے ذریعے یا عقول کے ذریعے تخلیق کائنات۔ فلسفہ اور سائنس کی کاوشیں احسن ہیں۔ فروغ علم وشعور کا باعث ہیں مگر قطعی نہیں ہیں کوئی دو سو سال پہلے ایٹم کے تقسیم ہونے کا تصور تک نہ تھا۔ ایٹم کے پھاڑے جانے انرجی یا توانائی میں تبدیل ہو جانے اور نوری لہروں کی دریافت ابھی کل کی بات ہے۔ مذہب نے خدا کو رب العلمین، خالق کائنات، اصل الاصول بدیع السمٰوات والارض قرار دیا ہے۔ انسان کی تخلیق کے احوال بھی بیان کئے ہیں اپنے ہمہ مقتدر، جبار وقہار ہونے کا بھی تصور دیا ہے اپنی ذات اور صفات کو بھی عیاں کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ میں کائنات کو بے مقصد محض کھیل تماشے کے لئے پیدا نہیں کیا۔ خدا کی قرآن میں جو ننانوے صفات آتی ہیں، وہ بھی قطعی اور حتمی نہیں ہیں۔ اس کی صفات کی تعداد بھی وہی جانتا ہے۔ یہ کائنات اور خدا کی ذات امکانات کی جادونگری ہے۔ جو خدا کی صفت امکان سے وقوع میں آ جاتی ہے۔ وہ وقوع ہے۔ وہ وجود پاتی ہے۔ معلوم نہیں ابھی کتنے امکانات وقوع میں ملبوس ہونے والے ہیں۔ پروفیسر وائیٹ ہیڈ اور ہیل نے کائنات کو وقوع، واقعات (Events) کا ہی ایک تسلسل قرار دیا ہے۔ جیسے ہم اپنی سہولت اور ضرورت کے تحت ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم کرتے ہیں۔ خدا کے ہاں یہ واقعات کا سلسلہ رواں دواں ہے۔

خدا کو کسی نے نہیں دیکھا، حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت کے مطابق جو یہ کہتا ہے کہ کسی نے خدا کو دیکھا ہے وہ جھوٹ کہتا ہے۔ خود خدا اور حضورؐ کے درمیان بھی شب معراج دو کمانوں کا فاصلہ تھا۔ یہ کمان کتنی بڑی اور کتنی وسیع ہے خدا ہی جانتا ہے۔ حضرت موسیٰ کو بھی خدا نے یہی کہا کہ تو مجھے نہیں دیکھ سکتا۔ قیامت کے دن نیکو کاروں کو دیدار باری تعالیٰ ہوگا۔ اس کی نوعیت کیا ہوگی۔ خدا ہی بہتر جانتا ہے۔

فلاسفہ نے ارسطو کے تتبع میں خدا کو بے حرکت بنا دیا تھا۔ جیسے وہ کائنات کو پیدا کر کے اور حرکت دے کر ساکت ہو گیا ہے۔ مگر اشاعرہ نے مسلم فلسفے اور یونانی فلسفے کی تطبیق کرتے ہوئے بلکہ ان سے بھی پہلے معتزلہ اور الکندی نے کہا کہ خدا زندہ وحیّ وقیوم ذات ہے۔ کائنات خدا نے تخلیق کی ہے اور وہ اپنی قدرت کاملہ سے اور اپنی صفات کے ذریعے کائنات میں متحرک ہے۔ اشاعرہ نے جوہر (ایٹم) کے یونانی تصور کو بھی بدل دیا اور کہا کہ خدا کی صفت ابداع سے جواہر وجود میں آتے ہیں۔ خدا انہیں وجود دیتا ہے۔ وہ پیدا ہوئے اور ناپید ہوتے رہتے ہیں۔

اور انہی سے اشیاوجود میں آتی اور مٹتی رہتی ہیں اور تخلیق یا دوسرے لفظ میں موت وحیات کا سلسلہ جاری ہے۔ سب کچھ خدا کی مشیت اور ارادے سے ہو رہا ہے۔ اپنے تیسرے خطبے میں اقبال نے بھی سورہ اخلاص کے حوالے سے خدا کا یہی تصور آگے بڑھایا ہے کہ خدا ایک ہے، وہ صمد ہے یعنی ہمیشہ رہنے والی ذات ہے۔ اسے کسی نے جنا نہیں اور نہ کوئی اس سے جنا گیا ہے وہ ان سب سے پاک ہے اور اس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں۔ کائنات اس کی مرضی، ارادے اور مشیت میں جکڑی ہوئی ہے، کسی کو پَر مارنے کی جرأت نہیں۔ کائنات میں صرف انسان ایک ایسی مخلوق ہے جس میں خدا نے اپنی روح پھونکی اور اپنی صفات پر اسے پیدا کیا ہے اور اسے خدا نے جبر کے ساتھ ساتھ اختیار بھی دیا ہے۔ مگر اس کا اختیار بھی خدا کا عطیہ ہے اور انسان کو فطرت سلیم پر خدا کیا گیا ہے اور خدا نے اپنے رسولوں اور پیغمبروں کے ذریعے اس کے اختیار کے دائرے اور حدود بھی متعین کر دیئے ہیں۔ آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور آخری ہدایت قرآن ہے۔ دنیا میں جو کچھ وہ کرے گا اس کا حساب لیا جائے گا۔ انسان مادر پدر آزاد نہیں۔ یہ آزادی محدود ہی نہیں مشروط بھی ہے۔ قیامت کے دن اس کے اعمال کے حوالے سے حساب و کتاب ہوگا۔ نیکی پر جزا اور بدی پر سزا دی جائے گی۔ یہی خدا کا تصور ہے جو اس کتاب میں مختلف حوالوں اور طریقوں سے فلاسفہ نے بیان کیا ہے۔ اگر ان مقالات کے مطالعے سے خدا کے بارے میں آپ کے تصورات بہتر طریقے سے واضح اور مرتب ہو سکیں تو میں سمجھوں گا اس کتاب کا مقصد پورا ہو گیا ہے اور اگر ایسا نہ بھی ہو تو مختلف علما اور فلاسفہ کی تحریریں آپ کو سوچنے پر ضرور مجبور کر دیں گی۔ اس کاوش سے میرا یہی مطلب ہے کہ آپ کو یہ تحریریں سوچنے پر ضرور مجبور کر دیں۔ میرا یہی مقصد ہے کہ آپ کے اندر چھپی ہوئی خوابیدہ تخلیقی صلاحیتوں کو بیدار کروں اور آپ کا خدا سے رشتہ جو وہبی ہے وہ شعوری ہو جائے۔ فرانس کے ممتاز فلسفی اینی ڈیکارٹ نے بھی تو اس پر زور دیا تھا کہ خدا کا تصور ہمارے اندر وہبی طور پر موجود ہے۔

فلسفیانہ مباحث پر مبنی کتب کی اشاعت کا سلسلہ جاری ہے۔ ''فلسفہ کیا ہے؟'' کے بعد ''زمان ومکاں'' اور حال ہی میں چھپنے والی کتاب ''جبر وقدر'' کے بعد ''خیر وشر'' آ رہی ہے۔ اس سلسلے میں وحدت الوجود پر مقالات، عقل و عشق پر مقالات شائع ہوں گے۔ اس کے ساتھ ''فلسفہ عمرانیات''، اقبال پر میرے انگریزی مقالات اور میرے فلسفیانہ مقالات بھی یکے بعد دیگرے منصۂ شہود پر آتے چلے جائیں گے۔

فلسفے کے مباحث پر کتب کا ایک خواب تھا جو جناب نیاز احمد صاحب تسلسل کے ساتھ پورا کر رہے ہیں، میں ان کا شکر گزار ہوں۔ سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور کی ان کاوشوں سے ہم خرد افروزی کی اس ملک میں آب یاری کر سکیں تو اس سے زیادہ بامعنی کیا بات ہوگی۔ ہم خدا کے صحیح تصور سے اپنی اصل سے جڑ سکیں گے اور وہ حقوق و فرائض ادا کر سکیں گے جو خدا نے ہمیں سونپے ہیں۔ خدا سے محبت اور اخلاص پیدا کرنا ان مقالات کا بنیادی وظیفہ ہے۔ اس سے ہماری دنیا اور دین دونوں سنوریں گے اور ایک ایسی بیداری پیدا ہوگی جس کا براہ راست رشتہ قرآن

اور نبی پاکؐ کی اطاعت سے ہے۔ خدا کی محبت اور نبی پاکؐ کی اطاعت ہی فلاح اور روشن ضمیری ہے۔ اس سے سوا جو کچھ بھی ہے وہ باطل ہے۔ مکر اور فریب ہے۔ قارئین ان مباحث کو غور سے دیکھیں، جہاں کوئی الجھن ہو اور ان کے ذہن میں سوالات پیدا ہوں تو ضرور مجھ سے رابطہ فرمائیں۔ اگر ان مقالات کا مطالعہ آپ کے اندر سوالات جنم دے اور آپ سوچنے لگیں تو سمجھئے کہ آپ فلسفی ہیں اور فلسفے کا تو وظیفہ ہی سوال اٹھانا ہے۔

یکم فروری 2007ء

ڈاکٹر وحید عشرت

نامور فلاسفہ کا تصور الٰہ

ظفر اقبال خان

فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں نظریہ توحید ایک حقیقت مسلّمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے سب سے پہلے نظریہ توحید کی تشکیل جدید ضروری ہے۔ اسلام میں نظریہ توحید اس لیے مشکل ہے کہ قرآن نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو وحدت کے انداز میں پیش کیا ہے۔ اسلام کے علاوہ دنیا میں اللہ کے بارے میں جتنے بھی تصورات پائے جاتے ہیں۔ ان میں تعدد اور تکثر کی کوئی نہ کوئی تعبیر ضرور پائی جاتی ہے۔ اس لیے قرآن ایسے عقائد کے حاملین کو مشرکین اور ملحدین کے عنوان سے تلقیب کرتا ہے۔ دنیا میں جتنے مذاہب پائے جاتے ہیں وہ یہ بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ ساری کائنات حادث ہے۔ اس کا حدوث کسی محدث کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ اس لیے انہیں لازماً اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اس کا محدث صرف اللہ تعالیٰ ہی ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کی صحیح تعبیر پیش نہیں کر سکتے۔ کائنات چونکہ حدوث کی وجہ سے محسوسات کا عالم کہلاتی ہے اور اس کا محدث جسے اللہ کہتے ہیں، قرآن کے مطابق وہ ایک ماورائی ہستی ہے جو ادراک اور محسوسات کی ہر کیفیت سے منزہ ہے۔ ایسی قدیم ہستی کا اس محسوس کائنات کے ساتھ جو تخلیق اور نظم کا ربط پایا جاتا ہے، اس ربط کی نوعیت کیا ہے؟

ربط بین الحادث والقدیم کی اس نوعیت پر سب سے پہلے فلاسفہ یونان نے بحث کی ہے۔ وہ تفہیم کی تنگنائیوں پر بڑے تدبر سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اتنی وسیع کائنات کی علت تو ایک ہے لیکن یہ ایک علت کائنات کے ہزاروں علل پر بیک وقت اثر انداز نہیں ہوسکتی۔ ایک علت صرف ایک ہی معلول پر تصرف کر سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے ربط بین لاحادث والقدیم کی یہ تعبیر بیان کی ہے:

لایصدر عن الواحد الاالواحد

ایک علت سے پہلے ایک ہی معلول صادر ہوسکتا ہے اور باقی معلول کے لیے انہوں نے عقول عشرہ کا قاعدہ مقرر کر کے تخلیق کی تفہیم کو عقلاً سہل کر دیا ہے۔

لیکن قرآن کریم ربط بین الحادث والقدیم کی جو تعبیر بیان کرتا ہے وہ فلاسفہ یونان کی اس تعبیر کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ کائنات کی تخلیق کے لیے جب اللہ کو علت اولیٰ بنایا جائے تو اس علت کو اپنے معلول کے اظہار کے لیے مجبور مانا جائے گا۔ جس سے اس کا اختیار بالمشیت کا تصور ختم ہو جائے گا۔ ابن عربی نے اللہ کے علم الٰہی کی تحدید کر کے اللہ تعالیٰ کو مجبور، کمزور اور مسلوب الاختیار تسلیم کیا ہے۔ اہل نیچر نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے کمزور اور مجبور مانا ہے۔ اس طرح اختیار بالاکراہ کا نظریہ قبول کرنا پڑے گا۔

دوسرا اس قدیم علت کے ساتھ جس معلول کو بھی تسلیم کیا جائے گا، علت کے قدم کے ساتھ اس کے معلول کو بھی قدیم ماننا پڑے گا۔ ایسے نظریات قرآنی توحید کے سراسر خلاف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی الوہی توحید کے خلاف دنیا میں جتنے نظریات پائے جاتے ہیں، ان کی بنیادی غلطی کا سبب یہ ہے کہ قرآن میں جس طرح ربط بین الحادث والقدیم کی تعبیر بیان کی گئی ہے، باطل ادیان اس کا صحیح ادراک نہیں کر سکتے۔ قرآن میں تخلیق کائنات کی علت یہ بیان کی گئی ہے:

> خلق سبع سمٰوت و من الارض مثلهن ط يتنزل الامر بينهن لتعلمو آ ان الله على كل شي ءٍ قدير ۔ا وان الله قد احاط بكل شي ءٍ علماO ع (الطلاق:۱۲)
>
> ترجمہ: اس ساری کائنات کی تخلیق کی بنیادی علت اور اس کا واحد مقصد یہ ہے کہ اس تخلیق کے ذریعے تم معلوم کر سکو کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور اپنے وسیع علم میں اتنے کمال کے حامل ہیں کہ اس نے اپنی قلم مشیت کی ایک معمولی حکمت سے اتنی وسیع کائنات کو پیدا کر کے تمہارے سامنے موجود کر دیا ہے۔ یعنی جب تک تم اللہ کی صفت قدرت اور صفت علم کا صحیح ادراک نہ کرو گے تمہیں یہ بات بالکل معلوم نہیں ہو سکی کہ اللہ کا اس حادث کائنات کے ساتھ تخلیق اور نظم کا کیا ربط ہے۔ اس ربط کی صحیح نوعیت کیا ہے؟ صفت قدرت میں اس کی قوت ارادہ کا کمال بیان کیا گیا ہے۔
>
> لتعلمو آ ان الله على كل شيءٍ قدير. او ان الله قد احاط بكل شي ءٍ علماO ع (الطلاق:۱۲)

اس آیت میں اس کے کمال علم کا بیان کیا گیا ہے۔ قدرت کی صفت سے تخلیق کائنات کی تشریح کی گئی ہے اور صفت علم کے کمال سے کائنات کے حسن نظم اور تنسیق کے جمال کو بیان کیا گیا ہے۔ قرآن میں صفت قدرت اور صفت علم کے تصرف کو کائنات کی بعض جزئی مخلوق پر ایسے حقائق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جس کے تدبر سے

کائنات کے بڑے بڑے کلیات کی تشریح بھی ہوجاتی ہے۔ جزئیات اور کلیات کی ایسی تشریح کے بعد پھر ساری کائنات کی حکمت تخلیق کی تعبیر سامنے آجاتی ہے۔

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ اور ہر دور میں دہریت کا ایک گروہ موجود رہا ہے جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔

اللہ کے وجود کے اثبات پر قدیم فلاسفہ اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو شے حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ جو شے تغیر پذیر ہے وہ قدیم نہیں ہوسکتی، لہٰذا عالم حادث ہے۔

جو فلاسفہ اور حکماء اسلام اللہ تعالیٰ کی ذات کو علت اولیٰ یا عقل اول کی ''علت تامہ'' کہتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور مضطرب مانتے ہیں۔ چونکہ ''علت تامہ'' سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ زمانہ اور ساری کائنات کو بھی قدیم مانتے ہیں۔

جن فلاسفہ اور حکماء اسلام کا نظریہ ہے کہ کائنات کے موجودہ قوانین اتنے اٹل ہیں کہ اللہ تعالیٰ بھی چاہے تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کرسکتا۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں اللہ کو مجبور اور مضطر بھی مان لیا جائے تو اس کی عظمت میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے۔ قرآن میں تخلیق اور فلسفہ زمان و مکاں کی جس طرح تشریح کی گئی ہے وہ لوگ اسے اچھی طرح نہیں سمجھ سکے۔ اس لیے وہ تصور الٰہ اور قیامت کے نظریہ میں اتنے خام نظر آتے ہیں کہ ان سے تو دور جاہلیت کے مشرکین بھی اچھے معلوم ہوتے ہیں۔

اللہ کے بارے میں ان کا یہ کہنا کہ وہ قوانین فطریہ کے مقابلہ میں مجبور اور مضطر نظر آتا ہے۔ یہ بات ثابت نہیں کررہی کہ اللہ تعالیٰ اب اپنی آزاد مشیت سے معطل ہوچکا ہے۔

فلاسفہ کی اقسام

(الف) ابیقوری فلاسفہ Epicurians.

اس مکتبہ فکر کے فلاسفہ ایک اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں رکھتے بلکہ ان کے نزدیک ان کی زیادہ تعداد ہے۔ وہ تجسیم الٰہ کے قائل ہیں۔ اس لیے وہ انہیں انسانوں کی صورت و شکل کے تحت تسلیم کرتے ہیں۔ ان خداؤں نے نہ دنیا بنائی ہے اور نہ دنیا کے کاموں میں دخل اندازی کی۔ اس لیے یہ فلاسفہ ایک الٰہ کی ذات پر ایمان نہیں رکھتے۔

(ب) رواقی فلاسفہ Stoics.

اس فلسفہ کو ماننے والے اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل ہیں۔ لیکن یہ کائنات کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں شامل

کر کے ایک قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر چیز میں اللہ ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کے بارے میں رواقیوں کا فلسفہ وحدۃ الوجود پر مبنی ہے۔

یہ دونوں مکاتب فکر علت و معلول اور وحدۃ الوجود کے تحت اللہ کو مجبور اور محتاج قرار دیتے ہیں۔ ریسرچ آئندہ اوراق میں فلاسفہ کے ایسے باطل نظریات کی تردید کر کے قرآن کے فلسفہ الٰہیات کو ایک مقالے کی صورت میں پیش کر رہا ہے۔ تخلیق کائنات کے بارے میں افکار عالم میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں۔ وہ اس کائنات کے حدوث پر تو عقلاً متفق ہیں، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ''علۃ اولیٰ'' کیا ہے۔ یہ فلاسفہ یونان کے نزدیک ''عقل اول'' یہودی فلاسفر فیلو کے ہاں ''لوگوس'' (Logos)، مسیحی فلسفے میں ''کلمۃ اللہ'' جبکہ ابن عربی اسے ''حقیقت محمدیہ'' کہتا ہے۔[1]

قاضی قیصر الاسلام فلاسفہ کے عقیدہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

اللہ تمام کائنات اور بشمول محدود اذہان کے، سب کی اولین علت ہے، اس نے کائنات کو کچھ یقینی اور لازمی توانائیوں سے سرفراز کر دیا ہے۔ جن توانائیوں کے زیر اثر کائناتی عمل اپنے معمول کے مطابق انجام پاتا رہتا ہے۔ فاریٹو کا کہنا ہے کہ یہ کائنات بہت سی ثانوی علل کی ایک بڑی مشین ہے جو اس کائنات کو بالذات متحرک یا خود کار بنائے رکھتی ہے، جیسے خود اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ہے، مگر اس نے اس کو خلق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور علیحدہ کر لیا ہے، اس نے کائنات کو ایک مخصوص لمحہ زمان میں مقدم مادے سے پیدا کیا اور اسے کچھ یقینی قوتوں سے سرفراز کر دیا اور اب روز آفرینش سے یہی کائناتی عمل اپنے مخصوص قوانین کے تحت اپنے وظائف کی ادائیگی میں مصروف ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کائنات کے اس حسب معمول عمل تفاعل میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی۔[2]

اللہ نے کائنات کو خلق کرنے کے بعد کائنات سے خود کو کنارہ کش کر لیا ہے۔ بالکل اسی گھڑی ساز کی طرح جو گھڑی کو بناتا ہے، اور اس کی تکمیل کے بعد اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بالکل اس طرح اللہ بھی کائنات سے بالکل علیحدہ اس کے روزمرہ کے معمولات سے جدا ایک مسحور کن ابدیت اور مثالی فراغت و سکون کے عالم میں اپنا وجود رکھتا ہے۔[3]

فلاسفہ نے اللہ کو ارادہ و مشیت میں مجبور و مضطر اور مادہ کا محتاج قرار دیا ہے۔ ابن عربی نے اعیان ثابتہ کے تحت اللہ کو علم الٰہی میں مجبور قرار دیا ہے۔ بعض نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے اللہ کے قادر ہونے کا انکار کیا ہے۔ کچھ فلاسفہ نے علت و معلول کے قانون کے تحت مادہ کو کائنات کی ''علت اول'' قرار دیا ہے۔ آئمہ متکلمین نے ایک ماورائی ہستی کو علت اولیٰ تسلیم کیا ہے۔ اس طرح دونوں علت اولیٰ کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ فلاسفہ مادہ کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں اور متکلمین ایک ماورائی ہستی کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو علت

اولیٰ تسلیم کرنے سے اللہ تعالیٰ کو ارادہ ومشیت میں قوانین کا پابند تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جبکہ قرآن کریم نے اللہ تعالیٰ کو ''علت اولیٰ'' تسلیم نہیں کیا بلکہ اللہ کو اس کائنات کا خالق قرار دیا ہے، جو کائنات سے باہر ہے۔ کائنات کو عدم سے پیدا کیا ہے۔ وہ کائنات کے اندر شامل نہیں ہے اور نہ ہی کائنات اللہ کی مختلف شکلیں ہیں۔

امام ابن جوزی فلاسفہ کے نظریہ اللہ تعالیٰ کی مجبوری کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان میں سے بعض وہ ہیں جو دہریہ فرقہ کے ہم مشرب ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کا کوئی صانع نہیں، فلاسفہ کا یہ مقولہ نوبختی وغیرہ نے ان کی کتابوں سے نقل کیا۔ یہی ابن بشر نہاوندی نے ذکر کیا کہ ارسطاطالیس اور اس کے اصحاب کا خیال ہے کہ زمین ایک ستارہ ہے جو کہ آسمان کے جوف میں ہے اور ہر ایک ستارے میں اس زمین کی طرح کے علم ہیں اور درخت اور نہریں ہیں، جیسے کہ زمین میں ہیں اور یہ فرقہ صانع کو نہیں مانتا۔[4]

اور ان میں سے اکثر وہ ہیں جو عالم کے لیے علت قدیمہ ثابت کرتے ہیں اور پھر عالم کو قدیم کہتے ہیں اور قائل ہیں کہ عالم ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود اور اس کا معلول رہا۔ اس کے وجود سے پیچھے نہیں ہٹا۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسا رہا جیسے کہ معلول علت کے ساتھ رہتا ہے اور نور شمس کے ساتھ لازم ہے، اور یہ لزوم بالزمان نہیں بلکہ بالذات اور بالرتبہ ہے۔[5] اس گروہ کے جواب میں کہا جاتا ہے۔ تم قدیم ارادہ کی جہت سے عالم کے حادث ہونے کا انکار کیوں کرتے ہو، کیونکہ ارادہ قدیمہ اس عالم کے وقت بھی موجود ہونے کو چاہتا تھا جس وقت یہ عالم پایا گیا۔ پھر وہ کہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ وجود باری اور وجود مخلوقات میں ایک زمانہ ہو تو ہم جواب دیں گے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور زمانہ سے پہلے کوئی زمانہ نہیں۔ پھر اس قوم سے کہا جاتا ہے کہ تم یہ بتاؤ کہ آیا اللہ میں یہ قدرت ہے کہ آسمان کے دل کو موجودہ بلندی سے ایک آدھ ہاتھ کم یا زیادہ کردے۔ اگر وہ کہیں کہ یہ بات ممکن نہیں تو یہ

(i) ایک تو اللہ کو عاجز بنانا ہے۔

(ii دوسرا جس شے کا بڑھنا گھٹنا ممکن نہ ہو اس کا اپنی اصلی حالت پر موجود رہنا واجب ہے اور شے واجب علت سے مستغنی ہے۔

(iii ان لوگوں نے یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے تو دراصل اپنا مذہب چھپایا ہے۔ عالم کا مصنوع ہونا ان کے خیال میں جائز ہے۔ حقیقت میں نہیں کیونکہ فاعل اپنے فعل میں ارادہ کرنے والا ہوتا ہے اور ان کے نزدیک عالم کا ظہور اللہ کے فعل سے نہیں ہے۔

(iv اللہ کے اثبات پر قدیم فلاسفر اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو چیز حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے اور یہی علت اللہ ہے اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر یہ استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور جو چیز تغیر پذیر ہے وہ ازلی

ابدی نہیں ہوسکتی بلکہ حادث وفانی ہے۔

v) ان میں سے بعض گروہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عالم ہمیشہ رہے گا۔ جس طرح اس کی ابتدا نہیں اسی طرح انتہا بھی نہیں ہے، کیونکہ عالم علت قدیمہ کا معلول ہے اور معلول کے ساتھ پایا ہے اور جب عالم ممکن الوجود ہوا تو نہ قدیم ہوگا اور نہ معلول ہوگا۔

vi) جالینوس نے کہا فرض کر و اگر آفتاب قابل انعدام ہوتا تو اس قدر مدت دراز میں اس پر پژمردگی ظاہر ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جاتا کہ بہت سی اشیاء میں پژمردگی نہیں آتی بلکہ یکا یک فاسد ہوجاتی ہے۔ علاوہ ازیں تم نے کیوں کر جان لیا کہ آفتاب میں پژمردگی اور کمی نہیں آئی کیونکہ آفتاب فلاسفہ کے نزدیک زمین سے ایک سوستر حصے یا اس سے کم وبیش بڑا ہے۔ پھر اگر اس میں سے پہاڑوں کے برابر بھی کمی ہو جائے تو وہ محسوس نہ ہوگی۔ پھر ہم جانتے ہیں کہ یاقوت اور سونا فاسد ہوجاتے ہیں، حالانکہ برسوں تک باقی رہتے ہیں اوران کا نقصان محسوس نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہوا کہ ایجاد اور اعدام اسی قدر کے ارادہ سے ہے جو اپنی ذات میں تغیر سے پاک ہے اور اس کی کوئی صفت حادث نہیں فقط اس کا فعل متغیر ہوتا ہے جو ارادہ قدیمہ سے متعلق ہے۔[6]

ابو محمد نوبختی نے ''کتاب الآراء والدنات'' میں نقل کیا ہے کہ سقراط کا خیال ہے کہ اشیاء کے اصول تین ہیں:

۱) علت فاعلی

۲) علت عنصری

۳) علت صوری

وہ کہتا ہے کہ اللہ عزّ وجل تو عقل ہے اور عنصر کون وفساد کا موضوع اول ہے اور صورت جسم نہیں بلکہ جوہر ہے۔ اسی گروہ میں سے دوسرے کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ علت فاعلی اور عنصر منفعل ہے۔ تیسرا کہتا ہے کہ عقل نے اشیاء کو اسی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ چوتھے کا مقولہ ہے کہ عقل نے ترتیب نہیں دی بلکہ طبیعت کا فعل ہے۔ یحیی بن بشر نہاوندی نے نقل کیا کہ فلاسفہ میں سے ایک قوم کا قول ہے کہ جب ہم نے عالم کو مجتمع اور متفرق اور متحرک اور ساکن دیکھا تو جان لیا کہ وہ حادث ہے اور حادث کے لئے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے۔ پھر ہم نے دیکھا کہ آدمی پانی میں جا گرتا ہے اور اچھی طرح تیرنا نہیں جانتا، لہٰذا اس صانع ومدبر سے فریاد کرتا ہے مگر وہ اس کی فریاد رسی نہیں کرتا۔ اسی طرح کوئی آگ میں گرتا ہے تو ہم نے معلوم کر لیا کہ صانع معدوم ہے۔

یحییٰ کے نزدیک عدم صانع کے لئے مختلف گروہ:

۱) ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب صانع نے عالم کو کامل اور تمام کر دیا تو اس کو اچھا معلوم ہوا۔ اس لیے وہ ڈرا کہ کہیں اس میں زیادتی یا کمی نہ آجائے۔ جس سے وہ فاسد ہو جائے۔ اس خوف سے اس نے آپ کو ہلاک کر ڈالا اور عالم اس سے خالی ہو گیا اور تمام احکام جو حیوانات اور عالم کے مطبوعات میں جاری ہیں حسب اتفاق باقی رہ گئے۔

۲) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ باری تعالیٰ کی ذات میں ایک شور وغوغا ظاہر ہوا۔ اس لیے اس کی قوت منجذب ہوتی رہی اور نور گھٹتا رہا۔ حتیٰ کہ وہ نور اور قوت اس شور و فریاد میں آ گئے۔ اسی شور کو عالم کہتے ہیں اور باری تعالیٰ کا نور بگڑ گیا اور اس میں سے ایک محدود حصہ رہ گیا اور ان لوگون کا گمان ہے کہ عالم میں سے نور جذب ہو کر اسی کی طرف جائے گا پھر وہ جیسا تھا ویسا ہی ہو جائے گا اور چونکہ وہ اپنی مخلوقات کی کار پردازی سے کمزور تھا اس لیے ان کا کاروبار مہمل چھوڑ دیا، اس لیے جور وظلم شائع ہو گیا۔

۳) تیسرا گروہ گمان کرتا ہے کہ یوں نہیں بلکہ باری تعالیٰ نے جب عالم کو استوار کیا تو اس کے اجزاء عالم میں متفرق ہو گئے اور عالم میں جو قوت ہے وہ جوہر لا ہوتی ہے۔

۴) اکثر فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کچھ علم نہیں فقط اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مخلوق کو اپنی ذات کا علم ہے اور اپنے خالق کا بھی علم ہے تو کیا انہوں نے مخلوق کا رتبہ خالق سے بڑھا دیا؟[4] یا دوسرے لفظوں میں خالق کا رتبہ مخلوق سے گھٹا دیا۔ اس عقیدہ میں شیخ بوعلی سینا ان کے خلاف ہے۔ وہ کہتا ہے: یہ بات نہیں بلکہ اللہ کو اپنے نفس کا علم ہے اور اشیاء کلیہ کا بھی علم ہے۔ لیکن جزئیات کا علم نہیں۔ اس مذہب کو معتزلہ نے بھی ان لوگوں سے لیا ہے گویا انہوں نے معلومات زیادہ بہم پہنچائیں۔ الحمدللہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس جماعت میں داخل کیا جو ذات باری تعالیٰ سے جہل اور نقص کو دور کرتی ہے اور ہم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر ایمان لائے:

الایعلم من خلق

ترجمہ: یعنی کیا اللہ تعالیٰ کو مخلوق کا علم نہیں؟

و یعلم مافی البر و البحر (الانعام:۵۹)

۔ کوئی پتہ درخت سے نہیں گرتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت خود اس کی ذات ہی ہے۔ یہ عقیدہ اس لیے رکھا تا کہ دو قدیم ثابت نہ کرنا پڑیں۔ جواب اس قوم کا یہ ہے کہ قدیم فقط ایک ذات ہے جو صفات کمالیہ سے موصوف ہے۔

ارسطو کا تصور الٰہ

ارسطو جیرا (Stagira) میں پیدا ہوا۔ یہ افلاطون کا شاگرد تھا۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جو خالق کائنات ہے۔ وہ خالق بالاختیار نہیں بلکہ خالق بالاجیار ہے۔ یہ فلاسفہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی تحدید کر کے علت تامہ کے تحت اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور اور مسلوب الاختیار قرار دیتے ہیں۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے لیے علل اربعہ کے اصول وضع کیے ہیں۔ ان چار علتوں کے بغیر کوئی شے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے اللہ تعالیٰ علت مادیہ کا محتاج ثابت ہوتا ہے۔ اور ارسطو علت تامہ کو علت فاعلیہ قرار دیتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا نام علت تامہ بنے گا اور اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہوگا۔ علل اربعہ یہ ہیں: فاعلیہ، مادیہ، صوریہ اور غائیہ۔ انہیں ایک مثال سے واضح کیا گیا ہے۔

۱) علت فاعلیہ: علت فاعلیہ میں فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے۔ ارسطو اپنی اصطلاح میں علت فاعلیہ کو علت تامہ کا نام دیتا ہے۔ مثلاً میز بنانے کے لیے پہلی ضرورت ہے کہ بڑھئی موجود ہو۔

۲) علت مادیہ: میز بنانے کے لیے ضروری ہے علت مادیہ (لکڑی) موجود ہو۔

۳) علت صوریہ: مقصود میز ہے تو اس کی شکل وصورت بتانا پڑے گی کہ اتنے فٹ لمبی چوڑی ہو، ورنہ ایک ٹانگ اوپر تین نیچے بھی لگائی جا سکتی ہیں۔ اس لیے صحیح نقشہ پہلے سے موجود ہونا ضروری ہے۔

۴) علت غائیہ: میز بنانے کا مقصد کیا ہے؟ کیا میز پڑھائی کے لیے ہے یا روٹی کھانے کے لیے ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ جب تک یہ چاروں علل موجود نہ ہوں، دنیا میں کوئی شے وجود میں نہیں آسکتی۔ لہٰذا اس اصول سے اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہوگا۔ اب ارسطو اسی مثال کو تخلیق کائنات پر منطبق کرتا ہے۔ اس کائنات کی علت فاعلیہ اللہ کی ہستی ہے یعنی ایک بنانے والی ہستی موجود ہو اور دوسرے مادہ موجود ہو۔ یہ ناممکن ہے کہ علت فاعلیہ یعنی بڑھئی دور اکبری کا ہو اور میز پاکستانی ہو۔ یہ ضروری ہے کہ وہ سامنے موجود ہو۔ اللہ تعالیٰ علت تامہ ہے۔ جس وقت چاہا کائنات کو ظاہر کر دیا۔ اس کے پیچھے کوئی فاصلہ نہ تھا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے۔ اسی طرح کائنات بھی قدیم بن جائے گی۔ قائلین قدم کائنات ارسطو سے متاثر ہیں۔ قرآن نے ثابت کیا ہے کہ کائنات حادث اور فانی ہے۔ قدیم نہیں ہے ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ پھر ان میں سے اللہ کون بنے گا؟

امام ابن تیمیہ ارسطو کے اس نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و(العلة الاولیٰ)لان الفلک عندهو متحرک للتشبیه او متحرک للشبه بالعقل محاجه الفلک عندهم الی العلة الاولیٰ من جهة انه متشبه بها کما یتشبهه الموتم بالامام والتلمیذ بالا ستاذ و قدیقول انه یحر که کمایحرک المعشوق عاشقة

ليس عندهم ان ابدع شياءً ولا نعل شياءً ولا كانو ا يسمونه واجب الوجود و لا يقسمون الوجود الى واجب و ممكن يجعلون الممكن هو موجوداً قديماً از لياً كالفلك عندهم .[7]

وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ارسطو کے نظریات کا اجمالی تعارف

۱) باری تعالیٰ مجرد تصور ہے۔
۲) وہ مستقل قائم بالذات، برحق اور قدیم ہے۔
۳) ساری کائنات اس کا مظہر ہے۔
۴) ذات باری نے دنیا کو پیدا کیا، اسے حرکت دی، اسی بنا پر وہ اس پوری کائنات اور اس کی حرکت کی بنیادی علت ہے۔

ارسطو کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک مکمل اور جامع تصور ہے۔ یہ کائنات جو خالق کی مظہر ہے، نامکمل اور ناقص ہے۔اس کی محبت کے جوش میں ارتقاء اور ترقی کی منازل طے کر رہی ہے۔اللہ تعالیٰ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ علت العلل ہے یا بنیادی علت ہے۔اس سے کائنات میں حرکت ونمو پیدا ہوئی ہے۔ہم دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ کائنات کے رنگارنگ مظاہر اور اس کی حرکت کے پیچھے ایک ایسا تصور کارفرما ہے جو قدیم قائم بالذات برحق اور سراپا نیکی ہے۔یہی ارسطو کے نزدیک اللہ کا صحیح تصور ہے۔[8]

کائنات کے متعلق ارسطو کا نظریہ یہ ہے کہ یہ چار علتوں سے ظہور میں آئی ہے۔ان میں سے ایک علت کے کم کرنے سے کوئی شئے نہیں بن سکتی۔ارسطو قدم کائنات کا قائل تھا۔

کائنات کے تعلق سے اس کا خیال تھا کہ وہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی۔اس کا کوئی خالق نہیں۔ اس نے روح کی افضلیت پر کافی زور دیا۔ کہتے ہیں کہ وہ مختلف علوم میں مہارت رکھتا تھا۔ یہ فلسفی تمام قوتوں اور دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے۔ مادے کو ازلی سمجھتے تھے اور روح کو زیادہ اہمیت دے کر اس کو اللہ کے برابر کا درجہ دیتے تھے۔ چنانچہ اس کے پاس مادہ، روح اور اللہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ وجود تھے جن کا تعلق ایک دوسرے سے نہیں تھا۔[9]

یہ بات تعجب خیز ہوگی، کیونکہ وہ صراحت کے ساتھ اللہ کو سلسلہ کائنات سے علیحدہ تسلیم کرتا ہے۔لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلاسفہ الٰہیات میں بعض غبی ہوتے ہیں اور بعض اوقات ارسطو میں تو یہ غباوت اور زیادہ نمایاں ہے۔ اسے خبر نہیں ہو سکی کہ اس کے فلسفہ میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ایک طرف وہ مندرجہ بالا تصریح کرتا ہے۔ دوسری طرف اپنے فرضی اللہ کو حوادث کی طرح کائنات کے بعض لگے بندھے قوانین کا پابند اور فاعل بالاضطرار نیز کائنات

کے ساتھ اتصال پر مجبور ثابت کرتا ہے۔اس حالت میں خالق ومخلوق کے درمیان جدائی کا کیا سوال باقی رہ جاتا؟

ابن رشد کا تصور الٰہ

ارسطو نے اللہ تعالیٰ کے ثبوت میں حرکت سے استدلال کیا۔حکمائے اسلام میں سے ابن رشد کا بھی یہی مذہب ہے۔

بوعلی سینا کا تصور الٰہ

بوعلی سینا بھی عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔لیکن اسلام کے اثر سے اس بات کا قائل نہ ہوسکا کہ عالم اللہ کا پیدا کیا ہوا نہیں۔اس لیے اس نے یہ رائے اختیار کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور اللہ تعالیٰ مخلوق بھی ہے۔

اعتراض

اس پر یہ اعتراج وارد ہوتا تھا کہ جب عالم اور اللہ دونوں قدیم ازلی ہیں تو ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کیونکر کہا جا سکتا ہے۔کیونکہ علت ومعلول میں زمانہ کا تقدم وتاخر ضروری ہے۔بوعلی سینا نے اس کا جواب دیا کہ علت کے لیے صرف تقدیم بالذات کافی ہے۔زمانہ کے لحاظ سے مقدم ہونا ضروری نہیں مثلاً کنجی کی حرکت قفل کے کھل جانے کی علت ہے۔لیکن کنجی کی حرکت اور قفل کے کھلنے میں ایک لحظہ اور ایک آن کا بھی آگاہ پیچھا نہیں۔[10]

تھیلز

تھیلز ایشیائے کوچک میں آیونیا کے ایک شہر میلیٹس میں پیدا ہوا۔اس کا اللہ تعالیٰ کے بارے میں نظریہ ارسطو نے اپنی کتاب ”مابعد الطبیعیات“ میں اس طرح پیش کیا ہے ”میلٹس نے تھیلز کو یہ تعلیم دی کہ تمام اشیاء پانی ہیں۔“[11]

ایک اور مقام پر لکھتا ہے کہ:

”تھیلز نے کائنات کے مختلف پہلوؤں پر بہت سوچ بچار کی ہوگی اور ان کا طویل اور دقیق مشاہدہ کیا ہوگا۔اس سوچ بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیاء کی علت یا ان کا بنیادی اصول ”پانی“ ہے کیونکہ اس نے دیکھا تھا کہ پانی پر ہی حیوانی اور نباتاتی زندگی کا دارومدار ہے۔مزید برآں پانی غذا اور خوراک کا جزو لاینفک ہے۔پانی ہی سے تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں اور اسی میں دوبارہ مدغم ہوجاتی ہیں۔یہی وحدت الوجود

ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کو مادہ کا نام دے کر اس سے تمام کائنات کا صدور اور ظہور مانتے ہیں جبکہ یہ نظریہ قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اللہ کائنات کو عدم سے وجود میں لایا ہے۔

مرزا بھی یہی کہتے ہیں کہ جب کائنات کا صدور حقیقت محمدیہ سے ہوا ہے تو آخر کار سمٹ کر اسی میں مدغم ہو جائے گی اس لیے جنت دوزخ کا انکار کرتا ہے۔ صوفیاء کرام کا بھی یہی نظریہ ہے ''داستان حسن جب پھیلی تو لامحدود تھی۔ جب سمٹی تو تیرا نام لے کر رہ گئی۔ یہی چیز تھیلز نے واضح طور پر بتادی ہے کہ اس کا مادہ پانی ہے۔[12]

انیکسمنڈر (Anaximander)

انیکسمنڈر تھیلز کا ہم وطن اور شاگرد تھا۔

انیکسمنڈر یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کا بنیادی جزو مادی ہے لیکن اس کو پانی کا نام نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک کائنات کی تخلیق غیر متعین، غیر ممیّز اور لامحدود مادہ سے ہوئی۔[13]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

انیکسمنڈر نے ارتقاء کا ایک نظریہ بھی پیش کیا ہے۔ زمین ابتداء میں پانی تھی۔ عمل نیچر سے یہ خشک ہوتی گئی۔ گرم مرطوب آب و ہوا میں زندگی کا ظہور ہوا۔ پہلے نچلے درجے کی مخلوقات پیدا ہوئیں اور پھر ان سے بتدریج اعلیٰ مخلوقات کا ارتقاء ہوا۔ انسان شروع میں مچھلی تھا۔ کچھ آبی مخلوق سمندروں سے ہجرت کر کے خشکی پر آ گئی اور اس نے ماحول سے مطابقت اختیار کر لی۔ انیکسمنڈر اور ڈارون کے نظریہ ارتقاء میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ انیکسمنڈر کو ایشیائے کوچک کی بلند پہاڑیوں پر قدیم مخلوقات کے متحجر آثار دیکھنے کا بھی اتفاق ہوا تھا چنانچہ اس نے ان کے مشاہدے سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ شروع شروع میں سطح زمین زیر آب تھی۔ وقت کے ساتھ ساتھ پانی خشک ہوتا گیا اور سمندری مخلوقات کے ڈھانچے خشکی پر رہ گئے۔

انکسمینز (Anaxemines)

انکسمینز ایلٹس کے فلسفیوں میں تیسرا اور آخری فلسفی ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور مادے کا محتاج قرار دے رہے ہیں۔ دیکھئے انکسمینز کس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کو مادہ قرار دے کر کائنات کے ساتھ مدغم کر رہے ہیں۔

کائنات کی اصل ہوا ہے۔ ہوا وہ بنیادی جوہر ہے جس سے تمام اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں۔ درخت، پتھر، چاند، سورج اور ستارے دراصل ہوا ہی کے مختلف بہروپ ہیں۔ زمین کی یہی فطری اور ذاتی خصوصیت ہوا سے کائنات کے تخلیق اور ارتقاء کا باعث بنتی ہے۔ ہوا انیکسمنڈر کے غیر متعین مادے کی طرح لامحدود، طور پر خلا کی وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔

انکسیمنز، تھیلز کی طرح یہ مانتا ہے کہ کائنات کی بنیادی حقیقت مادی ہے تاہم اس بنیادی حقیقت یا جوہر کو وہ پانی کی بجائے ہوا کا نام دیتا ہے۔ یہ نظریہ ظاہراً ترقی معکوس معلوم ہوتا ہے۔ انکسیمنڈر نے تھیلز کے نظریہ پانی کی بجائے غیر متعین مادے کو کائنات کی اصل تسلیم کرتے ہوئے بتایا کہ تاریخ فلسفہ کو پہلی ارتقائی حرکت کرنی چاہیے۔ اس نقطہ نظر سے انیکسمنڈر نے تو ارتقائی قدم اٹھایا تھا کیونکہ غیر متعین مادہ کا کاریگر مادی اشیاء کا کسی طرح وجود نہیں۔ ہم اس کا تصور کر سکتے ہیں، محسوس نہیں کر سکتے مگر انکسیمنز پھر تھیلز کی سطح پر آ کر کائنات کی بنیادی حقیقت کو مادی گردانتا ہے۔ کیا یہ قدم بجائے آگے بڑھنے کے پیچھے کی طرف نہیں ہٹ آیا۔

فیثاغورثیہ کا تصورِ الٰہ

یہ سیماس میں پیدا ہوا اور اوائل عمر ہی میں وہ سیماس سے ہجرت کر کے شمالی اٹلی کے ایک شہر کوٹونا میں آباد ہو گیا تھا جہاں اس نے فیثاغورثی کی بنیاد رکھی اور آخر وقت تک اس کا سربراہ رہا۔ ’’فیثاغورثیہ بھی آواگون کے قائل تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جسم روح کا مقبرہ ہے یا قید خانہ ہے۔ خاص مذہبی دستور العمل کے ذریعے ایک جسم سے دوسرے جسم اور دوسرے سے تیسرے میں انتقال روح کے چکر سے نجات حاصل کرنی چاہیے۔‘‘

یہ حلولی نظریہ تعلیمات قرآن کے خلاف ہے اور وحدۃ الوجود کی ایک شکل ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو ساری کائنات کے اندر جاری و ساری ماننا پڑتا ہے۔ کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے یہ ’’عدد‘‘ کو کیسے علت مادیہ قرار دیتے ہوئے کائنات کی تخلیق کے بارے میں لکھتا ہے:

فیثاغورثیہ نظریے کے مطابق ریاضیاتی عدد وہ بنیادی جوہر یا خام مال ہے جس سے کائنات کی تخلیق و ترکیب ہوئی۔ فیثاغورثیہ نے جب ریاضیاتی اصول کو کائناتی اصول بنایا اور عدد کے نظریے کی رو سے کائنات کی تکوین و ترکیب کی تشریح کی تو بے شمار بعید از عقل اور مبالغہ انگیز دلائل کے گورکھ دھندے میں الجھ کر رہ گیا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ تمام اعداد اکائی کے عدد سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہر دوسرا عدد بعض اکائیوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اکائی کائنات کی اشیاء کی بنیاد ہے جو دو پر تقسیم ہو جائے، جس طرح انکسیمنز نے کائنات کے متضاد عمل، اختراق اور تکثیف بتائے تھے اسی طرح فیثاغورث نے جفت طاق کو متضاد عمل بنایا۔ جفت لامحدود ہے کیونکہ جفت عدد طاق اور جفت تضادات کے جوڑے بناتے ہیں اور ساری کائنات انہیں جوڑوں سے بنی ہوئی ہے۔ لہٰذا طاق اور جفت کائنات کے بنیادی اصول ہیں۔ حد اکائی ہے اور یہ لامحدود ہو جاتا ہے تو ایک مخصوص چیز معرض وجود میں آتی ہے۔ اس طرح ساری کائنات کی تشکیل ہوتی ہے۔ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فیثاغورثیہ لکھتا ہے:

’’عدد مادی اشیاء کی تخلیق کس طرح کرتے ہیں؟ یہ ایک سوال ہے جو قاری کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا جواب اس طرح ہے، اکائی یا نقطہ دراصل ایک ہی چیز ہیں چنانچہ ایک کا عدد نقطہ ہوا، دو کا عدد لکیر، تین کا عدد سطح ہے

اور چار کا عدد ایک مخصوص شے بن جاتی ہے۔ مثلاً دراصل لکیروں اور سطحوں کا مجموعہ ہے اور یہ لکیریں اور سطحیں نقطوں پر مبنی ہیں جس طرح دیگر اعداد بہت ساری اکائیوں کا مجموعہ ہوتے ہیں اسی طرح لکیریں، شکلیں اور سطحیں متعدد نقاط کے ملانے سے وجود میں آتی ہیں۔ کیا نقطوں اور لکیروں کو اعداد سمجھ لینا درست ہے؟ یقیناً نہیں فیثا غورث کا یہ نظریہ بلاشبہ مبالغہ انگیز ہے۔''[14]

زینوفینیز (Xenophanes)

زینوفینیز کو عموماً ایلیائی مکتب فکر کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ ''اگر تم آسمان کی لامحدود وسعتوں کو دیکھو تو خدائے واحد کو پاؤ گے۔'' ''خدا تمام آنکھ ہے تمام کان ہے۔'' ''اللہ بغیر کسی دقت کے اپنے فکر سے ساری کائنات پر حکمرانی کرتا ہے۔'' اللہ کو زینوفینیز واحد اور ساری کائنات کی اصل سمجھتا ہے۔ اس کا تصور الٰہ شخصی نہیں ہے۔ اللہ کی حیثیت خارجی نہیں بلکہ وہ کائنات کے اندر جاری وساری ہر شے کی اصل ہے۔ وہ ازلی ابدی ہستی ہے جس کا احاطہ فکر انسانی نہیں کر سکتی زینوفینیز کے نظریے کو ہم بجا طور پر وحدۃ الوجود کا نام دے سکتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کی رو سے کائنات اور اللہ میں کوئی فرق نہیں، کائنات اللہ ہے اور اللہ کائنات۔ اس نظریے کو ہمہ اوست بھی کہتے ہیں۔ ہمہ اوست میں اللہ کو نہ صرف کائنات کے اندر بلکہ اس سے ماورا بھی سمجھا جاتا ہے یعنی اللہ کائنات میں محدود نہیں اس کے بہت سے پہلو بھی ہیں۔[15]

شاہ ولی اللہ نے ثابت کیا ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں صرف لفظی فرق ہے۔ معنوی کوئی فرق نہیں ہے۔ شاہ اسماعیل نے بھی ''دمغ الباطل'' میں یہی فرق ثابت کیا ہے۔

پارمینڈیز (Parmanides) (۵۱۴ ق م)

ایلیائی مکتب فکر کا اصل بانی ہے۔ یہ ایلیا کے مقام پر پیدا ہوا۔ زینوفینیز کی طرح پارمینڈیز بھی وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ مگر آخر الذکر کے نظریات زیادہ پختہ، مدلل اور منطقی ہیں۔ اس کے فلسفے کی بنیاد اصول ہستی اور نیستی کی تفریق ہے۔ اس کے نزدیک ہستی ایک ہے اور موجود ہے۔ نیستی غیر حقیقی ہے۔ اس کا کوئی وجود نہیں۔ تغیر، تبدل، تخریب اور تعمیر تمام وہمے ہیں۔ کوئی شے نہ بنتی ہے نہ مٹتی ہے۔ حقیقت دراصل غیر متغیر، غیر متحرک اور ازلی و ابدی ہستی ہے۔ اس ہستی میں جو بھی حرکت، تغیر، ارتقاء اور انحطاط ہمیں نظر آتا ہے وہ سب فریب ہے۔[16]

انسان کا طبعی رجحان مادیت کی طرف ہے۔ وہ کائنات کے بنیادی اصول کو مادی سمجھنے کی طرف مائل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آیونیا میں فلسفہ کی ابتداء مادیت سے ہوئی۔ اسی طبعی رجحان سے مجبور ہو کر پارمینڈیز نے ہستی کی ایک مادی تصویر بنالی۔ پارمینڈیز نے ہستی کا مادی تصور پیدا کرنے کی جو غلطی کی تھی، اس پر دیمقراطیس وغیرہ

نے اپنے فلسفہ جواہر کی بنیاد رکھی۔[17]

پارمینڈیز نے بھی ہستی کو مجرد اور غیر مادی سمجھا۔ مگر اس کی وحدت قائم رکھنے کی کوشش میں اسے مادی اشیاء کو بھی اس میں شامل کرنا پڑا۔ چنانچہ ایک مجرد تصور کی اس نے ایک مادی تصویر بنا ڈالی۔[18]

زینو کا تصور الٰہ

زینو ایلیاء کا باشندہ تھا اور پارمینڈیز کا مقلد تھا۔ اس کا مقصد فیثا غورثیہ کے نظریہ کثرت کو ثابت کرنا ہے۔ پارمینڈیز کی طرح وہ حرکت اور تغیر کو واہمہ سمجھتا ہے۔ زینو نے اپنا ذاتی نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ پارمینڈیز کے نظریہ ہستی کو ہی صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

ان کے نظریہ (یعنی فیثا غورثیہ کا نظریہ کثرتیت) رد کرنے کا مقصد اپنے استاد پارمینڈیز کے نظریہ وحدۃ الوجود کا تحفظ کرنا ہے۔[19]

ہراقلیتوس (Heraclitus) (۵۱۴ ق م)

ہراقلیتوس، افیسیاء (Ephesus) کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ خلوت پسند صوفی قسم کا مفکر تھا۔ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتا ہے:

''آگ وہ بنیادی جوہر (Fundamental Substance) ہے جس سے کائنات کے رنگارنگ پہلوؤں کی ترکیب ہوئی۔ آگ کائنات کا اولین جوہر ہے، جس سے ہوا پیدا ہوئی۔ ہوا سے پانی اور پانی سے مادہ۔ ''آگ'' زندگی کا مظہر ہے۔ اس لیے جس مظہر میں آگ کا جتنا کم امتزاج ہوگا اتنا ہی وہ زندگی سے عاری ہوگا۔ مادہ میں آگ کا عنصر بہت کم ہوتا ہے۔ مادہ سے پانی بنتا ہے۔ پانی سے ہوا اور ہوا سے آگ بن جاتی ہے۔ اس طرح کائنات کی زندۂ جاوید متغیر و متحرک حقیقت یعنی آگ ایک ہی رہتی ہے۔ تاہم اس کا اظہار مختلف مراتب پر اور متضاد صورتوں میں ہوتا ہے۔ تکوین (Becoming) کی تہ میں کارفرما حقیقت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے۔ مگر کائنات میں اس کے روپ مختلف اور کثیر ہیں۔ آگ کو ہراقلیتوس زندگی کے علاوہ عقل سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ آگ کی مناسبت سے ہم کائناتی اسکیم میں عقل (Reason) اور زندگی کے درجوں کا یقین کر سکتے ہیں۔[20]

ایمپیڈوکلیز (۴۴۰ ق م)

ایمپیڈوکلیز، سسلی کے ایک شہر ایکراگاس (Akragos) کا رہنے والا تھا۔ یہ عظیم فلسفی اور دقیق النظر اور رقیق الحال حکیم تھا۔ وہ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ہراقلیتوس نے سکون وثبات کونظر کا دھوکہ ثابت کر کے تغیر اور حرکت کو حقیقت کی بنیادی خصوصیت کے طور پر پیش کیا اور کہا کہ ''آتش'' کائنات کا بنیادی جوہر ہے۔ حقیقت کی تشریح کے لیے چھ مفروضے ہیں۔ پانی، مٹی، ہوا، آتش، سکون اور حرکت..... پہلے چاروں مفروضے کو کائنات کے بنیادی عنصر (Elements) بنے۔ تمام موجودات ہوا، پانی، مٹی اور آتش کے مرکبات ہیں۔ جب ان چار عناصر کی ترکیب کسی خاص تناسب سے ہوتی ہے تو کوئی خاص چیز وجود میں آجاتی ہے۔[21]

انکساغورس (Anaxagors) (۵۰۰ ق م)

انکساغورس آیونیا کے شہر کلازوینا میں پیدا ہوا۔ وہ خلا یا عدم کو مادہ کی دنیا میں تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اور نہ ہی وہ یہ مناسب سمجھتا ہے کہ حرکت کا اصول خارج سے درآمد کیا جائے۔ وہ ''خارج'' اور ''خلائے محض'' کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ مادہ لامحدود طور پر پھیلا ہوا ہے۔ مادہ میں خلا یا عدم یا نیستی نہیں پائی جاتی۔ اور نہ ہی مادہ تقسیم (Division) یا تحویل کے عمل میں کسی سٹیج پر آ کر کوئی حد پیش کرتا ہے۔ انکساغورس کہتا ہے کہ جواہر کا مرکب سمجھنا درست نہیں۔ مادہ لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہے۔ نیستی کو مادہ سے خارج کرنے کا وہ یہ نظریہ قائم کرتا ہے۔ مادہ اگرچہ ذرات کا مرکب ہے۔ مگر یہ ذات ناقابل تقسیم وحدتیں نہیں، ہر ذرہ یا جوہر کو اور متناہی طور پر مزید تقسیم کیا جاسکتا ہے..... دنیا کی تشکیل اس وقت ہوئی جب ایک ہی طرح کے عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ملنے لگے۔ مثلاً آگ آگ کے ساتھ اور مٹی مٹی کے ساتھ۔ انکساغورس اشیاء کے وجود میں آنے اور معدوم کی تشریح اس اصول پر کرتا ہے۔ ''وہ ہر شے کا کچھ حصہ ہے۔''[22]

سقراط (Socrates) کا تصور الٰہ

سقراط ایتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونکوس ایک غریب سنگ تراش تھا۔ اس نے آغاز میں اپنے والد کے پیشہ کو اپنائے رکھا۔ وہ ایک پرہیزگار اور اعتدال پسند تھا۔ اس نے فلسفے کی شاخوں میں سے الٰہیات اور اخلاقیات کو غور و فکر کا خاص موضوع بنایا۔

سقراط روح کی لافانیت کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ روح جسم میں آنے سے پہلے ایک خاص مقام پر رہتی ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد زمین کے نیچے ایک خاص مقام پر چلی جاتی ہے۔ وہ مادہ کو ہیولیٰ اور ابدی سمجھتا تھا۔[23]

اس نے ذات باری تعالیٰ کے بارے میں اپنی فکر کو ایلیائی نظریہ وحدۃ الوجود سے ملا دیا۔ ان کے نزدیک نہ مادہ کی کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی حرکت اور حواس کی دنیا کی۔ صرف خیر کا تصور کائنات کی اصل ہے۔

افلاطون(Plato) کا تصور الٰہ

افلاطون ایتھنز کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ سقراط کا شاگرد تھا۔ ارسطو کا استاد تھا۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے سلسلہ میں اس کا عقیدہ اس طرح بیان کیا ہے کہ یہ ایک حادثہ ہے اور یہ حادثہ حال نہیں بلکہ قدیم ہے۔ اس نے تخلیق کائنات کو دیوتاؤں سے وابستہ کرنے سے انکار کیا۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتاؤں کا تعلق قدیم سے نہیں ہے۔ وہ مذہب کا بھی قائل نہیں تھا۔ فیثا غورث کے بتائے ہوئے عمل تناسخ پر کامل یقین رکھتا ہے۔[24]

ساری کائنات کی تشکیل میں عقل کا عمل دخل ہے۔ ذرۂ خاک سے لے کر سیاروں کی گردش تک میں عقل اور ذہن کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اللہ کائنات کا خالق اور صانع ہے۔ اس کے ایک طرف دنیائے تصورات ہے اور دوسری طرف مادہ۔ عدم محض ہستی (Being) اور نیستی (Not Being) کی درمیانی کڑی ہے۔ اس کا تعلق تصورات سے بھی ہے اور عدم محض یعنی مادہ سے بھی۔ یہ اگرچہ غیر مادی (Incorporal) ہے۔ لیکن جگہ گھیرتا ہے۔ اللہ اسے جال کی طرح خلا میں بچھا دیتا ہے۔ پھر وہ اس کی تنصیف کر کے اس کے دونوں حصوں کو اندر کی طرف موڑ کر اندرونی اور بیرونی دائروں میں ڈھال دیتا ہے۔ دونوں دائرے ستاروں اور سیاروں کے خطے بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مادہ کی چاروں اقسام تیار کر کے اسے روح کائنات کے خالی سانچہ میں بھر دیتا ہے۔ اس طرح کائنات کی تشکیل ہو جاتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک کائنات ایک زندہ جسم کی طرح ہے جس کے اندر روح ہے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ روح میں عقل ہوتی ہے اور اسی لیے کائنات کے نظام میں عقل کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔[25]

امام ذہبی افلاطون کے علم صور الٰہیہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ماذهب اليه بعضهم من كون علمه صوراً مجردة غير قائمة بشئی وهی المثل الافلاطونية. منع كون العلم نسبة محضة كماذهب اليه كثير من المتكلمين و تمسک به نفاة علمه بنفسه من الدهرية، نفاة علمه مطلقاً من قدماء الفلاسفة، بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم، نسبة الصفة الى الذات ممكنه، والشسیء ينسب الى ذاته نسبة علمية، فان التغير الاعتباری كاف لتحقق هذه النسبة فی الازل ان علمه بعلمه نفس علمه، واليه اشاره بقوله (عالماً بعلمه). فلا يلزم التسلسل فی علمه بالجميع المستلزم لعلمه بعلمه كمال تمسک به نفاة علمه

بالجميع انا العلم و كذا سائر الصفات ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والا مكان، بل الامور العنية الثابته في الازل واليه اشاره. بقول: والعلم صفته في الازل فلايرولنقض بمثل الموجود والواجب كما ظن ان العلم واحد تتعدد تعلقاته.[26]

اسپنوزا کا تصور الٰہ

عربی کی ضرب المثل ہے کہ ''حب الشی یعمی و یصیم ''یعنی محبت اندھا بہرا بنا دیتی ہے۔ یہ مثال اس کے معاملہ پر چسپاں ہوتی ہے۔ تسلسل حوادث نے انس ومحبت نفس کو اس مغالطہ عامۃ الورود میں مبتلا کیا ہے، جسے ہم تسلسل سے تعبیر کرتے ہیں۔ موت کا تصور ہی اس انس کا دشمن ہے۔ اس یقینی اور بدیہی شے کے یقین کو اگر مستحکم کیا جائے اور اس کے ساتھ انبیاء کے بیانات کو دیکھا جائے اور ساتھ ساتھ تسلسل کائنات کا مفروضہ الگ کر دیا جائے تو دہریت کے مہلک بخار سے نجات کی بہت قوی توقع ہے۔ تسلسل حوادث سے انس والفت کا غلبہ نفس پر معمولی نہیں ہوتا اور اس سے دھوکہ بھی معمولی نہیں ہوتا۔ اس فریب سے نجات سے صرف انبیاء کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ان کی شاگردی کے بغیر وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرنے والا بھی لاشعوری طور پر منکرین کے صف میں جا بیٹھتا ہے۔ بعض ایسے فلاسفہ کو دیکھو جنہوں نے دہریت کی تردید کی ہے اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے۔ لیکن تسلسل حوادث کی الفت وعادت بھی ان پر غالب تھی۔ انہوں نے غیر شعوری طریقہ سے اقرار کو انکار کا قرین بنا دیا۔

ڈیکارٹ (Descartes) 1696ء

ڈیکارٹ فرانسیسی فلسفی ہے۔ اللہ اور کائنات کے بارے میں اس نے ''شک'' کو اپنا اصول بنا لیا تھا۔ لیکن جب اس نے آفاقی دلائل سے آنکھیں بند کر کے اپنی ذات اور نفس پر غور کیا۔ وہ اپنی ذات میں ''شک'' نہ کر سکا۔ اس کا مشہور قول ہے:

''میں شک کر رہا ہوں اور شک کے لیے شک کرنے والے کا وجود ضروری ہے۔ لہٰذا میں موجود ہوں۔''

اس کے بعد اس نے وجود باری تعالیٰ کے بارے میں نتیجہ نکالا کہ وہ ہے۔ میں اپنے آپ کو حقیقت کے ماننے پر مجبور پاتا ہوں اور میرے اندر شعور اس ذات نے پیدا فرمایا ہے جو ہر قسم کی صفات کمال سے متصف ہے اور وہ اللہ ہی کی ذات ہے۔[27]

دوسری طرف دیکھئے! ڈیکارٹ نے عقل کو بنیاد بنا کر مابعد الطبیعیات کو اس کے تحت تسلیم کیا ہے اور عقل کے ذریعے بنائے گئے اصولوں کو شریعت کا درجہ دیتا ہے گویا وحی الٰہی کا منکر ہے۔

جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات عقل، کشف اور حواس سے ماورا ہے۔ اس کو جاننے کا صرف ایک ہی اصول ہے وہ وحی الٰہی ہے۔ ائمہ متکلمین لکھتے ہیں:

ان الکشف والالھام والمنام لیس بحجة. (کتاب العقائد) کشف، الہام اور منام شرعاً حجت نہیں ہیں۔ لہٰذا یہ ذرائع علم معرفت الٰہیہ کے لئے حجت نہیں ہوسکتے۔ اس لئے معرف الٰہیہ کا حتمی اور یقینی ذریعہ علم وحی ہے۔

ارسطو، افلاطون، سقراط، اسپنوزا اور ڈیکارٹ کا تصور الٰہ ایک نظر میں

انہوں نے علت و معلول کے تحت اللہ تعالیٰ کے وجود کو علت اولیٰ ذات مطلق قرار دیا ہے اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے، لیکن پوری کوشش اس مقصد کے لیے صرف کردی کہ زنجیر حوادث کہیں سے ٹوٹنے نہ پائے وہ وجود باری تعالیٰ کا انکار تو نہ کرسکے لیکن انہوں نے اللہ تعالیٰ کو بھی اسی سلسلہ میں منسلک فرض کرلیا۔ ان لوگوں کے خیال میں اللہ تعالیٰ سلسلہ حوادث سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ اسی زنجیر کی ایک کڑی ہے۔ ان کا نظریہ تھا کہ تسلسل حوادث بھی نہ ٹوٹے اور اللہ کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوٹے۔ نقیضین کو جمع کرنے کی یہ کوشش ناکامی پر ختم ہوئی اور ان کے بیانات دیکھ کر ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ یہ اقرار بھی انکار باری تعالیٰ کے برابر ہے۔ اس بے راہ روی کا اندازہ اس ذہنی کشمکش سے ہوسکتا ہے جو ان کے فلسفوں میں نمایاں ہے۔ جب ہمارے وجود کی ایک ابتدا ہے تو قیاس فطری کہتا ہے کہ کائنات کی بھی ایک ابتداء ہوگی۔ اسی نفسی بیماری کی تشخیص اس طرح فرمائی گئی ہے:

یعلمون ظاھرا من الحیوۃ الدنیا ج وھم عن الا خرۃ ھم عقلون (روم:۷)

ترجمہ: یہ لوگ دنیاوی زندگی کے صرف ظاہر کو جانتے ہیں اور آخرت سے بالکل غافل ہیں۔

ضمنی طور پر ایک لطیفہ کا تذکرہ دل چسپ ہوگا۔ تسلسل حوادث کا یہ فریب بیسویں صدی کے فلسفی اور ساتویں صدی کے جاہل بدوی دونوں کو ایک ہی صف میں بٹھا دیتا ہے۔ دیکھئے!

عرب کا جاہل دہقانی اس فریب میں مبتلا ہو کر جہاں پہنچا تھا، بیسویں صدی کا یورپین فلسفی بھی اس سے ایک قدم آگے نہیں جاسکا:

و قالوا ماھی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و مایھلکنا الا الدھر ج

(الجاثیہ:۲۴)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ بس ہماری دنیاوی زندگی ہی کا وجود ہے۔ جس میں ہم مرتے جیتے رہتے ہیں اور صرف زمانہ ہمیں ہلاک کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے دہری فلسفی نے اس مسئلہ میں اس سے زیادہ کیا کہا ہے؟ یہ نمونہ بتاتا ہے کہ انبیاء کی تعلیمات سے روگردانی کر کے انسان کی عقل معاد ہمیشہ انتہائی پستی میں رہتی ہے خواہ عقل معاش کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر جائے۔[28]

سید سلیمان ندوی علت تامہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

حکمائے اسلام کی غلطی کا اصل سبب یہ ہے کہ انھوں نے ارسطو کی تقلید کی ہے اور مسئلہ علت میں تمام تر مشائیہ کے نظریہ کو قبول کرلیا ہے کہ ذات واجب الوجود علت اولیٰ یا عقل اول کی ''علت تامہ'' ہے اور علت تامہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا اور اضطراراً وہ اس سے پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میں اس کے ارادہ اور قصد کو دخل نہیں ہوتا۔ اس کی صحیح مثال آفتاب اور روشنی کی ہے کہ آفتاب کی روشنی علت تامہ ہے۔ جب آفتاب نکلے گا تو روشنی کا ظہور ہوگا، خواہ وہ موانع کی وجہ سے کبھی ہم کو نظر نہ آئے اور آفتاب سے اس روشنی کا صدور، آفتاب کے قصد اور ارادہ سے نہیں ہے بلکہ اس سے مجبوراً یہ روشنی پیدا ہو رہی ہے۔ عقل اول کے پیدا ہونے کے بعد عالم کائنات کا تمام تر کارخانہ باہمہ سلسلہ علل و معلول خود بخود پیدا ہونے لگا اور تمام عالم ایک ایسے نظام میں بندھ گیا کہ اب خالق اول کو اس میں دست اندازی کی مطلق قدرت ہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مذہب کا پیرو سلسلہ علل و معلول کو نہیں توڑ سکتا، اس لیے وہ خرق عادت کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن تجربہ اور مشاہدہ بتاتا ہے کہ ایسے واقعات پیش آتے ہیں۔ جن کی توجیہ ظاہری سلسلہ علل و معلول سے نہیں ہوسکتی اور نہ ان کے وقوع سے کوئی انکار کر سکتا ہے۔ اس لیے ایک طرف اس کو لامحالہ ان واقعات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف منسوب نہیں کر سکتا۔ چونکہ بلا سبب اور بے علت کے کوئی شے پیدا ہو نہیں سکتی اسی بنا پر اسباب و علل خفیہ کے سایہ کے سوا اس کو کہیں پناہ نہیں مل سکتی۔ تم نے اوپر دیکھ لیا ہے کہ یہ مورچہ بھی محفوظ نہیں اور اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق مانے بغیر چارہ نہیں۔[29]

۱) ایک شے کی دو علت تامہ نہیں ہوسکتی ہیں، کیونکہ علت تامہ کے یہ معنی ہیں کہ اس کے وجود کے ساتھ بلا انتظار کسی اور شے کا معلول وجود میں آجائے۔ اس لئے اگر ایک معلول کے لئے دو علت تامہ ہوں تو ایک بالکل بیکار ہو جائے گی۔

۲) اللہ ساری کائنات کی علت تامہ نہیں ہے بلکہ ساری کائنات کی حقیقی علت اللہ کی مشیت و قدرت ہے۔

اب استدلال کے مقدمات یہ ہیں:

I) عالم ایک شے واحد ہے۔ شے واحد کے دو علت تامہ نہیں ہوسکتیں۔ اس لئے عالم کی دو علت

تامہ نہیں ہوسکتیں۔

قاعدہ ہے کہ:

2) اللہ عالم کی علت تامہ ہے۔ علت تامہ متعدد نہیں ہوسکتیں۔ اس لئے الٰہ بھی متعدد نہیں ہوسکتے۔

علت موجبہ جس معلول کی علت ہوتی ہے۔ وہ معلول اس سے صدور کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ لم یلد ولم یلد میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ اللہ چونکہ کائنات کی علت موجبہ نہیں ہے اس لئے کوئی شے اس سے صادر نہیں ہوتی بلکہ اس کی مشیت اور ارادہ سے وہ شے پیدا ہوجاتی ہے۔ دہریت کے نزدیک مادہ اول سے ساری کائنات صادر ہورہی ہے۔ اس لیے وہ اس کے لئے علت موجبہ ہے۔ جس علت سے کسی دوسری علت کا صدور ہوتا ہے وہ بھی دوسری علت کی معلول بن سکتی ہے۔ اللہ چونکہ علت موجبہ نہیں ہے اس لئے وہ لم یلد بھی ہے اور ولم یولد بھی۔ یعنی وہ کسی دوسری علت کا معلول بھی نہیں ہے۔ دہریت کے نزدیک چونکہ مادہ اول کائنات کی علت موجبہ ہے اس لیے علت موجبہ پر معلول ہونے کا امکان بھی نہیں ہوسکتا ہے۔ اس لئے لازماً اس کے لئے ایسی دوسری ہستی کی ضرورت ہوگی جو علت موجبہ نہ ہو بلکہ فاعل بالارادہ ہو۔ ”لم یلد ولم یولد“ کا یہی مفہوم ہے۔ اس میں برٹرینڈ رسل کے اس سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا ہے؟

سید سلیمان ندویؒ حقیقی علت اللہ کی قدرت اور ارادہ کو قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

جہاں تم اپنے سلسلہ اسباب وعلل کو چند قدم بڑھا سکتے ہو وہاں بھی بالآخر سپر انگن ہونے سے چارہ نہیں۔ پانی بادل سے برسا، بادل بخارات سے بنے، بخارات پانی سے اٹھے جو سورج کی تپش سے گرم ہوکر یہ صورت اختیار کرلیتے ہیں۔ غرض پانی بخارات سے اور بخارات پانی سے پیدا ہوئے۔ اس دور کے عقدۂ لاینحل کو تم حل کرسکتے ہو؟ یہ ناممکن اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ قادر وذی ارادہ کے مظاہر ہیں اور وہ اپنی عادت کے مطابق ایک طریق خاص پر اس کو چلا رہا ہے۔ لیکن وہ اس کا پابند نہیں ہے۔ صدیوں میں جب اس نے ضرورت سمجھی انسانوں میں اپنا ایک نشان قائم کرکے عادت کے خلاف کوئی بات ظہور پذیر کردی۔ علت ومعلول کا تعلق جو بظاہر نظر آتا ہے ہم اس کی عادت جاریہ یک رنگی اور یکسانی اختیار نہ کرتے تو مخلوقات اپنے منافع کے مضرتوں کے دفعیہ کے لیے پہلے سے کوئی تیاری نہ کرسکتیں۔[30]

اس سے معلوم ہوا کہ مجبوری اور کمزوری کا قدیم تصور فلاسفہ یونان، ہنود اور یہود ونصاریٰ سے ہوتا ہوا اس امت مسلمہ میں علت ومعلول، وحدۃ الوجود اور نیچریت کے رنگ میں داخل ہوا۔ یہ نظریات ایسے ہیں جن میں بنیادی طور پر اللہ کو مجبور، مضطر اور کمزور ماننا پڑتا ہے قاعدہ ہے کہ جو ہستی کمزور اور مجبور ہو وہ کبھی الٰہ نہیں بن سکتی۔ عقیدے کی صحت پر جملہ عبادات کا دارومدار ہے۔ اگر عقیدہ میں نقص ہوگا تو کوئی عبادت قابل قبول نہ ہوگی۔ اس

لئے ہر مسلمان کو چاہیے کہ عبادت سے قبل معبود حقیقی کی صحیح معرفت حاصل کرے جس کے نتیجے میں عقائد بھی درست ہو جائیں گے اور اس کے بعد سب عبادات درجہ قبولیت حاصل کر لیں گی۔

ملحدین اور اللہ کی مجبوری

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ ہر زمانہ میں ملحدین کا ایک گروہ موجود تھا جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔ سائنس اور فلسفہ حال سے اس مسئلہ پر کوئی نئی روشنی نہیں پڑی ہے۔ اللہ کے انکار کے متعلق کوئی نئی دلیل نہیں قائم ہو سکی ہے بلکہ ملحدین سابق وحال میں فرق یہ ہے کہ ملحدین سابق کے دلائل زیادہ دقیق اور پُر زور ہوتے تھے ان کے مقابلے میں ملحدین حال کے دلائل کو دلائل نہیں کہہ سکتے، ان کے تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱) اللہ کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

۲) مادہ کے سوا عالم میں اور کوئی شے موجود نہیں۔

۳) اللہ کے اعتراف کے بغیر نظام عالم کا سلسلہ قائم ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی استدلال نہیں بلکہ عدم علم کا اعتراف ہے۔

متکلمین اسلام

متکلمین اسلام نے ملحدین سابق کے دلائل نہایت تفصیل سے نقل کئے ہیں۔ علامہ ابن حزم نے ''الملل والنحل'' میں ملحدین ہی کے اعتراضات سے ابتدا کی ہے اور پھر ان کے جواب دیئے ہیں۔ یہ جوابات نہایت ہی قوی اور پُر زور ہیں۔ دنیا میں ابتدائے آفرینش سے دو قسم کے انسان رہے: ۱۔ موحد، ۲۔ ملحد

۱) موحد

وہ ہیں جن کا پختہ عقیدہ یہ رہا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء کو ایک واجب الوجود ہستی جسے اللہ کہتے ہیں، نے تخلیق کیا ہے، جو تمام صفات کمال کی جامع ہے۔ ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گی، نہ تو کسی نے اس کو پیدا کیا ہے اور نہ کبھی وہ فنا ہو گی، نہ وہ کسی کی محتاج ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔ اس عقیدہ کے انسانوں کو موحد کہا جاتا ہے۔ یعنی واحد کی عبادت کرنے والے۔

۲) ملحد

دوسرا گروہ انسانوں کا وہ ہے جو اللہ کو نہیں مانتا اور اللہ کے وجود کو ان وہمی وخیالی اشیاء میں داخل سمجھتا

ہے جن کو انسانی تخیل نے ابتدائے فطرت میں قوانین طبیعہ سے مرعوب ہو کر اختراع کر لیا ہے۔ پھر یہ اختراع ان کے خیال میں انسانوں کے دماغوں پر اس قدر حاوی ہو گئی ہے کہ انہوں نے کائنات کے تمام امور اور اپنے تمام اعمال وافعال بلکہ حرکات وسکنات تک کو اسی واہمی شے کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔

ان دونوں فرقوں یعنی قائلین باری تعالیٰ اور منکرین باری تعالیٰ انسانوں میں ہمیشہ سے نزاع چلی آتی ہے۔ ہمیشہ ایک دوسرے کے دلائل کا رد کرتے رہے۔ یہاں تک کہ مذہبی جماعت نے اپنے قوی دلائل سے لامذہب یا منکرین باری تعالیٰ افراد کے دلائل کو نہ صرف کمزور بلکہ اس قدر مجروح اور بیکار کر دیا ہے کہ اب وہ سر اٹھانے کے قابل نہیں رہے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی دنیا ترقی کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ گئی ہے اور اللہ کے منکرین کا وجود محدود تعداد میں رہ گیا ہے۔

ضروری نہ تھا کہ ہم اللہ کے منکرین یا مادہ پرست افراد کے خیالات، معتقدات اور دلائل پر تبصرہ کریں لیکن قرآن مجید کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے اس موقع پر مناسب سمجھا گیا ہے کہ واجب الوجود ہستی کے وجود کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں ان کے عقیدہ کی بھی مختصر الفاظ میں تردید کر دی جائے تا کہ اس بحث میں آگے بڑھنے کے بعد ہر شخص آسانی کے ساتھ یہ فیصلہ کر سکے کہ کائنات کو وجود میں لانا اور اس کو برقرار رکھنا صرف اسی واجب الوجود ہستی ہی کا کام ہے۔ کسی دوسری طاقت کا نہیں جو یکتا اور صرف یکتا ہے۔

ملحدین کی اقسام

ملحدین (مادہ پرست) کی دو اقسام ہیں:

۱) پہلے گروہ کا خیال ہے کہ مادہ قدیم ہے۔ یعنی وہ اجزاء یا عناصر یا اشیاء جن سے دنیا بنی ہے، ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مادہ ''یعنی وہ ذرات دقیقہ بسیط جن سے دنیا بنی ہے۔ مختلف قسم کے ذرات ہیں جو ہمیشہ فضا میں حرکت کرتے رہتے ہیں اور جب کبھی وہ آپس میں ٹکراتے ہیں، یعنی ذرات کے بعض اجزاء بعض دوسرے اجزاء سے مل جاتے ہیں تو ان کے اتصال سے ایک جسم بن جاتا ہے۔ اور اسی قسم کے متواتر تصادمات سے دنیا وجود پذیر ہوئی۔ یہ خیال قدیم حکماء کا ہے۔''

جدید حکماء کا خیال

انہوں نے اس خیال میں تھوڑی سی اصلاح یا جدت یہ کی ہے کہ مادہ اجزائے دقیق و بسیط یا ذرات کو قرار نہیں دیا بلکہ ان بخارات یا بھاپ کو مانا ہے جو قدیم وازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ قائم بالذات ہیں اور فضا میں گشت

لگاتے رہتے ہیں اور جب کبھی آپس میں ٹکراتے ہیں تو ان کے اتصال سے اجسام وجود پذیر ہو جاتے ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ

دوسرا گروہ جو مادہ کو قدیم ازلی تو مانتا ہے لیکن اس کو بے حس وحرکت یا بے شعور شے قرار دیتا ہے۔ یعنی اس بات کا قائل ہے کہ مادہ خود بخود کچھ نہیں کر سکتا۔ البتہ اثر قبول کرتا ہے اور اللہ نے اسے ترکیب وترتیب دے کر دنیا کو پیدا کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ اور مادہ دونوں قدیم ہیں لیکن ان میں سے ایک یعنی اللہ مؤثر یا علت ہے اور دوسرا یعنی مادہ متاثر اور معلول ہے۔[31]

وجود باری تعالیٰ پر ملحدین کا اعتراض

اللہ کا وجود اگر تسلیم کیا جائے تو ہم پوچھتے ہیں کہ ایک واقعہ جو آج پیش آیا:

۱) اس کی علت قدیم ہوگی یا حادث؟

۲) اگر قدیم کہیں تو لازم آئے گا کہ اس واقعہ کو بھی قدیم اور ازلی مانا جائے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱) علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے۔

۲) اگر معلول حادث ہو تو۔

۳) علت بھی حادث ہوگی۔

۴) پھر اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہوگی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

۱) اگر یہ سلسلہ کسی ایسی علت پر جا کر ختم ہو جو قدیم اور ازلی ہے۔

۲) تو تمام سلسلہ کا درجہ بدرجہ قدیم ہونا لازم آئے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

۱) علت العلل معلول بھی قدیم ہوگا۔

۲) تو اس کا پہلا معلول بھی قدیم ہوگا۔

۳) جب پہلا معلول قدیم ہے۔

۴) تو اس کا دوسرا معلول بھی قدیم ہوگا۔

اگر یہ سلسلہ کسی قدیم اور ازلی علت پر ختم نہیں ہوتا بلکہ الیٰ غیر النہایۃ چلا جاتا ہے تو اللہ کا وجود کہاں باقی

رہتا ہے؟ سابق ملحدین کے اوپر بہت سے قوی اعتراضات ہیں لیکن ہم کو ان سوئے ہوئے فتنوں کے جگانے کی ضرورت نہیں۔ یورپ کے ملحدین آج کل اللہ کے وجود پر جو اعتراضات کر رہے ہیں جس کی بنا پر ہمارے ملک میں مذہب کی طرف سے بے دلی پھیلتی جاتی ہے ہم کو صرف اعتراضات کا نقل کرنا اور ان کا جواب دینا مقصود ہے۔ سب سے پہلے ملحدین کے اعتراضات پیش کر رہے ہیں اور آخر میں متکلمین اسلام اور قرآن کریم سے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔

مادیین

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ کا منکر کہا جاتا ہے، وہ مادیین ہیں لیکن درحقیقت ان لوگوں کا یہ دعویٰ نہیں کہ اللہ نہیں ہے بلکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ وہ ہماری تحقیقات کے دائرہ سے باہر ہے کیونکہ ان کا دائرہ علم مادہ تک محدود ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اللہ مادی نہیں۔

پروفیسر لیٹر کے بقول: مادی مذہب اپنے آپ کو ''عقل اول'' کی بحث سے بالکل الگ رکھتا ہے کیونکہ اس کو اس کے متعلق کسی قسم کا علم نہیں۔ ہم حکمت الٰہی کے نہ منکر ہیں نہ قائل۔ ہمارا کام نفی و اثبات دونوں سے الگ رہنا ہے۔

مادیین کیوں اللہ کے قائل نہیں؟

اس گروہ میں سے بعض ترقی کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے اقرار انکار کے دونوں پہلوؤں میں سے انکار کا پہلو زیادہ قوی ہے وہ کہتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم کو یہ طے کرنا چاہیے کہ کسی شے کے انکار یا اقرار اثبات یا نفی کے اصول وادلہ کیا ہیں؟

فلسفہ حال نے تحقیقات علمیہ کا سب سے پہلا اصول جو قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ جب تک کسی شے کے وجود کی قطعی شہادت موجود نہ ہو ہم کو اس کا وجود تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔

کانٹ اور بیکن نے اپنے فلسفہ کا سنگ بنیاد اسی مسئلہ کو قرار دیا اور اسی مسئلہ کی بدولت ارسطو کے ظنی فلسفہ کے تمام ارکان متزلزل ہو کر قطعیات اور یقینیات کی بنیاد قائم ہوئی۔

روزمرہ کے تجربہ میں ہم اسی اصول کے پابند ہیں۔ فرض کرو ایک شے ہے جس کے نہ وجود کی شہادت ہے نہ عدم کی تو ہمارا علم اس کی نسبت کس قسم کا ہوتا ہے؟ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس شے کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے کہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے یہ شے موجود نہیں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دنیا کے کسی حصہ میں ایسے آدمی موجود ہوں جن کے دو سر ہوں۔ ممکن ہے کہ ایسے جانور موجود ہوں جو صورتاً آدمی ہوں، ممکن ہے کہ ایسے دریا ہوں جن میں مچھلیوں

کے بجائے آدمی رہتے ہوں لیکن ہم ان چیزوں کی نفی کا یقین رکھتے ہیں۔ کیوں؟ اس لیے کہ ان کے وجود کی کوئی شہادت موجود نہیں۔ اس اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ کے ثبوت وعدم ثبوت دونوں سے کسی پر اگر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو یقین کا رجحان اسی طرف ہوگا کہ اللہ موجود نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کو اللہ کسی نفی پر کس دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ثبوت کے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں۔ ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ:

۱) اگر اللہ کا وجود نہ ہو تو

۲) سلسلہ غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا۔

۳) لیکن غیر متناہی کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔

اب جو کچھ شبہ باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ محض بخت واتفاق سے ایسی ایسی عجیب وغریب مخلوقات جو سرتاپا حکمت اور صنعت سے بھری ہوئی ہیں کیونکر پیدا ہو سکتی ہیں؟ اسی سوال کو مذہب نے نہایت مؤثر الفاظ میں ادا کیا ہے اور یہ سمجھایا ہے کہ اللہ کا وجود اس سوال کا لازمی جواب ہے۔

مادہ یا ہیولیٰ فلسفہ کی ایک اصطلاح ہے۔ اسے انگریزی میں Matter کہتے ہیں۔ اس کے کئی مفہوم ہیں۔ عام طور پر اس کے معنی ہیں جس کے وجود کا امکان ہے۔ جو حقیقتاً موجود نہیں (بے صورت ہے) لیکن صفات کے حصول پر کوئی شے بن سکتا ہے۔ چونکہ تصور یہ ہے کہ ممکن حقیقت بن سکتا ہے تو کچھ مدارج طے کرنے کے بعد اس دور کا تصور بھی کیا جا سکتا ہے کہ نشوونما کی ایک اعلیٰ صورت کے لیے ایک کم تر درجہ کی صورت بطور مواد کے کام دے سکتی ہے۔

یونانی فلاسفہ کے نزدیک مادہ کے قدیم تصورات

طالیس ملطی کے نزدیک تمام اشیاء کی اصل ''پانی'' ہے۔ تمام اشیاء پانی سے بنی ہوئی ہیں۔ انکسیمنڈر کے نزدیک تمام اشیاء کا آغاز لامحدود مادہ سے ہوا۔ تمام اشیاء اس مادہ سے ابھرتی اور تباہ ہو کر پھر ساتھ مل جاتی ہیں۔ مادہ کی ماہیت کی بابت اس نے کچھ نہیں کہا البتہ اس کے نزدیک مادہ لامحدود اور ناقابل فنا ہے۔ انکسمینز کہتا ہے۔ ابتدائی مادہ ''ہوا'' ہے، پارمینڈیز ''روح'' اور ''مادہ'' میں کوئی امتیاز قائم نہیں کرتا۔ وہ جس وجود کا ذکر کرتا ہے وہ نہ روح ہے، نہ مادہ، نہ جسم ہے اور نہ جان۔ بس ایک وجود ہے۔ گورگیاس تو سرے سے وجود ہی کا انکار کر دیتا ہے۔ ہیراقلیتوس کے نزدیک ابتدائی مادہ نہ پانی ہے اور نہ ہوا بلکہ ''آگ'' ہے جو غیر مخلوق اور ازلی وابدی ہے۔ فیثا غورثی نظریہ واحد ''اعداد'' جو ہر کو ناقابل فنا تغیر کہتا ہے۔ البتہ مادی اجسام کو قابل تغیر سمجھتا ہے۔ انکساغورس کے نزدیک مادہ محض ایک عنصر ہے۔ ان ابتدائی عناصر کی مقدار یہی ہے جو پہلے تھی اور وہی رہے گی۔ اس میں نہ اضافہ

ہوسکتا ہے اور نہ ہی کی واقع ہوسکتی ہے۔ ان کی ماہیت بھی نا قابل تغیر ہے۔ دیو جانس وحدیتی مادیت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ''ہوا'' ہی تمام اشیاء کا ضمیر ہے۔ اسی طرح آرکیلاس بھی ''ہوا'' کو جوہر اصل مانتا ہے۔ دیمقراطیس جوہر اصلی کو لامحدود اور لاتعداد چھوٹے ذرات میں منقسم خیال کرتا ہے۔ یہ ذرات ان کے نزدیک نا قابل تقسیم ہیں۔ اصلی اور نا قابل فنا ہیں۔ افلاطون تصورات کو ابدی اور نا قابل تغیر سمجھتا ہے۔ ان کے مظاہر یعنی اشیاء کو تغیر پذیر اور فانی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک کامل وجود کا تصور پایا جاتا ہے۔ اشیاء کے دیگر عناصر کی ماہیت وہی ہوگی جو حسی مدرکات کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عناصر لازمی طور پر لامحدود اور لاموجود ہیں۔ لامعلوم اور لااثبات ہوگی۔ یہ افلاطونی مادہ کی تعریفات ہیں۔ یہ مادہ خود کوئی صورت نہیں رکھتا لیکن مظاہر کی تمام تغیر پذیر صورتوں کا محل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے۔ سب چیزوں کا مکان فراہم کرتا ہے۔ فکر اور ادراک سے یہ معلوم نہیں ہوسکتا۔ اگر مظاہر ہستی میں عدم اور وجود ملے جلے پائے جاتے ہیں اور وجود تصور کا مرہون منت ہے تو لامحالہ دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مترادف ہے۔ افلاطونی مادہ مکان کے اندر نہیں پایا جاتا بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ اشیاء اس میں سے بنتی ہیں بلکہ یہ کہتا ہے کہ اشیاء اس میں پیدا ہوتی ہیں۔ اشیاء اس وقت بنتی ہیں جب مکان کے کچھ حصے عناصر اربعہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان کی کثیف صورت ہے۔

ارسطو تصورات کو اشیاء سے الگ موجودات تسلیم نہیں کرتا یا دوسرے لفظوں میں وہ صورت کو مادہ سے الگ مستقل وجود نہیں سمجھتا۔ مادے کے بغیر کوئی صورت نہیں ہوسکتی۔ مادہ بغیر ضرورت کے نہیں ہوسکتا۔ مظاہر صور کے محض سائے یا عکس نہیں ہیں البتہ مادہ کو حقیقی وجود صورت سے ملا ہے۔ اس کے نزدیک صورت سے مراد کسی شے کی ایسی خاصیت ہے جو اس نوع کی باقی تمام اشیاء میں پائی جاتی ہو۔ مادے سے شے میں انفرادیت پیدا ہوتی ہے۔ مادہ مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس کی پہلی صورت کسی اور صورت میں نہیں بدل سکتی۔ مادہ اور صورت دونوں پیدا ہوتے ہیں اور نہ فنا ہوتے ہیں۔ ارسطو مادے کو مبداء مکان اور صورت کو مبداء واقعیت کہتا ہے۔

ارسطو کے برعکس نو افلاطونیوں کے نزدیک مادہ کا امکان میں بھی وجود نہیں ہے۔ مادہ کا کوئی وجود ہے ہی نہیں۔ اس لیے نہ کوئی مادی علت ہے اور نہ مادہ کی تخلیق کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یونانیوں کے نزدیک مادہ کے حیات

یونانیوں کے فلاسفہ طالیس (Thales) کے نزدیک انڈہ عضویہ (Living organism) سمندر میں ایک گیلے کیچڑ سے پرورش پاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ طالیس چونکہ بہت زیادہ سفر کرتا رہا ہے۔ اس کی زندگی کا زیادہ حصہ سمندر میں گزرا۔ اس نے سمندر کے بہت سے جانور دیکھے اس لیے اس کے ذہن میں یہ بات

آئی کہ تمام اشیاء ''پانی'' سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے نزدیک اس سمندری کیچڑ پر حرارت اثر انداز ہوتی ہے جس سے جاندار زندہ مادہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انکسیمنڈر نے کہا کہ جاندار مادہ سمندر کے پانی سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس مدت میں کئی تبدیلیاں رونما ہوتی ہے۔

ایکسوفین (Xehophene)

اس نے ان مندرجہ بالا نظریات کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا کہ جاندار مادہ نمی اور پانی ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ بعض یونانی فلاسفہ کے نزدیک جاندار مادہ خود بخود پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ عام زندگی میں ہم اکثر دیکھتے ہیں۔ انکساغورس نے کہا کہ جاندار مادہ کی تباہی و تخلیق دونوں ناممکن ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ حیوانات اور انسان سب کے سب مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔

دیمقراطیس

دیمقراطیس بھی انکسیمنڈر کی طرح اس خیال کا حامی تھا کہ تمام جاندار اشیاء ''پانی'' سے پیدا ہوتی ہیں۔ حیوانات کو حاصل مدارج سے گزرنا پڑتا ہے۔ وہ ان مدارج سے گزرے بغیر موجودہ صورت تک نہیں پہنچ سکتے۔ دیمقراطیس وہی آدمی ہے جس نے ایٹم کا ذکر بھی کیا تھا۔

ارسطو

اس کے نظریات اس سلسلے میں اپنے معاصرین سے مختلف ہیں۔ اس کے نزدیک جانور نہ صرف دوسرے جانوروں سے پیدا ہوتے ہیں۔ کچھ وہ اس امر پر بھی اصرار کرتا تھا کہ جاندار اشیاء یا مادہ ہمیشہ بے جان مادہ سے ہی ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ مٹی سے پودے پیدا ہوتے ہیں۔ پانی سے جانور پیدا ہوتے ہیں۔ ہوا سے زمینی عضویئے پیدا ہوتے ہیں اور آگ سے سورج، چاند اور ستارے بنتے ہیں۔ گویا اس نے صرف پانی یا صرف مٹی کی بجائے چار اشیاء یعنی مٹی، پانی، آگ اور ہوا کو تخلیق کی بنیاد سمجھا۔ گویا اس نے ایک نئی راہ نکالی۔ ارسطو نے اس سلسلے میں مزید یہ کہا کہ جاندار اشیاء میں سے اکثر ایسی بھی ہیں جو خود بخود پیدا ہوسکتی ہیں۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کچھ پودے بلکہ کچھ حیوانات کا اس سلسلے میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک عام کیڑے، پتنگے، بھڑ یا شہد خشک لکڑی گوشت اور چینی کے خراب ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک مچھر، مکھی وغیرہ کنوؤں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو نے کہا کہ صرف یہی نہیں بلکہ ان سے بڑے جانور بھی ان اشیاء سے اس طرح پیدا ہوسکتے ہیں۔ کیکڑوں اور مینڈکوں کے بارے میں یہ خیال تھا

کہ یہ بھی سمندروں اور دریاؤں کے مرطوب کیچڑ سے پیدا ہوتے ہیں۔

ارسطو اپنے دور کا سب سے بڑا فلاسفر اور عالم مانا جاتا ہے۔ آنے والی صدیوں میں اس کا اثر غالب رہا ہے۔

باسیلیس

باسیلیس نے کہا کہ جس طرح قدیم زمانے میں ابتداء میں زمین نے خود بخود اللہ کے حکم سے گھاس اور پودے پیدا کئے تھے، اسی طرح آج بھی اللہ کی یہی قوت وقدرت یہ کام سرانجام دے رہی ہے۔ چنانچہ آج بھی کوئی چاہے تو گھاس کے کیڑے مٹی سے پیدا کئے جاسکتے ہیں۔

سینٹ آگسٹائن

سینٹ آگسٹائن نے اس امر کی تائید کی ہے کہ جاندار اشیاء یا مادہ خود بخود پیدا ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے عیسائیت کے قوانین کی مکمل تائید کی ہے۔ اس نے جاندار مادے کی پیدائش کو حکم الٰہی کا تابع بتایا کہ وہ جس طرح چاہے اس امر کو سرانجام دے سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ میں ارسطو کے اکثر نظریات کو تسلیم کر لیا گیا تھا، لیکن دوسری طرف عیسائیت کے فروغ نے علوم وفنون کے دروازے بند کر دیئے، ہر ذی علم پر کفر والحاد کی تہمتیں لگنے لگیں اور خود بخود پیدائش کا نظریہ عام ہوتا چلا گیا اور کوئی اس کے خلاف بات کرنے کو تیار نہ تھا۔ بڑے بڑے علماء اور فلاسفہ نے یہ گواہی دی کہ ہم نے بطخوں اور راج ہنسوں کو سمندر کے گھونگھوں سے نکلتے دیکھا ہے۔ سمندروں کے گھونگے، درختوں کے پھلوں سے معرض وجود میں آئے ہیں۔ اسی طرح پرندے اور دوسری اشیاء بھی درختوں سے پیدا ہوسکتی تھیں۔ اس قسم کے نظریات کے فروغ میں کارڈینل پیٹوڈوامیانی کا بڑا ہاتھ تھا۔

الیگزنڈر نیکم

الیگزنڈر نیکم نے بھی اس نظریے کی تائید کی ہے اور کہا کہ پرندے Fir Trees سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ نظریہ بہت تقویت پاتا گیا اور یہاں تک کہ روزوں کے دنوں میں ان بطخوں کا کھانا شروع کر دیا گیا۔ بعدازاں پوپ انوسینٹ (Innocent) سوم نے اس کو ممنوع قرار دیا۔

بہت عجیب بات ہے کہ اس قسم کے نظریات سترہویں صدی عیسوی تک مروج رہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی کی ابتداء میں بھی یہ نظریات مسلّم سمجھے جاتے تھے۔ لوگوں نے اس قسم کے خیالات کو بڑی شدومد سے بیان کرنا شروع کر دیا، لیکن یہ غلط فہمی ایک خاص وجہ سے پیدا ہوئی اور وہ یہ ہے کہ سمندر میں ایک قسم کی بطخیں ہوتی ہیں جو

اکثر چٹانوں کے قریب رہتی ہیں۔ بعض اوقات کشتیوں کے مناروں کے ساتھ رہتی ہیں۔ خصوصاً اگر کوئی ساحلی درخت سمندر میں آ گرے تو یہ جانور اس کے آس پاس بسیرا کرتے ہیں۔ ان پرندوں کے گھونسلے گھونگھوں سے مشابہ ہوتے ہیں۔ اسکاٹ لینڈ، آئرلینڈ اور قریبی جزیروں کے شمالی علاقوں میں اس قسم کی بطخیں پائی جاتی ہیں۔ یہ سلسلے اس وقت ہوتے ہیں جب قطب شمالی سے بطخیں اُدھر آتی ہیں۔ ایک اور الجھن یہ پیدا ہوتی ہے کہ درختوں کے ساتھ بکرے (Cambs) لگتے ہیں۔ کئی لوگوں نے ان کے بارے میں کہانیاں سنی ہیں کہ ایک درخت جس پر خربوزے کی طرح کا پھل لگتا ہے اور اس کے ساتھ بکرا بھی لگتا ہے۔ لوگ اسے درخت سے اتار کر کھاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے جو سیاحت کا شوق رکھتے تھے اور کئی علاقوں میں گھومے پھرے ہیں، اس امر کی تصدیق کی ہے۔

مشہور ماہر طب وان ہیلمنٹ (Van Helment) نے بھی اس امر کی تصدیق کی اور کہا کہ آٹے سے چوہیا پیدا ہوسکتی ہے۔ اس نے کہا کہ ایک گز قمیض اگر ایک برتن میں رکھ دی جائے جس میں آٹا بھی ہو تو دو دن کے بعد جب خمیر ختم ہو جائے گی تو قمیض کے جراثیم اور آٹے کے جراثیم مل کر ایک چوہیا کو جنم دیں گے۔ وان ہیلمنٹ یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ایسی چوہیا بالکل دوسری چوہیوں سے مشابہ نہیں۔

ولیم ہاروے جس نے دوران خون کا اہم معاملہ دریافت کیا وہ بھی خود بخود پیدائش کا قائل تھا۔ اگرچہ اس کا ایک فقرہ جو درج ذیل ہے بہت مشہور ہوا: "All living from the Egg" (Omine Vivumine Bove) اس نے لفظ خاص وسیع مفہوم میں استعمال کیا۔ وہ خود بخود پیدائش کا قائل ہوا لیکن اس سلسلے میں سینٹ آگسٹائن کا نظریہ کہ بحکم الٰہی ایسا ممکن ہے۔ وقت کے بڑے بڑے علماء نے تسلیم کر لیا۔ ڈیکارٹ نے بھی خود بخود پیدائش کا نظریہ تسلیم کر لیا اور کہا کہ واقعی بے جان مادے سے جاندار مادہ پیدا ہوسکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک مرطوب زمین پر دھوپ کسی شے میں سڑاند پیدا کر دے تو ایسا ممکن ہے۔ اس کا یقین تھا کہ بعض جانور مثلاً کیڑے، مکھیاں اور بعض دیگر حشرات الارض اس طریقے سے پیدا ہوسکتے ہیں۔

نیوٹن اگرچہ حیاتیات سے دلچسپی نہ رکھتا تھا لیکن وہ پھر بھی جاندار مادے کی بے جان مادے سے تخلیق کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ پودوں کی پیدائش میں دمدار سیاروں کی دم کو بڑا دخل ہوتا ہے۔

لیکن فرانسیسکو ریڈی (۱۶۲۶ء) نے مندرجہ بالا نظریات کو غلط بتایا اور تجربات سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اسی زمانے میں لیون ہک (Lewen Hock) نے ایک نئے زاویہ نگاہ سے اس شے پر روشنی ڈالی اور اس نے خردبین سے پانی کو دیکھا اور کہا کہ اس میں لاکھوں جاندار اشیاء ہیں جو بغیر خوردبین کے نظر نہیں آسکتیں اور اسی نے لائل سوسائٹی کو بھیجی ہوئی چیز پر روشنی ڈالی اور اس نے خردبین سے پانی کو دیکھا اور خط میں لکھا ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے جراثیم بارش کے پانی میں بھی پائے جاتے ہیں اور اس نے کہا کہ تمام تخمیر ان ہی کے سبب سے ہوتی ہے اور خراب گوشت اور پھٹے ہوئے دودھ میں یہی جراثیم پائے جاتے ہیں۔ بہر حال اسلام کا نظریہ یہی

ہے کہ ہر شے کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور ہر چیز فانی ہے سوائے اس ذات اقدس باری تعالیٰ کے کوئی چیز ازلی وابدی نہیں ہوسکتی۔ مادے سے اشیاء خود بخود پیدا نہیں ہوتیں اور نہ ہوسکتی ہیں۔[32]

اللہ نے تمام مخلوقات کو مادہ کے بغیر عدم سے وجود عطا کیا ہے دلیل: هل آیت علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیاء شیاء مذکورا. قرآن کریم میں اللہ نے تخلیق کائنات کے لئے بدیع، فاطر اور خالق کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں جس سے مادہ کے قدیم ہونے کی تردید ہوجاتی ہے۔

مادہ کے قدیم ہونے کا رد۔ اللہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں

مادہ پرستوں میں سے بعض مادہ ہی کو کائنات کے وجود کا سبب قرار دیتے ہیں اور بعض اللہ اور مادہ کو قدیم مان کر اللہ کو علت اور مادہ کو معلول قرار دیتے ہیں۔ ''علت تامہ'' کے تحت اللہ کو مجبور اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے۔ مادہ پرست گروہ کے یہ خیالات کسی طرح معقول وصحیح نہیں ہیں اور مادہ ہرگز قدیم و ازلی نہیں ہے، صرف اس واجب الوجود ہستی کا وجود ہی قدیم وازلی ہے جو تمام صفات کمال کا جامع اور کائنات کا یکتا و یگانہ خالق ہے۔

مادہ پرست کہتے ہیں کہ مادہ یعنی ذرات یا بخارات عرصہ دراز تک ایک حالت میں پڑے رہے اور پھر انہوں نے متصادم ہوکر مختلف شکلیں اختیار کیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ جب مادہ کے اجزاء ذرات یا بخارات میں اتنی کثافت موجود تھی کہ ان سے زمین تیار ہوسکتی تھی، اتنی حرارت تھی کہ ان سے آگ پیدا ہوسکتی تھی تو وہ پھر مدت دراز تک بیکار کیوں پڑے رہے اور باہم متصادم ہوکر اجسام کو پیدا کیوں نہیں کیا؟ واقعہ یہ ہے کہ اللہ نے ذرات یا بخارات کو پیدا کیا، ان سے عناصر بنائے اور پھر دنیا کو شرف وجود عطا کیا۔

اس میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں وہ یا تو اجسام ہیں یا ارواح ہیں، ان کے سوا تیسری اور کوئی شے نہیں ہے۔ پھر اجسام کی دو اقسام ہیں: ایک بسیط یعنی وہ اجسام جو کسی شے سے مرکب نہ ہوں۔ مثلاً آب و خاک وغیرہ اور دوسرے مرکب یعنی وہ اجسام جو کئی بسیط اجسام سے مرکب ہوں۔ موالید ثلاثہ یعنی نباتات، جمادات اور حیوانات مرکبات میں داخل ہیں۔ اور چونکہ یہ بذات خود قائم ہیں اس لیے جوہر ہیں اور جو اشیاء ان موالید ثلاثہ بالذات کے تابع ہیں وہ تمام کی تمام اعراض یعنی غیر قائم بالذات ہیں۔ مثلاً رنگ دار حروف کے اجسام قائم بالذات کپڑے اور کاغذ کے وسیلہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں یا حرکت وسکون کہ ذی روح جسم سے وابستہ ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں ان کی دو اقسام ہیں:

۱) جواہر: ایسی اشیاء جو قائم بالذات ہوں۔

۲) اعراض: ایسی اشیاء جو غیر قائم بالذات ہوں۔

حکماء کا اصول

حکماء نے اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی قائم بالذات شے یعنی جوہر عرض سے خالی نہیں ہوتا اور یہ مسئلہ بھی مسلمہ ہے کہ اعراض حادث ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود قدیم نہیں ہے بلکہ حادث مثلاً اعراض حرکت و سکون جن کا تعلق اجسام ذی روح سے ہے، کہ وہ نہ تو ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کسی جسم سے بیک وقت جدا ہو سکتے ہیں۔ یعنی ذی روح جسم یا تو متحرک ہوگا یا ساکن ۔ یہ امر محال اور ناممکن ہے کہ متحرک بھی نہ ہو اور ساکن بھی نہ ہو اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہو اور ساکن بھی ہو۔ اس لیے کہ حرکت سکون کے خلاف ہے اور سکون حرکت کے خلاف اور دو مخالف اشیاء کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ:

جسم متحرک ہوگا تو ساکن نہ ہوگا اور ساکن ہوگا تو متحرک نہ ہوگا۔ متحرک ہونے کے بعد سکون ہوگا یا سکون کے بعد متحرک ہوگا۔ (یعنی ایک عرض کے معدوم ہونے پر دوسرا عرض پیدا ہوگا، کوئی مقدم ہوگا اور کوئی مؤخر، یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا۔) کبھی جسم متحرک ہوگا اور کبھی ساکن ، ہر حرکت کے بعد سکون اور ہر سکون کے بعد حرکت لازمی ہوگی۔

قاعدہ ہے کہ:

ہر معدوم ہونے والی شے حادث ہے اور اعراض معدوم ہوتے ہیں، اس لیے اعراض حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

اعراض حادث ہیں۔ جواہر اعراض سے خالی نہیں ہوتے۔ اس لیے جواہر بھی حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

جواہر حادث ہیں۔ تمام اجسام وارواح جواہر ہیں۔ لہٰذا تمام اجسام وارواح حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

قدیم کا معدوم ہونا محال ہے۔ حادث اشیاء معدوم ہوتی ہیں۔ لہٰذا اجسام وارواح حادث ہیں۔

اس تمام بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ: اجسام وارواح قدیم نہیں ہیں۔ صرف ان کی خالق، اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم اور ازلی ہے۔

قائلین مادہ کا نظریہ ہے کہ:

۱) مادہ جس سے دنیا بنی ہے، ضائع اور معدوم نہیں ہوتا۔

۲) مادہ کے اندر جس قدر قوت اس وقت پائی جاتی ہے، وہ قوت ہر حال میں اس کے اندر باقی رہتی ہے۔ کبھی فنا نہیں ہوتی۔

۳) اگر یہ قوت فنا ہو جائے تو پھر دنیا میں کسی علم وعمل کا اعتبار باقی نہ رہے گا۔
۴) ماہ البتہ صورت بدل لیتا ہے، وزن نہیں بدلتا۔
۵) لہٰذا اس کے اجزاء میں کمی وبیشی نہیں ہوتی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

۱) جو مادہ اس وقت موجود ہے۔
۲) نہ تو اس کی قوت میں کمی ہوتی ہے اور نہ کوئی قوت اس کو فنا کر سکتی ہے۔ یعنی وہ ہمیشہ رہے گا۔
۳) تو ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود بھی ہو اور کسی قوت نے اس کو پیدا نہ کیا ہو۔

قدامت عالم یا قدامت مادہ کے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے چند نتائج تسلیم کرنے پڑیں گے یعنی یہ کہ:

۱) انسان کی قوت سے بالاتر کوئی اور قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔
۲) انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے۔
۳) مادہ کی اصل ہیئت اور ترکیب ہم کو معلوم ہے۔

ان باتوں کو قدامت مادہ کے دعوے میں ہم کو اس لیے تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر انسانی قوت سے بڑھ کر کوئی اور قوت موجود ہو گی تو ہم مادہ کے فنا پذیر ہونے کا قطعی حکم کہنا کہ مادہ کے ذرات نہ گھٹتے ہیں اور نہ بڑھتے ہیں، صرف انسانی طاقت کے تجربہ پر موقوف ہے۔ یعنی ہم نے یہ بات صرف اس طاقت کا تجربہ کرنے سے تسلیم کی ہے جو ہمارے اندر پائی جاتی ہے اور پھر جب یہ مان لیا گیا ہے کہ ہماری قوت سے بڑھ کر اور کوئی قوت موجود نہیں ہے اور ہمارا علم مادہ کے مقابلہ میں قطعی اور یقینی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہمارا علم درجہ کمال کو پہنچ گیا ہے اور ہم مادہ کی اصلیت سے اچھی طرح واقف ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مادہ کے ضائع یا معدوم ہونے کے کیا معنی ہیں۔ قدامت مادہ کے ساتھ ہم نے جن باتوں کو تسلیم کیا ہے اور جن کے تسلیم کیے بغیر مادہ کی قدامت ثابت نہیں ہوتی ہے، کی نسبت اب ہم تشریح کے ساتھ بتاتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں قابل تسلیم نہیں ہیں۔

پہلی بات یعنی اس بات کو تسلیم کرنا کہ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔ اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ انسان کا علم گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اور قوت کا تعلق علم سے ہے۔ پس جس طرح انسان کا علم حد کمال کو نہیں پہنچ سکتا ہے، اسی طرح اس کی قوت بھی ناقص ہے۔ پھر تھوڑی دیر کے لیے اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ انسان سے بالاتر کوئی شے نہیں ہے۔ دنیا میں انسانی قوت سب سے زیادہ ہے تب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابتدا میں انسانی قوت ناقص تھی۔ اس لیے زمانہ گذشتہ میں سائنس کے ذریعہ کبھی اس بات کو قرین قیاس نہ سمجھا جاتا تھا کہ پانچ ہزار میل کے فاصلہ پر پانچ منٹ میں خبر پہنچائی جاسکتی ہے یا آوازوں کو ہزاروں میل کے فاصلہ پر پہنچایا جاسکتا ہے۔ مگر آج یہ قوت انسان میں موجود ہے لیکن آج بھی انسان اس قابل نہیں ہوا کہ سیارہ مریخ تک

پیغام رسانی کر سکے۔ لیکن بہت ممکن ہے آئندہ یہ بات ممکن ہو جائے، اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا علم کامل نہیں اور انسانی قوت اب بھی ناقص ہے اور ایسی حالت میں مادہ کی نسبت انسان کا کوئی فیصلہ قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری بات یعنی یہ کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے، اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ علم حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ اگر یہ حواس خمسہ کسی وقت کم یا زیادہ ہو جائیں تو علم احکام میں عظیم انقلاب پیدا ہو جائے گا اور حواس کی کمی یا زیادتی کے مالک انسان دوسروں کے معتقدات اور تجربات کو واہیات اور دور از عقل و قیاس قرار دیں گے۔

حواس خمسہ

حواس خمسہ کے اندر ہزاروں پردے اس قسم کے ہیں کہ لائق سے لائق آدمی بھی اپنے علمی دعوے بیسیوں شرائط اور تامل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ خود حکیم اسپنسر نے جو مادہ کو قدیم بتاتا ہے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق نہیں ہے اور انسانی علم کی رو سے کسی بات کا قطعی فیصلہ کرنا محال ہے۔

تیسری بات یعنی یہ کہ ہم کو مادہ کی اصلی ماہیت اور ترکیب معلوم ہے، اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ جب مذکورہ بالا دلائل سے یہ ثابت ہو گیا کہ ہمارا علم ابھی بہت کم ہے تو انسانی قوت مادہ کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جہاں تک اہل سائنس نے انسانی قوت کا تجربہ کیا وہاں تک باعتبار اشیاء محسوس کے مادہ کے مقدار میں کمی یا زیادتی محسوس نہیں کر سکتی اور جب انسانی علم و قوت کی یہ کیفیت ہے تو انسان کا یہ کہنا کہ مادہ کی بابت ہم کو سب معلوم ہے بالکل غلط اور لغو ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ میں کمی و بیشی نہ ہونے کا دعویٰ یا اس کا قدیم ہونا علم قطعی کی حیثیت نہیں رکھتا اور یہ بات کسی طرح قابل تسلیم نہیں۔ ہاں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جہاں تک انسانی قوت اور علم سے تجربہ کیا گیا ہے مادہ بلاشبہ فنا نہیں ہوتا اور نہ تصادم سے فنا کو قبول کرتا ہے بلکہ ایک اور قوت ہے جو مادہ کو پیدا کرنے، ترکیب و ترتیب دینے اور فنا کرنے پر قادر ہے اور وہی واجب الوجود ہستی ہے جس کو ''اللہ'' کہا جاتا ہے۔

حکماء قدیم ذرات کو مادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء جدید بخارات کو مادہ کہتے ہیں۔ پھر بعض حکماء کا خیال یہ ہے کہ جو اشیاء ہم کو نظر آتی ہیں یا جن کو ہم حواس خمسہ کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں وہ اشیاء مادی ہیں۔ غرض مادہ ایک ایسی شے ہے جس کا صحیح مفہوم متعین نہیں ہے۔ اس موقع پر صرف ان لوگوں کے خیال کی تردید کی جاتی ہے جو محسوس و مدرک اشیاء کو مادہ یا مادی کہتے ہیں۔

جن اشیاء کا علم احساس یا ادراک ہم کو حواس خمسہ کے ذریعہ ہوتا ہے ان کی اصلی حقیقت ہم کو معلوم نہیں

ہوتی بلکہ اس کی پانچ مختلف کیفیتوں کا ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً سفید شے دیکھنے سے آنکھ اس کی سفیدی کو محسوس کرتی ہے۔ کسی شے کو چھونے سے اس کی نرمی، سختی، صاف یا کھردری وغیرہ کا احساس ہوتا ہے۔ ناک کے ذریعہ کا علم ہوتا ہے کان کے ذریعہ ذہن میں ایک خاص اثر یا ادراک پیدا ہوتا ہے اور زبان کے ذریعہ ذہن کو ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے۔ غرض ان احساسات یا ادراکات سے مادہ میں دو اشیاء نظر آتی ہیں:

۱) مستقل

۲) عارضی

مستقل

مستقل شے وہی مادہ ہے۔

عارضی

عارضی اشیاء رنگ و بو، ذائقہ، نرمی، سختی سے دور اور بہت دور ہے جس کو اصطلاح میں ہیولا کہتے ہیں اور وہ بالکل فرضی شے ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ماخوذ، رسالہ حدوث مادہ)

''اجزائے لایتجزیٰ'' کی تردید

بعض گروہ کہتے ہیں کہ مادہ اس شے کا نام ہے جو نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے اور ان اجزا کو اصطلاح میں اجزائے لایتجزیٰ کہتے ہیں۔ یعنی ایسے اجزاء جن کو اور جزاء میں تقسیم نہ کیا جاسکے یا جن کے اور چھوٹے اجزاء نہ ہوسکیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مادہ میں بے شمار اجزاء ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱) ایک تو یہ ہے کہ بے شمار اجزاء موجود ہیں۔ دوسری، تیسری اور کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو یہ بات عقل صحیح کے خلاف ہے۔ اس لیے بے شمار اجزاء کی تقسیم کے لیے غیر محدود زمانہ کی ضرورت ہوتی ہے اور غیر محدود زمانہ کا ادراک محال و ناممکن ہے۔ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ مادہ کے اجزاء کو برابر تقسیم کرتے چلے جاؤ اور کوئی شے ناقابل تقسیم سامنے نہ آئے اور اگر یہ کہا جائے کہ مادہ کی تقسیم لاتناہی نہیں ہو سکتی بلکہ مادہ کے اجزاء کو چھوٹے حصوں میں تقسیم کرتے وقت ایسے اجزاء آجاتے ہیں جن کی تقسیم کسی قوت بھی ممکن نہیں ہے تو یہ بات بھی خلاف قیاس ہے۔ اس لیے کہ جتنے اجزاء بنائے جائیں گے وہ دو حال سے خالی نہ ہوں گے۔ یا تو ان اجزاء کی سطحیں ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اجزاء کے اندر سطحوں کا پایا جانا ضروری ہے اس لیے کہ اگر سطحیں نہ ہوں گی تو وہ اجزاء نہ ہوں گے۔ کیونکہ متعدد اجزاء کے درمیان امتیاز و فرق کے لیے سطحوں کا وجود ضروری ہے اور سطحیں موجود نہ ہوں گی تو پھر وہ اجزاء نہ ہوں گے کیونکہ اجزاء کے

درمیان فاصلہ کی ضرورت ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ مادہ کے اندر اجزاء لایتجزیٰ نہیں پائے جاسکتے اور ایسے اجزاء سے مادہ ترکیب نہیں پاسکتا اور جب ایسے اجزاء کا وجود نہیں تو مادہ کا وجود کیونکر ممکن ہوسکتا ہے اور کیونکر اس کو قدیم کہا جاسکتا ہے۔

۲) وہ اجسام جن کو ہم کسی جگہ میں موجود پاتے ہیں اور جو متحرک یا ساکن حالت میں ہوتے ہیں ان کی نسبت یہ امر دریافت طلب ہے کہ کیا ان کو ہم چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کرسکتے ہیں یا ان کے اور چھوٹے اجزاء بنانے کی صلاحیت حاصل ہے اور پھر یہ امر دریافت طلب ہے کہ اجزاء یا اجسام کے چھوٹے چھوٹے حصے ہم نے بنائے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک جزو علیحدہ علیحدہ بھی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے اور چھوٹے اجزاء بنائے جاسکیں۔ اگر وہ تجزیہ کی صلاحیت رکھتے ہیں تو پھر اس طرح ان اجزاء کی تقسیم در تقسیم کا سلسلہ جاری رہے گا اور ہر جزو کو مزید اجزاء میں تقسیم کیا جاسکے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ عقل یا تو کسی حد پر جا کر ان اجزاء کے تجزیہ سے عاجز ہوجائے گی یا برابر تجزیہ کرتی رہے گی۔ اگر تجزیہ اور تقسیم کا سلسلہ برابر جاری رہا تو اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہر وہ چھوٹے سے چھوٹا جزو یا جسم جس کو ہم اپنے ہاتھوں یا انگلیوں کی گرفت میں لاسکیں، بے انتہا اجزاء سے مرکب ہے، اس لئے اور اجزاء خواہ کتنے ہی چھوٹے کیوں نہ ہوں چونکہ اپنے اندر بے انتہا اجزاء رکھتے ہیں ان کا حصہ شمار نہیں کیا جاسکتا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس نظر میں یہ اجزاء محدود و محصور ہیں اور اس صورت میں ان کا غیر محدود و غیر محصور تسلیم کرنا باطل ہے۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کسی حد پر جا کر ان اجزاء کی تقسیم سے عاجز ہوجائے یعنی مزید چھوٹے چھوٹے اجزاء یا جسم کا وہ حصہ امتداد کے قابل ہے یا نہیں یعنی ان اجزاء یا اجسام میں وسعت دینے، بڑھانے اور کھینچنے کی صلاحیت و گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر وہ اجزاء یا اجسام امتداد کے قابل ہیں تو عقل کے نزدیک ان میں تقسیم کی صلاحیت موجود ہے اور تقسیم کی صلاحیت موجود ہونے پر پھر تقسیم کا وہی سلسلہ جاری ہوجائے گا جس کا ذکر اوپر ہوا ہے یعنی اجزاء یا اجسام میں غیر محدود و غیر محصور اجزاء کا پایا جانا۔ حالانکہ ہم اس کو باطل کرچکے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ جن اجزاء یا اجسام کی تقسیم ناممکن ہوگئی ہے، ان کے اندر امتداد نہ ہوگا۔ یعنی وہ بڑھانے اور وسعت دینے کے قابل نہ ہوں۔

اس ساری بحث کا نتیجہ نکلا کہ تمام اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں مطلقاً کسی قسم کا امتداد نہیں ہے، لیکن ان کی ایک خاص وضع ہے۔ جیسا کہ ہندسی نقطہ ہوتا ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ہندسی نقطہ وہمی شے ہے اور یہ اجسام موجود اشیاء ہیں۔ اجسام کے یہی وہ اجزاء ہیں جن کا نام ہم نے جواہر فردہ رکھا ہے۔ یعنی وہ اجزاء جن کی تقسیم کسی صورت سے ممکن نہیں ہے اور انہیں اجزاء کے مجموعہ کو مادہ پرست مادہ یا جوہر کہتے ہیں اور یہ خیال ظاہر

کرتے ہیں کہ انہیں اجزاء میں سے بعض بعض دوسرے اجزاء سے مختلف صورتوں اور مختلف طریقوں سے پیوستہ و متصل ہوکر اصلی عناصر پیدا ہوئے ہیں۔

اس بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آکسیجن کا ہر ذرہ مثلاً دو جوہروں سے مرکب ہے اور کسی دوسرے عنصر کا ذرہ تین یا چار جوہروں سے مرکب ہے اور ان مختلف عناصر کے باہم ملنے سے مرکبات پیدا ہوتے ہیں۔

اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ جواہر فردہ میں غیر محدود اجزاء نہیں پائے جاسکتے اور نہ اس میں امتداد پایا جاتا ہے۔

۱) وہ ایک وجودی شے ہے۔

۲) اور ایک خاص وزن رکھتی ہے۔

۳) لہٰذا مادہ قدیم اور ازلی نہیں بلکہ حادث ہے۔

۴) اس لیے کہ ہر وہ شے جو وضع معین رکھتی ہو، عقل کے نزدیک اس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز و ممکن ہے۔

۵) اور اس انتقال ہی کا نام حرکت ہے۔

پس اگر ہم یہ بات فرض کرلیں کہ جوہر فرد یا مادہ قدیم ہے تو ہم کو یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ جوہر فرد مادہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور

۱) جب ایسا ہونا ممکن ہے تو پھر ازل میں جس کی کوئی ابتداء نہیں ہے، حرکات کا وجود لازم آئے گا۔

۲) اور ازل میں حرکات کا وجود محال و ناممکن ہے۔

۳) اس لیے کہ اس صورت میں جوہر فرد کا ایسی حالت میں غیر محدود حرکات کرنا تسلیم کرنا پڑے گا۔

۴) جبکہ ایسی کسی حرکت کا وجود نہ تھا۔

اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ:

۱) اول میں جوہر فردہ کا وجود ناممکن ہے یعنی جوہر فردہ قدیم نہیں۔

۲) بلکہ عدم سے وجود میں آیا ہے اور حادث ہے۔

۳) اس لیے صرف وہی واجب الوجود ہستی قدیم و ازلی ہے جو تمام صفات کی جامع اور کائنات کی موجد و خالق ہے۔

ثابت ہوا کہ:

۱) دنیا نہ تو خود بخود بن گئی ہے۔
۲) اور نہ مادہ کے اجزاء نے باہم ٹکرا کر دنیا کے سامان کو پیدا کیا ہے۔
۳) بلکہ کائنات کی تمام اشیاء حادث ہیں۔
۴) لہٰذا جن کو ایک واجب الوجود ہستی نے اپنی مشیت اور قدرت سے تخلیق کیا ہے اور وہی خالق و مدبر کائنات ہے۔[33]

مادہ کی حقیقت نامعلوم ہے

پروفیسر اصغر علی روحی نظریہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

محسوسات خارجیہ مادی اشیاء کے مجموعہ کا نام ہے اور مادی اشیاء ہمیں کسی نہ کسی جسم کی صورت میں محسوس ہوتی ہیں اور جسم بجائے خود چند عوارض مثلاً رنگ، شکل، مقدار وغیرہ کی مجموعی ہیئت کا نام ہے، اس امر میں حکماء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ عوارض اجتماعی صورت میں جسم کی حقیقت کو پورا کر دیتے ہیں یا ان کے علاوہ جسم میں کوئی اور چیز بھی ایسی ہے جس کو یہ عوارض اجتماعی صورت میں لاحق ہوتے ہیں اور جس کا نام مادہ ہے۔

حکماء کے ایک فریق کا خیال ہے کہ عوارض کے مجموعہ کے سوا جسم میں کوئی حقیقت نہیں پائی جاتی۔ اس لیے مادہ ان عوارض سے علیحدہ کوئی اور چیز نہیں، مگر حکماء کا ایک دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ عوارض مذکورہ بالا کے سوا جسم میں ایک اور حقیقت بھی شامل ہے جو بذات خود تمام عوارض سے خالی ہے اور اس میں نہ تو اتصال پایا جاتا ہے، نہ انفعال۔ اسی کا نام مادہ ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ عوارض سے خالی جسم کو ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ اس لیے اثبات مادہ کے لیے کسی اور دلیل کی ضرورت ہے، وجود مادہ کے انکار کی صورت میں جسم صرف عوارض کے مجموعہ کا نام ہے اور وجود مادہ کے تسلیم کر لینے پر جسم مادہ اور عوارض سے ایک مرکب حقیقت کا نام ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ہر دو صورت میں ہمیں جسم کی حقیقت کے ادراک کرنے میں سخت دقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے ہم بالیقین نہ تو یہ مان سکتے ہیں کہ عوارض کے علاوہ جسم میں کوئی اور شے مثلاً مادہ نہیں پائی جاتی اور نہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ عوارض سے علاوہ کوئی زائد چیز جسم میں شامل ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہیں۔

حکماء کے ہر دو فریق اپنے اپنے مذہب کے اثبات میں دلائل عقلیہ پیش کرتے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ دلائل قطعیہ کے پیش کرنے سے ہر دو فریق عاجز ہیں۔ اس لیے ہم ہر دو فریق کے دلائل سے قطع نظر کرتے ہیں۔ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ہم کائنات میں مختلف قسم کے اجسام کا ادراک کرتے ہیں، مگر ہم ان کی ماہیت اصلی کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہماری تحقیق کی غایت یہ ہے کہ ہم کسی جسم کو کیمیائی اصول پر اجزاء میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ مگر پھر ان اجزاء میں وہی گفتگو جاری ہوگی جو پہلے مرکب کی صورت میں بالآخر کسی مقام پر پہنچ کر

ہمیں اپنی بے بسی کا اقرار کرنا پڑے گا اور بے ساختہ یہ ماننا پڑے گا:

سبحنک لا علم لنا الا ما علمتنا ط انک انت العلیم الحکیم O

(البقرہ:۳۲۔۳۳)

مادہ کسی چیز کی علت نہیں ہوسکتا

پروفیسر اصغر علی روحی لکھتے ہیں:

اگر ہم مادہ کی حقیقت کو تسلیم کرلیں تو ہمیں اس امر کا تسلیم کرنا ضروری ہو جائے گا کہ مادہ بذات خود کسی چیز کی علت نہیں ہوسکتی کیونکہ علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات میں مستقل طریق پر ثابت وقائم ہو۔ چونکہ عوارض کے بغیر اس کے وجود کا محقق ہونا متصور نہیں، اس لیے وہ اپنی ذات میں مستقل وجود نہیں رکھتا۔ اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ کسی معلول کی علت نہیں بن سکتا اور نہ وہ دونوں عوارض کے خواص وآثار کی قابلیت رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ہم یہ تسلیم کرلیں کہ مادہ میں قوت فعل نہیں پائی جاتی۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مادہ چونکہ عوارض کا محتاج ہے اس لئے کسی شے کی علت نہیں بن سکتا۔[34]

اشیاء کائنات سب کی سب حادث ہیں

ہر ایک ایسی شے حادث کہلاتی ہے جو اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی۔ چونکہ حادث اپنے وجود کے لیے آپ علت نہیں ہوسکتی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کے وجود کی علت کوئی ایسا امر ہو جو اس کے موجود ہونے سے متقدم اور اس کی ذات سے خارج ہو۔ اسباب مناسبہ کی موجودگی پر علت کسی شے کے وجود کا افادہ کرتی ہے۔ اکثر لوگ سبب اور علت میں امتیاز نہیں کیا کرتے اور انہیں اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ علت کسی شے کو عدم سے وجود میں لانے کا کام کرتی ہے اور اسباب عمل علت کے لئے بمنزلہ شرائط کے ہیں۔ یعنی جب تک اسباب مناسبہ موجود نہ ہوں، علت اپنا عمل نہیں کرتی۔ اسی عدم امتیاز کی وجہ سے بعض لوگ اسباب کو علت کی حیثیت سے ملاحظہ کر کے کئی قسم کی غلطیوں میں پڑ جایا کرتے ہیں اور ان اسباب کو ایک قانون قطعی قرار دے لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ ممکن ہے کہ کسی شے کے عدم سے وجود میں آنے کے اسباب مختلف ہوں اور ضروری نہیں کہ علت کسی خاص سلسلہ اسباب میں اپنے عمل کی پابند ہو۔ اس لیے علت کے عمل کو ہم کبھی کسی خاص سلسلہ اسباب میں محدود نہیں کر سکتے۔ مثلاً حرارت کے پیدا کرنے کے لیے مختلف اسباب ہیں۔ ان اسباب میں محدود ہونے پر اگر علت اپنا عمل کرے تو نتیجہ معینہ ظہور پذیر ہوگا، لیکن یہ ممکن ہے کہ اسباب کے مہیا ہو جانے پر بھی نتیجہ بعینہ ظہور میں نہ آئے۔ اس کی وجہ یہ ہے

کہ ایسے موقع پر کوئی سبب خفی نتیجہ معینہ کے ظہور میں لانے سے عاجز ہے۔ بلکہ یہ امر قانون فطرت کی حدود کی نگہداشت پر مبنی ہے جس کو ہم غیر متبدل کہہ چکے ہیں۔ اسی غلط فہمی کے رفع کرنے کے لئے محققین کا یہ جملہ مشہور ہے: ''لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب'' (مشیت الٰہیہ) کے وجود میں شک نہ ہوتا۔

ہماری اس تقریر سے واضح ہوگیا کہ عالم کائنات یعنی ہر شے حادث ہے۔ کیونکہ وہ اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی اس لیے ہم ہر ایک شے کو مخلوق تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ اس کی مدت وجود ہزاروں اور لاکھوں سال ہو، اس لیے اجرام فلکی بھی حادث ہیں اور اس لیے وہ مخلوق ہیں اور چونکہ ہر ایک مخلوق قانون تغیر و انقلاب کے زیر اثر ہونے سے خارج نہیں، اس لیے وہ قدیم نہیں ہوسکتا۔ یا یوں کہو کہ ہر ایک مخلوق شے کے لیے کوئی نہ کوئی ابتدائے زمانی ہے۔ کیونکہ قدیم شے تغیر و انقلاب قبول نہیں کرسکتی اور یہی مطلب ہے۔ آیہ خلق السموات والارض کا۔[35]

ہر ایک حادث فانی ہے

کسی شے کا حادث ہونا، اس امر پر دال ہے کہ اس کے وجود کے لیے دوام و بقا نہیں بلکہ وہ فنا کی طرف مائل ہے۔ فنا سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہر ایک شے کی ہیئت ترکیبیہ قابل فساد ہے اور جب یہ امر عالم کائنات کی ہر ایک شے کے لیے علیحدہ علیحدہ طور پر ثابت ہے تو کل عالم کائنات کا فانی ہونا ایک بدیہی امر ہے اور آیہ کل شی ھالک الاوجہ کا اسی امر کی طرف اشارہ ہے۔[36]

رومی صاحب اس عبارت میں بتاتے ہیں کہ اللہ کی ہستی کے علاوہ تمام موجودات حادث و فانی ہیں۔

سلسلہ کائنات لامتناہی نہیں ہوسکتا۔[37]

جو لوگ عالم کو قدیم مانتے ہیں وہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی کہتے ہیں۔ یعنی ان کا خیال یہ ہے کہ سلسلہ کائنات کی نہ تو کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا یا یوں کہو کہ وہ عالم کو ابدی اور ازلی مانتے ہیں۔ مگر یہ خیال سراسر باطل ہے کیونکہ سلسلہ کائنات قانون سبب و مسبب سے وابستہ ہے۔ ہم کسی حادثہ یا واقعہ کا بلا سبب ظہور میں آنا تسلیم نہیں کرسکتے اور نہ فطرت انسانی اس بات کو تسلیم کرسکتی ہے کہ سلسلہ اسباب اوپر کی طرف اتنا دور چلا جائے کہ کہیں کسی ایسے سبب پر اس کا خاتمہ نہ ہو جو تمام اسباب کا سبب اولین کہلا سکے۔ ذرا غور کرو تمہاری فطرت خود بخود یہ شہادت دے گی کہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی تسلیم کرنا ایک عجیب گورکھ دھندا ہے جس کا کوئی مفہوم محصل ذہن میں نہیں آسکتا۔ کوئی ایسا امر جس کے قبول کرنے سے فطرت انسانی عاجز ہو ہرگز قابل قبول نہیں۔ اس لیے سلسلہ کائنات کا لامتناہی ہونا، خواہ ازلاً خواہ ابداً ایک ایسا معمہ ہے جس کا حل عقل انسانی کے دائرۂ عمل سے خارج ہے۔ مع ہذا سلسلہ کائنات کے لامتناہی ماننے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں ملتی اور اگر صرف احتمال سے کام کیا جائے تو اللہ کے عدم

کا احتمال وجود سے زیادہ قوی ہے۔لیکن ملاحدہ کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو اس بات کا مدعی ہے کہ اللہ کا وجود جس طرح بیان کیا جاتا ہے، ہو ہی نہیں سکتا۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ کے معنی اگر صرف علۃ العلل کے ہیں تو ہمیں کچھ بحث نہیں۔لیکن اگر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ قادر مطلق، حکیم، صاحب ارادہ، عادل اور رحیم بھی ہے تو اس کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف بہت سے دلائل موجود ہیں جن کی تفصیل ذیل میں ہے۔

جدید منکرین باری تعالیٰ کے دلائل

۱) ڈارون کے مسئلہ ارتقاء نے ثابت کیا ہے کہ تمام مخلوقات نہایت ادنیٰ درجہ سے ترقی کرتے کرتے موجودہ حالت پر پہنچی ہیں۔خود انسان کو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے۔نہایت ادنیٰ درجہ کا جانور تھا، ترقی کرتے کرتے بندر کی حد تک پہنچا اور پھر ایک بوزنے کے بعد آدمی بن گیا۔اس بنا پر کیوں کر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دنیا کا پیدا کرنے والا قادر مطلق اور حکیم ہے۔رابرٹ انگرسال اپنی کتاب میں جو اللہ کا انکار پر ہے، لکھتا ہے:

فرض کرو ایک جزیرہ پر ایک آدمی دس لاکھ برس کی عمر کا ملے، جس کے پاس ایک نہایت عمدہ خوبصورت گاڑی موجود ہو اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ گاڑی اس کی لاکھوں برس کی محنت کا نتیجہ ہے جس کے ایک ایک پرزہ کے ایجاد کرنے میں پچاس پچاس ہزار برس صرف ہوئے تو کیا ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں گے کہ وہ شخص ابتدا ہی سے فن جرثقیل میں ماہر تھا۔

مخلوق کی ترقی سے کیا یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ خالق میں بھی ترقی ہوئی۔کیا ایک نیک، عاقل اور قادر مطلق اللہ انسان کو پیدا کرتا پھرتا ایک غیر محدود زمانہ کے بعد آہستہ آہستہ ترقی دے کر انسان بناتا۔اس طرح سالہائے بے شمار ان مشکلوں اور ہیئتوں کے بنانے میں صرف ہوئے جن کو آخر کار خارج کرنا پڑا۔

۲) دنیا میں نہایت کثرت سے جو ظلم، خوں ریزی اور قتل، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے اس لیے کیوں کر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دنیا کا خالق رحیم اور عادل ہے۔[38]

انگرسال دہریہ

انگرسال دہریہ کہتا ہے کہ دنیا کی سطح کو اس خوفناک اور نفرت انگیز جانوروں سے بھرنا جو ایک دوسرے کی تکلیف اور ایذا پر اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔کیا اس میں بصیرت اور عقل مندی کی علامت پائی جاتی ہے؟ اس دنیا

کے پیدا کرنے والے کے رحم کی کون قدر کرسکتا ہے جب کہ ہر جانور دوسرے جانور کو کھاتا ہے۔ یہاں تک کہ ہر منہ ایک مذبح اور ہر پیٹ ایک قبرستان ہے۔ اس عام اور دائمی خونریزی میں غیر محدود بصیرت اور محبت کا وجود غیر ممکن ہے۔

سالہا سال کی تاریکی میں جو تکالیف بنی نوع انسان کو پہنچیں وہ قیاس نہیں کی جاسکتیں۔ زیادہ تر حصہ اس تکلیف کا کمزور، نیک اور معصوم لوگوں نے برداشت کیا، عورتوں سے زہریلے درندوں کی طرح سلوک کیا گیا۔ معصوم بچے حشرات الارض کی طرح پاؤں سے کچلے گئے۔ قوم کی قوم پر صدیوں غلامی کا فتویٰ رہا اور تمام عالم میں وہ ستم برپا رہا جس کو زبان قلم ادا نہیں کرسکتی۔ اگر کوئی آئندہ دنیا میں ان مصیبت زدوں کو تکلیف کا بدلہ مل جائے تب بھی اس اعتراض کا جواب نہیں ملتا۔ اس بات کی امید کرنے کا ہم کو کیا حق حاصل ہے ایک کامل و عاقل نیک اور با اقتدار حکیم ہمارے ساتھ بمقابلہ حال کے آئندہ بہتر سلوک کرے گا۔

الف) اگر اللہ میں زیادہ قوت آجائے؟

ب) تو کیا وہ زیادہ رحیم ہوجائے گا؟

ج) کیا اس کی مہربانی اپنی عاجز مخلوق کے ساتھ زیادہ ترقی کرجائے گی؟

۳) یہ امر ظاہر ہے کہ سینکڑوں آدمی خلقۃً نہایت بے رحم، سخت دل اور بدکار ہوتے ہیں بلکہ مخلوق کا زیادہ حصہ برے ہی آدمی کا ہے۔ اس صورت میں کیوں کر قیاس ہوسکتا ہے کہ ایک حکیم اس قسم کے اشخاص کا پیدا کرنا جائز رکھتا۔ قیامت کی جزاء وسزا اس عقدہ کو حل نہیں کرسکتی کیونکہ اصل سوال یہ ہے کہ ان اشخاص کے پیدا ہونے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ پیدا کرنا اور پھر ان کو قیامت میں سزا دینا اس سے کیا فائدہ؟ اگر اللہ قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی، راست بازی، نیکوکاری پیدا کرنی چاہیے۔ فریب، جھوٹ، فسق وفجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام، بے رحمی کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کی ہستی کوئی صاحب ارادہ اور مختار نہیں ہے بلکہ صرف Law of Nature ہے جس کے موافق کائنات کا ایک سلسلہ قائم ہے اور بغیر کسی غرض اور مقصد کے جو کچھ ہوتا ہے ہوا جاتا ہے۔ اللہ کے بارے میں ایسے تشکیکات ہیں جن کی وجہ ہے یہ مادہ پرست ملحدین اللہ کی حقیقت کا ادراک نہیں کرسکتے۔[39]

ایک مشہور ملحد کے بقول جہاں تک ہم تمیز کرسکتے ہیں ہم کو معلوم ہوتا ہے نیچر بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے۔ نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، زہر وغذا، رنج وطرب، زندگی وموت، ہنسی اور آنسو سب اس کے نزدیک یکساں ہیں۔ نہ وہ رحیم ہے نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے نہ آنسو گرانے سے متاثر۔[40]

جدید ملحدین کے اعتراضات کا جواب

یہ ٹھیک ہے کہ مادہ کے اجزا متحرک ہیں، حرکت مادہ کی ذاتیات میں سے ہے۔ مختلف قوانین قدرت ہیں جن کے موافق اجزاء باہم ملتے ہیں، ترکیب پاتے ہیں اور پھر ان میں خاص قویٰ اور خواص پیدا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کا عقدہ ان باتوں سے بھی حل نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

تمام قوائے قدرت باہم موافق اور معاون ہیں

اس میں شبہ نہیں کہ عالم کا تمام نظام قوانین قدرت یا لا آف نیچر (Law of Nature) پر قائم ہے لیکن یہ قوانین، الگ الگ مستقل بالذات اور ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں بلکہ سب ایک دوسرے کے موافق، متناسب اور معین ہیں۔ ان میں مناسب ربط ہے کہ ایک چھوٹی سی شے کے پیدا کرنے میں کل قوانین قدرت باہم مل کر کام کرتے ہیں۔ ایک کمزور گھاس اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب خاک ہوا پانی وغیرہ سے لے کر بڑے بڑے اجرام فلکی مثلاً آفتاب و ماہتاب وغیرہ کے افعال اور خواص اس کے پیدا کرنے میں مشارکت اور توافق کو عمل میں لائیں۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جس طرح انسان کے جسم میں سینکڑوں اعضا جوارح اور اعصاب ہیں، یہ اعضا اور جوارح الگ الگ ہیں اور ہر ایک کا کام جدا ہے لیکن کوئی عضو اس وقت تک کام نہیں دے سکتا جب تک اور تمام اعضا بالذات یا بواسطہ اس کے عمل میں شریک نہ ہوں یا کم سے کم یہ اس کے کام میں خلل انداز نہ ہوں، اسی سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ان اعضاء کے قویٰ مستقل حیثیت نہیں رکھتے بلکہ انسان میں کوئی اور عام قوت ہے جو ان تمام اعضاء کی جداگانہ قوتوں سے بالاتر ہے اور جس کی ماتحتی میں یہ سب باتفاق کام کرتے ہیں۔ اس عام قوت کو نفس روح یا مزاج سے تعبیر کیا ہے۔

قوانین قدرت کا بھی یہی حال ہے۔ عالم میں سینکڑوں، ہزاروں قوانین قدرت ہیں لیکن اگر ان میں سے ایک بھی باہمی توافق کے مرکز سے ذرا ہٹ جائے تو تمام نظام عالم برہم ہو جائے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی اور بالاتر قوت ہے جو ان تمام قوانین قدرت کو محکوم رکھتی ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں باہم توافق، تناسب، ربط اور اتحاد پیدا کیا ہے۔

دہریہ کیا کہتا ہے؟

دہریہ یہ کہتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا، مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت روبہ عمل ہوئے لیکن ان میں توافق، تناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافق اور اتحاد پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہوگا جس

کی کوئی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی۔ یہی بالاتر قوت جو قوانین فطرت پر حاکم ہے اور جس نے ان قوانین میں ربط اور اتحاد قائم کیا ہے ''اللہ'' ہے۔ یہی معنی ہیں قرآن کریم کی اس آیت کے وله اسلم من فی السموات والارض طوعاً او کرھاً۔ زمین اور آسمان میں جو کچھ ہے بجبر یا بخوشی سب اس کا کہا مانتے ہیں۔[41]

اہل یورپ کے اقرار کی وجہ

اس آیت میں موجود حکم کی وجہ سے یورپ کے بڑے بڑے حکما اور فلاسفہ کو اسی بنا پر ''اللہ'' کا اقرار کرنا پڑا ہے۔

ملنے ایڈورڈ (Milne Edward) کے بقول

انسان اس وقت سخت حیرت زدہ ہوجاتا ہے جو یہ دیکھتا ہے کہ ان مکرر اور ناطق مشاہدات کے ہوتے ہوئے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام عجائبات صرف بخت و اتفاق کے نتائج ہیں یا دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیے کہ مادہ کی عام خاصیت کے نتائج ہیں۔ یہ فرضی احتمالات اور عقلی گمراہیاں جن کو لوگوں نے علم المحسوسات کا لقب دیا ہے۔ علم حقیقی نے ان کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ فزیکل سائنس جاننے والا کبھی اس پر اعتقاد نہیں لاسکتا۔

ہربرٹ اسپنسر کے نزدیک

یہ اسرار جو روز بروز زیادہ دقیق ہوتے جاتے ہیں، جب ہم ان پر زیادہ بحث کرتے ہیں تو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی اور ابدی قوت ہے جو تمام اشیاء کو وجود میں لاتی ہیں۔

پروفیسر لینہ کے مطابق

اللہ تعالیٰ جو ازلی ہے، جو تمام اشیاء کا جاننے والا ہے۔ جو ہر شے پر قادر ہے، اپنی عجیب وغریب کاریگریوں سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میں مبہوت اور مدہوش ہوجاتا ہوں۔ اب ان نظریات کی طرف توجہ مرکوز کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے قادر مطلق رحیم اور عادل ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں۔

یہ اعتراض کہ اگر اللہ قادر مطلق ہوتا تو دنیا کو بتدریج کیوں پیدا کرتا، اس قدر لغو ہے کہ توجہ کے بھی قابل نہیں۔ ایک قطرہ کا رحم میں پڑنا، پرورش پانا، گوشت پوست چڑھنا، مختلف اعضا کا پیدا ہونا، جان کا پڑنا، خون سے غذا پانا اور پھر نور کا پتلا بن کر ہستی کو منظر پر آنا زیادہ عجوبہ اور کمال قدرت کی دلیل ہے یا دفعتہً بنانا ایک انسان مجسم کا

پیدا ہو جانا۔

البتہ یہ اعتراض توجہ کے قابل ہے کہ دنیا میں نیکی کے ساتھ برائی کیوں ہے؟

بوعلی سینا نے ''شفا'' میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ:

دنیا کی تین حالتیں فرض کی جاسکتی ہیں:

۱)محض بھلائی ہوتی۔ ۲)محض برائی ہوتی۔ ۳)زیادہ بھلائی ہوتی اور کسی قدر برائی۔

اب فرض کرو کہ قدرت کے سامنے یہ تینوں حالتیں پیش ہیں تو کیا کرنا چاہیے؟

۱) پہلی صورت کی نسبت کواختلاف نہیں ہوسکتا کہ وہ اختیار کرنے کے قابل ہے۔

۲) دوسری صورت بھی قابل بحث نہیں کیونکہ ہر شخص کے نزدیک وہ قابل اختیار نہیں ہے۔

۳) اور قدرت نے بھی ایسا ہی کیا یعنی قدرت کو ایسا عالم پیدا کرنا چاہیے یا نہیں جس میں بھلائیاں زیادہ اور برائیاں کم ہوں۔ اگر ایسا پیدا نہ کیا جاتا تو بے شبہ یہ فائدہ ہوتا کہ چند برائیاں عالم وجود میں نہ آئیں لیکن اس کے ساتھ بہت سی بھلائیوں کا بھی وجود نہ رہتا اس کا نتیجہ ہوتا کہ چند برائیوں کے لیے دنیا ہزاروں بھلائیوں سے محروم رہ جاتی۔

ابن رشد کا جواب

ابن رشد نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں جو برائی پائی جاتی ہے وہ بالذات نہیں بلکہ کسی بھلائی کی تابع اور لازم ہے۔ غصہ بری شے ہے لیکن یہ اسی قوت سے متعلق ہیں جس پر نسل انسانی کی بقا منحصر ہے۔ آگ گھروں کو جلادیتی ہے، شہر کے شہر اس سے تباہ ہو جاتے ہیں لیکن اگر آگ نہ ہو تو انسان کا زندگی بسر کرنا محال ہو جائے۔ اب صرف یہ شبہ رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ جو چیز پیدا کی جاتی اس میں اچھائی ہوتی ہے برائی مطلق نہ ہوتی۔

ابن رشد کہتا ہے: ہاں یہ ممکن ہی نہ تھا کوئی ایسی آگ نہیں پیدا ہوسکتی کہ اس سے کھانا پکانا چاہیں تو پک جائے لیکن اگر مسجد کو جلانا چاہیں تو نہ جلائے۔

باقی یہ اعتراض کہ دنیا میں اکثر اچھے آدمی تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے آدمی عیش و عشرت سے زندگی بسر کرتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ:

انسان کی زندگی اس حیات فانی تک ختم نہیں ہو جاتی اس لیے یہ کیوں کر فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ ہم جن کو عیش و عشرت میں بسر کرتا ہوا دیکھ رہے ہیں یہ ان کی پوری زندگی کی تصویر ہے۔ ہمارے سامنے اس سلسلہ کا بہت چھوٹا سا حصہ ہے اس کی بنا پر ہم پورے سلسلہ کی نسبت کیوں کر رائے دے سکتے ہیں جزا و سزا افعال انسانی کے

لازمی نتائج ہیں جو کسی طرح ان سے جدا نہیں ہو سکتے جس طرح مرنا زہر کھانے اور سیراب ہونا پانی پینے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ بہت سے ایسے لوگ اچھے یا برے کام کرتے ہیں اور اس کے نتیجے ان کو پیش نہیں آتے۔

نظام عالم میں ہم کو جو برائیاں ابتریاں اور نقائص نظر آتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ واقعی نقائص ہیں؟ یا اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ نظام عالم کا پورا سلسلہ ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں صرف اتنی بات پر اللہ کے کمال اور عزت وجلال کا کیوں کر انکار کیا جا سکتا ہے؟

وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً (بنی اسرائیل۔۸۵)

فلاسفر راسین کے بقول

اے آسمانو! مجھ کو خبر دو، اے دریاؤ مجھ کو بتاؤ! اے زمین مجھ کو جواب دے! اے بے انتہا ستارو تم بولو کون سا ہاتھ ہے جس نے تم کو افق میں تھام رکھا ہے؟ اور شب چاردہم کس نے تیری تاریکی کو خوبصورت بنا دیا ہے؟ تو کس قدر پریشان ہے، کس قدر عزت مآب ہے۔ تو خود بتا رہی ہے کہ تیرا کوئی صانع ہے جس نے تجھ کو بغیر کسی زحمت کے بنایا ہے اس نے تیری چھت کو قبہ ہائے نور سے مرصع کیا ہے جس طرح کہ اس نے زمین پر خاک کا فرش بچھایا ہے اور گرد کو ابھارا ہے او مژدہ رسان سحر، اے روشن اور ہمیشہ روشن رہنے والا ستارہ آفتاب درخشاں! سچ بتا تو کس کی ادائے طاعت کے لیے محیط کے پردہ سے باہر آتا ہے اور نہایت فیاضی کے ساتھ اپنی روشن شعاعیں عالم پر ڈالتا ہے۔ اے پُر رعب سمندر! جو غضب ناک ہو کہ زمین کو نگل جانا چاہتا ہے کس نے تجھ کو محبوس کر رکھا ہے جس طرح شیر کٹہرہ میں قید کر دیا جاتا ہے تو اس قید خانہ سے بے فائدہ نکل جانے کی کوشش کرتا ہے تیری موجوں کا زور ایک حد معین سے آگے ہرگز نہیں بڑھ سکتا۔

دہریت کی تردید

عالم انسانیت کی مشینری میں فٹ ہونے کے لیے انسانی نفس میں فعل وانفعال یا بالفاظ دیگر تاثیر وتاثر دونوں قسم کی قوتیں ناگزیر ہیں اگر قوت تاثیر نہ ہو تو تعلیم وتربیت، حکومت وسیاست اور اس قسم کے بہت سے امور کا دروازہ بند ہو جائے اور معاشرے پر چھا جائے۔ قوت انفعال وتاثر کا فقدان بھی انفرادیت کو غالب کر کے اخلاق معاشرت سیاست اور اسی قسم کے اجتماعی اداروں کا خاتمہ کر دے گا۔ اسی حکمت سے خلاقِ حکیم نے ہر نفس میں دونوں قوتیں رکھی ہیں لیکن تجربہ ہے کہ ان دونوں کے تناسب کے لحاظ سے نفوس انسانی میں باہم اختلاف ہے۔ بعض اشخاص کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ دوسرے ان سے متاثر ہوتے ہیں اور وہ دوسروں سے بہت کم متاثر ہوتے

ہیں۔ تاریخ ان عظیم شخصیات کے کارناموں کی شاہد ہے جنہوں نے اپنے ماحول میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا خشک بحثوں میں وہ لطف نہیں حاصل ہوتا جو شعر و شاعری یا موسیقی سے حاصل ہوتا ہے۔ برعکس حالت میں حال بھی برعکس ہوتا ہے۔

یہ روزمرہ کے تجربات ہیں جو اس مسئلہ میں بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس نفس پر تاثر و انفعال کی قوت غالب ہوتی ہے وہ اس کے ذریعہ سے لذت اندوز ہوتا ہے اور قوت تاثیر کا غلبہ نفس کا رجحان اس کے برعکس کر دیتا ہے۔ طریق لذت اندوزی کے اس فرق کا تجربہ روزمرہ کی زندگی میں ہوسکتا ہے بعض اشخاص کو شکار نشانہ بازی، کشتی رانی، شمشیر زنی اور اس قسم کے دوسرے کاموں میں جو لطف آتا ہے وہ موسیقی اور رقص میں نہیں آتا۔ ایسے اشخاص میں قوت تاثیر کا غلبہ ہوتا ہے لیکن ان کے برعکس جن لوگوں پر قوت تاثیر و انفعال غالب ہوتی ہے ان کی لذت کی نسبت بھی برعکس ہوتی ہے۔

ہاں ایک بھولی ہوئی بات یاد آ گئی داہنے ہاتھ اور بائیں ہاتھ کی مثال سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ انسان غالب قوت سے کام بھی زیادہ لیتا ہے۔ اس یاددہانی کے بعد اس مسئلہ پر غور کیجیے جس پر گفتگو ہو رہی ہے مفرط متعدد راہوں سے دہریت کے خارزار میں پہنچا دیتا ہے۔ فی نفسہ سے کام لے کر اس پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی ایسا کرنا چاہے لیکن جب ایسا شخص ایسے ماحول میں پھنس جاتا ہے جہاں اللہ تعالیٰ کا تذکرہ سوسائٹی میں جرم سمجھا جاتا ہو اور اس کا انکار فیشن میں داخل ہو جائے تو اس کی یہ قوت اس کی دشمن ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ کام لینے کی وجہ سے نفس کی قوت مدافعت کمزور ہو جاتی ہے اور اعصاب مثبت جواب دینے کے عادی ہو جاتے ہیں۔ پائے ثبات کو لغزش ہوتی ہے اور یہ سوسائٹی اور ماحول کے سامنے ہتھیار ڈال کر اللہ کا منکر ہو جاتا ہے۔ اگر اسے اس کے مخالف ماحول میں بھیج دیا جائے تو یہی منکر رب العالمین کا پرستار بن جائے گا اس کی خود کوئی رائے نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی تو وہ تاثر پر مبنی ہوتی ہے۔ ہماری جامعات اور کالجز کے طلباء طالبات میں جو نوجوان اللہ کے منکر نظر آئے ہیں ان میں زیادہ تعداد ایسے ہی اشخاص کی ہوتی ہے جو صرف اس لیے اللہ کے منکر ہیں کہ اس کا انکار فیشن میں داخل ہو گیا ہے۔

۱) ایسے نفوس شخصیت کی عظمت سے بہت متاثر ہوتے ہیں اور کسی باکمال شخصیت کے سامنے اس طرح جھک جاتے ہیں کہ اس کے غلط اور صحیح ہر قسم کے افکار و خیالات کو قبول کرنے لگتے ہیں۔ اگر کسی اچھی اور معرفت الٰہیہ کی حامل شخصیت سے مرعوب ہو گئے تو خدا شناس ہو جانا بھی آسان ہوتا ہے لیکن اگر اللہ تعالیٰ کے وجود کے منکر سے متاثر ہوئے تو اللہ سے بغاوت کر دیتے ہیں اور اس کے وجود ہی کے منکر ہو جاتے ہیں۔

۲) نفس کو اگر قوت تاثیر کی افراط کے ساتھ قوت تجرید کا بھی حصہ وافر ملا ہو تو عموماً ایسے لوگ اللہ کے منکر نہیں

ہوتے کیونکہ نفس کورب العالمین کے تصور مجرد سے مناسبت ہوتی ہے اور وہ اس سے متاثر ہو کر اسے اپنے اندر جگہ دینے کے لیے تیار ہوتا ہے لیکن اگر قوت تجرید کی کمی ہے تو تاثر وانفعال مشمولات شعور بالفاظ دیگر محسوسات حواس ظاہرہ سے زائد ہوتا ہے اور نفس پر مادی تاثرات کا غلبہ ہوتا ہے ایسا نفس اللہ کو بھی مادی صورت میں محسوس کرنا چاہتا ہے قوت تجرید کی کمزوری کی وجہ سے غیر مادی اللہ کے تصور سے اسے لذت انفعال نہیں حاصل ہوتی، اس لیے وہ اپنے اندر سے اس کے یقین کو خارج کر کے اس کی جگہ کسی مادی مؤثر کے یقین کو دینا چاہتا ہے جس سے تاثر وانفعال اس کے لیے لذیز تر ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس غلط اختلاف کا نتیجہ ہو جو وہ مادیات ومؤثرات میں قائم کر لیتا ہے۔[42]

ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگا کر اسے تیزی کے ساتھ دائرے کی صورت میں گھمائیے آپ کو محسوس ہوگا کہ فضا میں ایک آتشیں دائرہ پیدا ہوگیا ہے اسے دیکھتے دیکھتے یکا یک آنکھیں بند کر لیجیے، دیکھئے وہ دائرہ آنکھیں بند کرنے پر بھی آپ کے سامنے ہے۔ کچھ دیر تک وہ آپ کے نفس پر غالب رہے گا لیکن رفتہ رفتہ یہ اثر زائل ہو جائے گا۔ آپ آنکھیں بند کریں یا کھولے رکھیں دونوں صورتوں میں آپ سمجھ رہے ہیں کہ یہ کوئی متصل خط نہیں ہے بلکہ ایک شعلہ ہے جس کی حرکت سریعہ کی وجہ سے ہمارا حاسۂ بصر ایک متصل الاجزاء اور مسلسل خط متدیر کی شکل میں محسوس کرتا ہے لیکن باوجود اس کے آپ آنکھیں بند کرنے پر اسے دائرے کی صورت میں دیکھتے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ علم المناظر میں اس کی جو توجیہ کی جاتی ہے اس سے ہمیں بحث نہیں وہ اپنی جگہ صحیح ہو یا غلط لیکن اس نفسی توجیہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ نفس مکرر شعور کے بعد اس متدیر متصل و مسلسل شکل سے مانوس ہو جاتا ہے اور شعور کے آئینہ میں اسے دیر تک منعکس ہوتا ہوا دیکھتا رہتا ہے۔

یہ ایک مثال ہے جو اصل مسئلہ کو سمجھانے میں معاون ہو سکتی ہے اور ایک نمونہ ہے نفس انسانی کی اس عادت کا کہ وہ واردات شعور سے کس طرح مانوس ہو جاتا ہے۔ اس خاصہ نفس کا ثبوت کسی ایک مثال یا توجیہ پر موقوف نہیں بلکہ زندگی کے ہزارہا واقعات اس کی شہادت دیتے ہیں کہ نفس ان معلومات سے بہت جلد مانوس ہو جاتا ہے جو مکرر راستے سے حاصل ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ اس کے لیے باعث الم واذیت نہ ہوں بلکہ بعض اوقات تو الم انگیز معلومات سے بھی اسے انس پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم غمناک حوادث کا انحصار کر کے ایک قسم کا لطف اٹھاتے ہیں۔ اس تمہید کے بعد اس حقیقت کی طرف اشارہ مفید ہے کہ انسان بھی سلسلہ حوادث کی ایک کڑی ہے اور اسے اس کا شعور بھی ہوتا ہے ہم جس طرف بھی دیکھتے ہیں حوادث میں ایک تسلسل اور ربط پاتے ہیں جس قدر عقل وفہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر علم بڑھتا جاتا ہے اور نفس کائنات سے بھی مجرد تصور کو اخذ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک فلسفی کو کائنات کا کوئی ذرہ بھی سلسلہ حوادث سے باہر نہیں دکھائی دیتا۔

فلسفی کے لفظ سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ادراک تسلسل..... فلسفیوں تک محدود یا فلسفہ دانی پر

موقوف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ادراک کم وبیش سب کو ہوتا ہے لیکن ایک فلسفی کل کائنات پر بحیثیت مجموعی غور کرتا ہے اس لیے اس کا تصور وسیع تر اور مجرد تر ہوتا ہے۔ نفس اپنی عام عادت کے مطابق اس تسلسل سے مانوس ہوجاتا ہے اور چاہتا ہے جو تصور بھی اس کے سامنے آئے وہ اسی سلسلہ کی کڑی ہو۔ کسی ایسے موجود کا تصور اس کے اوپر بہت شاق ہوتا ہے جو اس سلسلہ سے باہر ہو یا تسلسل کائنات کے مانوس تصور کو ختم کردیتا ہے۔ ظاہر بات یہ کہ اللہ سلسلہ کائنات کی کوئی کڑی نہیں بن سکتا۔ اس کا وجود تو بہرحال اس سلسلہ سے باہر ہی ماننا پڑے گا۔ یہی نہیں بلکہ اللہ کے بعد تسلسل حوادث کا مستحکم یقین بھی متزلزل ہوجائے گا۔ اگر کائنات ایک ایسی ہستی کا نتیجہ آفرینش ہے جو ماوراء حوادث ہے تو اس کا تسلسل نہیں ہے یا اس سلسلہ کی کسی کڑی کا نکال دینا بھی اس کے اختیار میں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تسلسل نہیں ہے اور اس میں فرق پڑنا ممکن ہے۔ وہ نفس جو تسلسل کا خوگر اور اس سے مانوس ہو اس شبہ سے پریشان ہوجاتا ہے اور بہت تکلیف محسوس کرتا ہے۔ اس تکلیف کو زائل کرنے کے لیے وہ کبھی اللہ کا انکار کردیتا ہے اور کبھی اللہ کو اسی سلسلہ کی ایک کڑی بنانے کی کوشش کرتا ہے۔

بعض روزمرہ مشاہدے میں آنے والی مثالیں ہمارے اس نظریہ کی مزید وضاحت کردیں گی۔ آپ کے ایک پرانے دوست کے متعلق ایک شخص یہ کہتا ہے کہ وہ آپ کا دشمن ہوگیا ہے۔ کیا آپ اسے آسانی سے باور کرلیں گے۔ چلتی ہوئی ریلوے ٹرین پر آپ آرام سے سو رہے ہیں، ٹرین اسٹیشن پر رکتی ہے اور آپ کی آنکھ کھل جاتی ہے، کیوں؟ ایک خوش آواز گویا گا رہا ہے اور آپ محویت کے عالم میں سن رہے ہیں، یکایک وہ گانا بند کردیتا ہے، آپ چونک پڑتے ہیں، کیوں؟ ان سب واقعات کی توجیہ اسی اصول سے ہوسکتی ہے یعنی آپ کا نفس ایک خاص قسم کے تسلسل حوادث سے کچھ نہ کچھ انس پیدا کرلیتا ہے جب یہ تسلسل ٹوٹتا ہے تو اسے قدرے اذیت محسوس ہوتی ہے اور وہ بیدار ہوجاتا ہے۔ خیال تو فرمائیے کہ جب ایسے قلیل وقت میں نفس تسلسل سے اتنا انس پیدا کرلیتا ہے تو حوادث کائنات کے عالمگیر تسلسل کے تصور سے وہ کس قدر مانوس ہوگا جسے وہ ساری عمر دیکھتا رہتا ہے۔

نفس تسلسل سے فریب کھانے کا عادی ہوجاتا ہے یہ فریب ایک وجدانی کیفیت کی طرح نفس کی ایک صفت بن جاتا ہے جو عقل و مشاہدے کی تکذیب کو بھی قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔ شباب کے خواب شیریں کی حالت میں صبح پیری کا خیال بھی تو آتا اور ہم وجدانی طریقہ سے ایسا محسوس کرتے ہیں کہ یہ زمانہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ صحت و تندرستی کی حالت میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بیمار ہو ہی نہیں سکتے اور تو اور موت جو ہر شخص کے نزدیک یقینی چیز ہے اس سے بھی ہم غافل رہتے ہیں اور نفس یہ محسوس کرتا رہتا ہے کہ تار نفس ناقابل شکست ہے۔ کیا یہ مثالیں نفس کے بھولے پن اور اور خوئے فریب خوردگی کو نہیں ظاہر کرتیں؟ عموماً عقل مشاہدات و تجربات کی امداد سے اس فریب سے محفوظ رہتی ہے۔ ہر جوان بڑھاپے کا یقین رکھتا ہے ہر تندرست کو بیماری کا احتمال ہوتا ہے۔ ہر زندہ موت کو قطعی سمجھتا ہے۔ لیکن جب مشاہدہ مساعدت سے عاجز ہو اور معروض تجربہ کے حدود سے باہر ہو تو فریب کی قوت بہت

بڑھ جاتی ہے جس سے محفوظ رہنا کمزور عقلوں کے لیے بالکل ناممکن ہوجاتا ہے۔

تسلسل حوادث کا فریب ایسا ہوتا ہے مجموعی طور پر کائنات کی ابتداء اور انتہا کا کوئی مشاہدہ ہمیں نہیں ہو سکتا ہم تو ایک طول طویل زنجیر کی ایک کڑی ہیں جو دوسری کڑیوں سے اس طرح مربوط ہے کہ ان سے الگ نہیں ہوسکتی۔ نہ ان سے باہر سر نکال کر دیکھ سکتی ہیں۔ عالم میں جدھر نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں ایک ربط و تسلسل نظر آتا ہے۔ علل و معلولات کا ایک سلسلہ ہے جس کی ابتداء و انتہا کو دیکھنے سے ہماری نگاہیں قاصر ہوتی ہیں۔ ہمارے تجربات و مشاہدات اسی دائرے کے اندر ہوتے ہیں۔ ان حالات میں عقل انسانی جو اس سے کم درجہ فریبوں میں مبتلا ہوجاتی ہے۔ اس بڑے فریب میں مبتلا ہوجائے تو کیا تعجب ہے؟ اگر فریب خوردگی کی کوئی فہرست تیار کی جائے تو پہلی سطر میں نفس انسانی کی اس فریب خوردگی کو درج کرنا پڑے گا کہ:

۱) کائنات ازلی وابدی حوادث مسلسل کا نام ہے۔

۲) آخر اس کی کیا دلیل ہے؟

۳) اس پر کونسی برہان قائم ہے؟

۴) کس تجربہ سے اس کی تائید ہوتی؟

۵) کس مشاہدے نے اس کی تصدیق کی ہے؟

اس کے قائل ہونے کی اس کے علاوہ کوئی وجہ نہیں ہے نفس خوگر تسلسل ہونے کی وجہ سے اس سے شدید انس پیدا کر لیتا ہے اور اس انس کے زیر اثر فکر کرتا ہے۔ یہ فکر مطابق خواہش کی ایک مثال تو بن سکتی ہے لیکن فکر صحیح کا نمونہ نہیں ہوسکتی۔ اسی فریب یا انس تسلسل سے مغلوبیت کا اثر ہے کہ مشہور فلسفی ہربرٹ اسپنسر اپنی کتاب اصول اولیہ جلد اول میں اس کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ نفس صرف علائق کے محاوروں کی مدد سے فکر کرسکتا ہے اور کل کائنات کا تصور تعلیل کے بس سے باہر ہے نیز یہ کہ ہمارا علم اضافی ہوتا ہے نہ کہ مطلق تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے فکر کو ناممکنات کے ہر پہلو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جب ہمارا علم اضافی ہے۔ ایک اور نفسی حقیقت کی طرف نظر کیجئے تو مسئلہ اور بھی واضح ہوجائے گا۔ ہمارا نفس کسی لاانتہا کا تصور کرنے کی قوت وصلاحیت سے محروم ہے۔ ایسی شے جس کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا ہمارے نفس کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم کی ابتدا اور انتہا کا تصور ہمارے نفس میں ضرور آتا ہے۔ اگرچہ تسلسل سے مانوس ہونے کی وجہ سے ہم اس کے فریب میں آجاتے ہیں اور اس تصور کو نفس کے باہر پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں۔[43]

بقول ہربرٹ اسپنسر

آغاز مطلق تک رسائی میں نفس کو ہر قسم کے ناممکنات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لیکن کیوں؟ صرف اس لیے

کہ ہم اپنے نفس کی کمزوری کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس کے فطری تقاضے کو پورا کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ جب نفس بے آغاز و انجام کا تصور ہی نہیں کر سکتا اور اسے اپنی گرفت میں روکنے سے قاصر ہے تو اس کے متعلق کسی فیصلہ کا اس کو کیا حق حاصل ہے؟ فکر میں لا انتہا اور مسلسل کائنات کے مفروضہ کو ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے وہ اسی وجہ سے نظر آتے ہیں کہ ہم اس مفروضہ سے نظریں ہٹا کر فکر نہیں کرتے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس مسلسل کائنات کے مفروضہ کے ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے کائنات کے مفروضہ کو ذہن سے کلیۃً خارج کر دو اور اس کے بعد انبیاء کے بیان کیے ہوئے دلائل پر غور کرو تو رب العالمین قلب میں جاگزیں پاؤ گے۔

تصادم کیا معنی رکھتا ہے؟ جہاں طائر فکر کی پرواز ہی نہ ہو سکے وہاں ''دام'' ناممکنات کا خطرہ کیسے ہو سکتا ہے۔ نفس کی اس فریب خوردگی اور اس کے غیر معمولی انس کے باوجود اس کا فطری حاسہ بالکل فنا نہیں ہو جاتا ہے اور اس طرح ہم نشہ شباب میں چُور رہونے کے باوجود نفس کے ایک گوشہ میں بڑھاپے کا ایک دھندلا سا یقین دیکھتے ہیں۔ اسی طرح تسلسل کائنات پر یقین رکھنے کے باوجود ہمارے نفس کے ایک گوشہ میں یہ تصور بھی موجود رہتا ہے کہ تسلسل قابل شکست ہے۔ اس کا ایک آغاز بھی ہے اور انجام بھی، ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ تسلسل کا انس جس قدر شدید ہوتا ہے اسی قدر یہ تصور دھندلا ہوتا ہے مگر فطرت سے وابستگی کی وجہ سے اپنا وجود برقرار رکھنے میں کامیاب رہتا ہے۔

دہریہ اس حقیقت کا انکار کرے گا اور صاف کہہ دے گا کہ ہمارے نفس کا ہر گوشہ اس تصور سے خالی ہے۔ یقین تو کیا یہ شک کے درجہ میں بھی موجود نہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر نفس اس تصور سے خالی ہے تو مسئلہ آغاز و انجام کائنات پر بحث ہر فلسفی کا فرض کیوں قرار دیا گیا ہے؟ کیا کوئی فلسفی ایسا بھی ہے جس نے اس سلسلہ کی ابتدا و انتہا پر غور نہ کیا ہو؟ یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ فلسفہ نام ہی کائنات پر مجموعی حیثیت سے غور کرنے کا ہے۔ فلسفی ہی کی خصوصیت نہیں ہے، دنیا کا کوئی صحیح الدماغ انسان ایسا نہیں نکل سکتا جس نے اس مسئلہ پر غور نہ کیا ہو۔ اگر یہ تصور فطری نہ ہوتا تو شاید دنیا میں فلسفے کا وجود ہی نہ ہوتا۔

ہیگل کے یہاں تو یہ کشمکش اس قدر بڑھی ہوئی ہے کہ اس کے متعلق یہ فیصلہ کرنا ہی دشوار ہے کہ وہ وجود باری تعالیٰ کا قائل تھا یا منکر۔ بعض دہریوں نے وجود باری تعالیٰ کے عقیدے پر جو اعتراضات کیے ہیں اور اسے غلط قرار دینے کے لیے جو طرز استدلال اختیار کیا ہے ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ تسلسل حوادث میں خلل کا تصور کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ مثلاً میکب نے ارسطو کے استدلال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر ہم

علل و معلولات کا ایک لامتناہی سلسلہ تسلیم کرلیں تو کسی علت العلل کی پھر کیا احتیاج باقی رہ جاتی ہے؟

دہریت کا ذریعہ انکار

اس کا اعتراف دہریت کو بھی ہے کہ اس کا خزانہ فکر کی ایسی دلیل سے قطعاً خالی ہے جو وجود باری تعالیٰ عزّ وجل کے انکار پر مجبور کردے۔ دہریت اسے تسلیم کرے یا نہ کرے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اس کی ایک بڑی کمزوری ہے۔ اس کمزوری کو چھپانے کے لیے بعض دہری ''شک'' کا پردہ ڈال لیتے ہیں۔ دلائل سے تہہ دستی کی وجہ سے انکار کا پہلو کمزور ہوجاتا ہے۔ مقابل کے دلائل اس کمزوری کو اور بھی بڑھا دیتے ہیں۔ نفس مقابلہ سے عاجز آکر ''شک'' کی پناہ لیتا ہے اور استدلال کا بار مقابل پر ڈال کر خود اس سے سبکدوش ہوجاتا ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس کا یہ فعل اس کی کمزوری کو اور بھی واضح کردیتا ہے کیونکہ ''شک'' ایک عبوری حالت کا نام ہے، اس منزل پر قیام راہرو کی درماندگی کی علامت ہے، اس طریقہ کا استعمال روزمرہ کی زندگی میں بکثرت ہوتا ہے۔

بسا اوقات ایک شخص آپ کے دلائل کے سامنے عاجز آجاتا ہے۔ مگر آپ کی بات ماننا بھی نہیں چاہتا۔ یہ کہہ کر آپ سے پیچھا چھڑا لیتا ہے کہ میں آپ کی بات پر غور کروں گا۔ ابھی مجھے بات پر اطمینان نہیں ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ شک کا استعمال صحیح طریقہ پر کیا جاتا ہے لیکن مقصد غلط ہوتا ہے یعنی نفس انکار وجود رب العالمین تک پہنچنے کے لیے ''شک'' کو ذریعہ اور وسیلہ بناتا ہے نفس انکار کی طرف شدت سے مائل ہوتا ہے اور دوسری طرف دلائل کی قوت یا فطرت و وجدان کا تقاضہ وجود رب العالمین کے اقرار پر اصرار کرتا ہے۔ نفس انکار کے تاریک اور گہرے گڑھے میں ایک دم سے کود جانے کی ہمت نہیں کرتا۔ دلائل روکتے ہیں اور فطرت دامن پکڑتی ہے۔ اس کے لیے وہ ایک سیڑھی تلاش کرتا ہے۔ ''شک'' وہ سیڑھی ہے جس کے سہارے وہ انکار کے خوفناک غار میں اترتا ہے یعنی پہلے شک کرتا ہے اور اس کے بعد اقدام کے ذریعہ سے کام کو آسان بنالیتا ہے۔

وجود باری تعالیٰ کے لیے متکلمین کا استدلال

متکلمین کے نزدیک چونکہ اللہ کے سوا کسی شے کا قدیم ہونا اللہ کی یکتائی میں خلل انداز تھا اس لیے انہوں نے عالم کے حدوث کا دعویٰ کیا ہے اور حدوث ہی سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل قائم کی۔ عالم کے حادث ہونے پر متکلمین کا جو استدلال ہے اس کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

عالم میں دو قسم کی اشیاء پائی جاتی ہیں: (۱) عرض (۲) جوہر۔

عرض سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم نہیں بلکہ جب پائی جاتی ہیں تو کسی دوسری شے میں ہوکر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً

بو، رنگ، مزہ، رنج، خوشی وغیرہ۔

جوہر سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم ہیں مثلاً پتھر، مٹی، پانی وغیرہ۔

۲) کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہوسکتا کیونکہ جس قدر جوہر ہیں کسی نہ کسی صورت اور ہیئت میں ہوتے ہیں اور صورت و ہیئت عرض ہیں۔ تمام جواہر میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے اور حرکت عرض ہے غرض جوہر کے جس قدر افراد ہیں ان میں کسی نہ کسی عرض کا پایا جانا ضروری ہے اور اس بنا پر کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہوسکتا۔

۳) عرض حادث ہے یعنی پیدا ہوتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔

۴) جو شے عرض سے کبھی خالی نہ ہوسکتی ہو ضرور ہے کہ حادث ہو کیونکہ اگر وہ قدیم ہو تو لازم آئے گا کہ عرض بھی قدیم ہو کیونکہ دو اشیاء ہوں ان میں سے ایک شے اگر قدیم ہوگی تو ضرور ہے کہ دوسری شے بھی قدیم ہو ورنہ لازم و ملزوم میں فصل زمانی لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اب عالم کے حادث ہونے پر اس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے کہ عالم دو صورت سے خالی نہیں۔ جوہر ہوگا یا عرض۔

۱) جوہر و عرض دونوں حادث ہیں۔

۲) عرض کا حادث ہونا تو ظاہر ہے۔

۳) جوہر اس لیے کہ کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہوسکتا۔

۴) جو شے عرض سے خالی نہ ہوسکتی ہو وہ حادث ہے۔

لہٰذا ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱) اس کے لیے کسی علت کا پایا جانا ضروری ہے۔

۲) اب اگر علت حادث ہے۔

۳) تو اس کے لیے بھی کوئی علت درکار ہوگی۔

۴) اس صورت میں اگر یہ سلسلہ کہیں جا کر ختم ہوگا تو وہی اللہ ہے۔

۵) اور نہ ختم ہوگا تو دور و تسلسل لازم آئے گا۔

۶) اور دور و تسلسل محال ہے۔

لیکن منکرین باری تعالیٰ علل کا سلسلہ اس طرح مانتے ہیں کہ:

۱) ہر علت فنا ہو جاتی ہے۔

۲) اس کے بجائے دوسری علت آجاتی ہے۔

۳) لہٰذا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

۴) نتیجہ اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہوگا۔

محقق دوانی نے زوراء کی شرح میں دعویٰ کیا ہے کہ:

اس صورت میں بھی دلیل جاری ہوسکتی ہے کیونکہ علتیں فنا ہوتی جاتی ہیں لیکن ان کا مجتمع ومرتب ہونا فرض کیا جاسکتا ہے کیونکہ علل کا مجتمع ہونا محال عقلی نہیں اور جو شے محال نہیں وہ فرض بھی کی جاسکتی ہے۔

علل کا سب سے بڑا نقص

اللہ تعالیٰ فاعل بہ اختیار کی بجائے مجبور ثابت ہوتا ہے۔ ان علل میں بڑا نقص یہ ہے کہ:

۱) ان علل سے اگر اللہ کا وجود ثابت بھی ہوتا ہے تو۔

۲) اللہ تعالیٰ فاعل بہ اختیار ہونا ثابت بھی ہوتا ہے تو۔

۳) لہٰذا اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہوگا۔

اصول ہے کہ:

۱) ان دلائل سے صرف ایک علۃ العلل کا وجود تو ثابت ہوتا ہے۔

۲) لیکن علت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس سے معلول بہ ارادۂ اور بہ اختیار صادر ہو۔

۳) بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم وارداده صادر ہوتی ہے۔

جیسے:

۱) آفتاب روشنی کی علت ہے۔

۲) آفتاب کو نہ علم ہے نہ ارادہ۔

۳) بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم وارادہ صادر ہوتی ہے۔

اسی بنا پر بہت سے حکماء کا مذہب ہے کہ اللہ نے عالم کو بہ اختیار نہیں پیدا کیا اور تعجب ہے کہ شیخ بوعلی سینا بھی انہیں کا ہم زبان ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا اعتراف، انسان کی اصل فطرت میں داخل ہے۔ علم الانسان کے ماہرین نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ انسان جب بالکل فطری حالت میں تھا۔ یعنی علوم وفنون اور تہذیب وشائستگی کا بالکل وجود نہیں ہوا تھا۔ اس وقت اس نے سب سے پہلے اصنام کی پرستش کی تھی یا اللہ کی؟ مادیین (میٹرلسٹس) کے سوا اور تمام محققین نے فیصلہ کیا ہے کہ انسان نے پہلے اللہ کی پرستش اختیار کی تھی۔

مشہور محقق میکس مولر اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

ہمارے اسلاف نے اللہ کے آگے اس وقت سر جھکایا تھا جب وہ اللہ کا نام بھی نہ رکھ سکے تھے۔ جسمانی الہ (بت) اس حالت کے بعد اس طرح پیدا ہوئے کہ فطرت اصلی مثالی صورت میں پردہ میں چھپ گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جس زمانہ سے دنیا کی تاریخ معلوم ہے دنیا کے ہر حصہ میں اللہ کا اعتقاد موجود تھا۔ آشوریہ، مصر، کلدانی، یہود، اہل فنشیہ سب کے سب اللہ کے قائل تھے۔

پلوٹارک کہتا ہے کہ:

اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ قلعے ہیں، نہ سیاست، نہ علم، نہ صناعت، نہ حرفہ، نہ دولت لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں اللہ کا تصور موجود نہ ہو۔

فوبیرَ جو فرانس کا مشہور فاضل اور وحی والہام کا منکر تھا کہتا ہے کہ:

زرداستر، منوسولن، سقراط، سسرو، سب کے سب ایک سردار ایک منصف کی پرستش کرتے تھے۔ یہی فطرت ہے لیکن چونکہ خرابی اسباب سے اکثر یہ فطری احساس دب جاتا ہے اس لیے اللہ نے جا بجا اسی فطرت کو متنبہ کیا ہے۔

افی اللّٰہ شک فاطر السمٰوت والارض ط (ابراہیم:۱۰)

ترجمہ: کیا اللہ کی نسبت بھی شک ہوسکتا ہے جو آسمان وزمین کا فاطر ہے۔

چونکہ خارجی اسباب کی وجہ سے بعض اوقات یہ فطری احساس اس قدر دب جاتا ہے کہ محض اشارہ اور تنبیہ کافی نہیں ہوتی۔ اس لیے اس پر اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ تجربی اور حسی مقدمات کے ذریعہ سے استدلال بھی کیا۔ انسان کو آغاز تمیز میں جن بدیہی اور حسی مقدمات کا علم ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب باقاعدہ اور منتظم دیکھتا ہے اس کو یقین ہوجاتا ہے کہ کسی دانش مند نے ان اشیاء کو ترتیب دیا ہے۔ اگر کسی جگہ ہم چند چیزیں بے ترتیب رکھی دیکھیں تو یہ خیال ہوسکتا ہے کہ آپ سے آپ اشیاء اکٹھی ہوگئی ہوں گی۔ لیکن جب وہ اس ترتیب اور سلیقہ سے چنی گئی ہوں کہ ایک ہوشیار صناع بھی بہ مشکل اس طرح چن سکتا ہے تو یہ خیال کبھی نہیں ہوسکتا کہ آپ سے آپ یہ ترتیب پیدا ہوگئی ہوگی۔ اس کو ایک اور واضح مثال میں سمجھو۔ خواجہ حافظ یا نظامی کا کوئی شعر لے لو۔ شعر کے الفاظ الٹ پلٹ کر کے کسی معمولی آدمی کو دو اور اس سے کہو کہ الفاظ کو آگے پیچھے رکھ کر ترتیب دے۔ وہ سو سو طرح الٹ پلٹ کرے گا لیکن اتفاقیہ طور سے بھی کبھی یہ نہیں ہوگا کہ حافظ و نظامی کا شعر نکل آئے۔ حالانکہ وہی الفاظ وہی حروف ہیں، وہی جملے ہیں۔ صرف ذرا سی ترتیب کا پھیر ہے۔ پھر کیونکر ممکن ہے کہ نظام عالم جو اس قدر باقاعدہ، مرتب اور موزوں ہے وہ خود بخود قائم ہوگیا ہو۔

اصول تعلیل کی موت

وحید الدین خان نے اصول تعلیل کی تردید کرتے ہوئے علت و معلول کی حتمی موت ثابت کی ہے۔
ملاحظہ کیجئے:

آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت کہتا ہے کہ کشش ثقل سیاروں، ستاروں، کہکشاؤں اور خود کائنات کے عمل کو کنٹرول کرتی ہے۔ یہ عمل اس طرح ہوتا ہے کہ اس کی پیشین گوئی کی جاسکتی ہے۔ اس سائنسی دریافت کو ہیوم (۱۷۷۶ء۔ ۱۷۱۱ء) اور دوسرے مفکرین نے فلسفہ بنایا۔ انہوں نے کہا کہ کائنات کا سارا نظام اصول تعلل (Principle of Causation) پر چل رہا ہے جب تک اسباب و علل کی کڑیاں معلوم نہیں تھیں انسان یہ سمجھتا رہا کہ کائنات کو کنٹرول کرنے والا ایک اللہ ہے مگر اب ہم کو اسباب و علل کے قوانین کا علم ہوگیا ہے۔ اب ہم یہ دعویٰ کرسکتے ہیں کہ تعلیل (Causation) کا مادی اصول کائنات کو متحرک کرنے والا ہے نہ کہ کوئی مفروضہ اللہ۔ مگر بعد کی تحقیقات نے اس مفروضہ کا خاتمہ کردیا۔ بعد کو ڈیراک، ہزن برگ اور دوسرے سائنس دانوں نے ایٹم کے ڈھانچہ کا مطالعہ کیا۔ انہوں نے پایا کہ ایٹم کا نظام اس اصول کی تردید کررہا ہے کہ جو شمسی نظام کے مطالعہ کی بنیاد پر اختیار کیا گیا تھا اس دوسرے نظریہ کو کوانٹم نظریہ کہا جاتا ہے اور وہ مذکورہ اصول تعلیل کی کامل تردید ہے۔

The Quantum Mechanics theory maintains that at the atomic level matter behaves randomly.

کوانٹم میکینکس کا نظریہ کہتا ہے کہ ایٹم کی سطح پر مادہ غیر مرتب انداز میں عمل کرتا ہے۔

سائنس اور اصول تعلیل کی موت

سائنس میں کسی "اصول" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ سارے عالم میں یکساں طور پر کام کرتا ہو۔ اگر ایک معاملہ بھی ایسا ہو جس پر وہ اصول چسپاں نہ ہوتا ہو تو علمی طور پر اس کا مسلمہ اصول ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہوا کہ ایٹم کی سطح پر مادہ اس طرح عمل نہیں کرتا جس کا مشاہدہ نظام شمسی کی سطح پر کیا گیا تھا تو تعلیل بحیثیت سائنسی اصول کے رد کردی گئی۔

آئن سٹائن

آئن سٹائن کو یہ بات ناقابل فہم معلوم ہوئی کیونکہ اس طرح کائنات مادی کرشمے کے بجائے ارادی کرشمہ قرار پارہی تھی۔ اس مسئلہ پر باقاعدہ تحقیق شروع کی اپنی زندگی کے آخری تیس سال اس نے اسی کوشش میں صرف کردیئے کہ نظام فطرت میں تضاد کو ختم کرے۔ شمسی نظام اور ایٹمی نظام دونوں کے عمل کو ایک قانون کے تحت

منظم کر سکے مگر وہ اس میں کامیاب نہیں ہوا۔ یہاں تک بالآخر ناکام مر گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا بیان کائنات کو پکڑے ہوئے شمسی نظام کی سطح پر حرکت کا مطالعہ کر کے انسان نے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں یہ رائے قائم کر لی کہ اس کی حرکت معلوم مادی اسباب کے تحت ہو رہی ہے۔ یہ بہ اختیار اللہ کے قرآنی تصور کی گویا تردید تھی مگر علم کا دریا جب آگے بڑھا تو دوبارہ قرآن والی بات غالب آ گئی۔ بیسوی صدی میں ایٹمی نظام کے مطالعہ نے بتایا کہ ایٹم کی سطح پر اس کے ذرات کی حرکت کا کوئی معلوم قاعدہ نہیں۔ ایک سائنس دان اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتا ہے:

طبعیات کے قوانین جو زمین پر دریافت کئے گے ہیں وہ تحکمی شمار پر مشتمل ہیں جیسے الیکٹران کی مقدار مادہ کا تناسب ایک پروٹان کے مقدار مادہ سے جو کہ تقریباً ۱۸۴۰ کے مقابلہ میں ایک ہوتا ہے۔ کیوں؟ کیا ایک خالق نے تحکمی طور پر انہیں بے شمار کا انتخاب کر رکھا ہے۔[44]

یہ الفاظ سائنس کی زبان سے اس بات کا اعتراف ہے کہ کائنات، انسانی علم کے احاطہ میں نہیں آتی کائنات ایک قادر مطلق کے مشیت وارادہ سے عدم سے وجود میں آئی ہے اور اللہ کی مرضی کے تصور کے تحت ہی اس کی واقعی توجیہ کی جا سکتی ہے۔[45]

قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت

فلاسفہ کا بنیادی عقیدہ ہے کہ اللہ نے اپنے اوپر پابندی عائد کر دی ہے کہ ان قوانین فطریہ کو وہ تبدیل نہ کرے گا۔ عصر حاضر میں انگلستان کے مشہور منطقی ولیم اسٹال جیونس قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت کو ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اوپر علم سائنس کی حقیقت ونوعیت کے متعلق جو بحثیں گزری ہیں ان سے ایک نتیجہ جو نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم کارخانہ فطرت میں مداخلت الٰہیہ کے امکان کو کسی طرح باطل نہیں ٹھہرا سکتے۔ جس قوت نے کائنات مادی کو خلق کیا ہے وہ میرے لیے قابل تصور کہے جا سکتے ہیں پھر بھی یہ اس سے زیادہ ناقابل تصور نہیں جتنا کہ خود عالم کا وجود ہے۔ (۱) ولیم اسٹال جیونس، اصول سائنس۔[46]

کیا خالق فطرت فوق الفطرت امور میں دخل دے سکتا ہے؟

فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قوانین فطریہ کے تحت اپنے اوپر پابندی عائد کر رکھی ہے۔ اس لیے وہ فوق الفطرت امور میں دخل نہیں دے سکتا۔ اسٹورٹ مل نے ہیوم کے انکار معجزات کی تنقیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ فوق الفطرت امور میں دخل دے سکتا ہے:

جو شخص مافوق الفطرت ہستی اور انسانی معاملات میں اس کی مداخلت کا پہلے ہی سے قائل نہیں ہے اس کے سامنے اگر کسی انسان کی نسبت فوق الفطرت یا خارق عادت باتوں کی روایت کی جائے تو وہ ان کو معجزہ نہ مانے گا۔ معجزات سے خود اللہ کا وجود نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ اس لیے اگر اللہ کا اعتقاد پہلے ہی سے موجود نہ ہو تو کسی فوق الفطرت ہستی کی مداخلت کے علاوہ معجزہ نما واقعات کی اور بھی توجیہات ممکن ہیں۔ یہاں تک تو ہیوم کی دلیل بامعنی کہی جا سکتی ہے لیکن اگر ایک ایسی ذات کا وجود قطعی یا غالب طور پر بھی مان لیا جائے جو موجودہ نظام فطرت کی خالق ہے اور اس لیے اس میں تغیر و ترمیم بھی کر سکتی ہے تو ہیوم کی دلیل بے معنی ہو جاتی ہے۔ جب تم نے اللہ کو مان لیا تو پھر جس شے کو اس کے ارادہ نے پیدا کیا تھا اس پر اس ارادہ کا براہ راست عمل واثر خواہ مخواہ کا فرض نہیں رہتا۔ بلکہ ایک سنجیدہ ''امکان'' بن جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں سوال کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور اللہ کی مداخلت یا عدم مداخلت کا فیصلہ اس بحث پر ٹھہرتا ہے کہ کائنات فطرت میں اس کا طریق عمل کیا رہا ہے یا عقلاً کیا رہنا چاہیے۔[47]

کیا خالق فطرت کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف کر سکتا ہے؟

بہ الفاظ دیگر قانون فطرت کی نوعیت دراصل قانون عادت کی ہے یعنی کسی خاص فرد کے بارے میں پیش گوئی نہیں کی جا سکتی کہ فلاں عمر میں مر جائے گا۔ البتہ عادتاً یہ معلوم ہے کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد چالیس سال کی عمر میں مر جائیں گے۔ مذہب کی زبان میں اسی قانون عادت کو عادۃ اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کی بنا پر بھی عمل فطرت کی یکسانی یا قوانین فطرت کے نفس وجود کا انکار نہیں لازم آتا۔ البتہ ان قوانین کا منشاء یہ ہے میرے بے علم واختیار مادہ کا اٹل وجوب ولزوم سے نہیں بلکہ ایک علم اختیار والی ذات (اللہ تعالیٰ) کی عادت جاریہ سے ہے جو کسی حکمت ومشیت کے تحت کبھی کبھی اس عادت جاریہ کے خلاف بھی کر سکتی اور کرتی ہے یہی معجزہ ہے اور بقول مشہور سائنسدان ڈاکٹر کارپنٹر کے:

> قائل مذہب سائنسدان کو اس کے ماننے میں کوئی عقلی دشواری نہیں پیش آسکتی کہ خالق فطرت اگر چاہے تو کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف بھی کر سکتا ہے۔ ہم کو معجزات کے خلاف اگر سائنس کے کسی ایسے فتویٰ کا علم نہیں جو معتبر شہادت کی موجودگی میں ان کے قبول سے مانع ہو (ماڈرن بیلف) جب کارپنٹر کے زمانہ ہی میں سائنس کا کوئی ایسا فتویٰ معلوم نہ تھا تو اب کوانٹم نظریہ کے بعد جب کہ کلام وفلسفہ کے نرے قیاسات سے گزر کر خود سائنس کی دنیا میں اور سائنس ہی کی راہ سے فطرت یا علت کے نام نہاد اٹل قوانین کا وجود اتنا مشتبہ ہو گیا ہے کہ مادی دنیا سے بظاہر ان کو ہمیشہ کے لیے رخصت کرنا پڑ رہا ہے۔[48]

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف ہے کہ اس امر کی ہمارے پاس خاصی شہادت موجود ہے جس کو آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا بعض طبعی حوادث اس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ ان کے تمام معمولی علل واسباب غائب ہوتے ہیں۔ اجسام حرکت کرتے ہیں حالانکہ نہ کوئی شخص ان کو چھو رہا ہے اور نہ برقی مقناطیس عوامل کا پتہ ہے۔ اس کی بھی شہادت موجود ہے کہ ایک نفس کا خیال دوسرے نفس میں (بلا کسی وساطت کے) پہنچ سکتا ہے اور اس قسم کے واقعات کو معجزہ سمجھا جاتا تھا کہ ان کا وقوع اب غیر اغلب نہیں رہا ہے۔[49]

قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ سائنس کی روشنی میں

سید سلیمان ندوی نے قوانین فطریہ میں تغیر کا امکان سائنس کی روشنی میں ثابت کیا ہے۔

اس میں شک نہیں پہلے بعض گوشوں سے اس قسم کی آوازیں سنائی دیتی تھیں کہ کائنات کا ہر ذرہ قانون قدرت کا پابند ہے اور وہم و بے عقلی انسان کی بدترین دشمن اور عقل و ہمت بہترین دوست (ہیگل۔ عجائبات حیات۔)

کوانٹم نظریہ نے قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ کر دیا

لیکن ۱۹۲۷ء کے بعد کوانٹم نظریہ کی بدولت سائنس میں جو بھونچال آیا ہے اس نے سائنس کی دنیا میں اب ایسے بے باکانہ و مدعیانہ نعروں کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ فلسفہ میں علت و معلول کے لزوم و وجوب کی بنیادوں کو ہیوم نے کھوکھلا کر دیا تھا۔ البتہ سائنس کی بنیاد ہی فطرت کی ایک یکسانی یا علیت کے اٹل قانون پر رکھی جاتی تھی۔

اس ستم ظریفی کو کیا کہیے کہ خود سائنسی تجربات و اختبارات کی راہ سے یہ اٹل قانون نہ صرف مجروح اور متزلزل ہو گیا ہے بلکہ سر آرتھر ایڈنگٹن جیسے اکابر سائنس کے نزدیک اس کو ہمیشہ کے لیے خیر باد کہہ دینا پڑا ہے۔ چند سال قبل دنیائے سائنس کے تازہ ترین معلومات و خیالات پر ماڈرن بلیف کے نام سے مقالوں کا ایک سلسلہ شائع ہوا تھا۔ اس کے جستہ جستہ اقتباسات یہ ہیں۔

کوانٹم نظریہ نے بڑا زبردست انقلاب برپا کر دیا کہ مادی دنیا میں اب تک علل و معلول کے قانون کی فرمانروائی کو اٹل تصور کیا جاتا تھا۔ سارے طبعی واقعات اور حوادث بالکلیہ جبری یا وجوبی قوانین کے تابع یقین کیے جاتے تھے۔ سلسلہ علل و معلولات میں کوئی خلل و رخنہ نہ تھا مگر ۱۹۲۷ء میں اس خیال و یقین کو سخت دھچکا لگا اور ماہرین طبیعیات نے دیکھا کہ علیت کے وجوب و کلیت کو مادی دنیا سے رخصت کرنا پڑا اور سارے قرائن اسی کے نظر آتے ہیں کہ وجوبی و قطعی علیت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔[50]

سائنسی قانون علیت کا خاتمہ

ابھی بالکل حال تک قانون علیت کو سائنسی تحقیقات کا بالاتفاق بنیادی اصول قرار دیا جاتا تھا۔لیکن اب اسی اصول کو ترک کر دینے کا سوال پیدا ہو گیا ہے کہ آیا کارخانہ فطرت میں ہر واقعہ لزوماً کسی ایسے دوسرے واقعہ ہی سے پیدا ہوتا ہے جس کو علت کہا جاتا ہے یا اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ حوادث فطرت کی تہہ میں کوئی ایسی شے کارفرما ہے جس کو اختیاری یا آزاد ارادہ کہا جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اس وقت تک طبعی مظاہر کی تحلیل کا یہ نتیجہ برآمد ہوا ہے کہ ہم کو کہیں بھی وجوبی یا جبری قانون کی موجودگی کی شہادت نہیں ملتی۔(بحوالہ جرنل آف فلاسفی، ۳۳)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ قوانین فطرت کا سرے سے کوئی وجود نہیں بلکہ ان کی حیثیت اعداد و شمار کے لیے قوانین کی رہ جاتی ہے۔ زندگی کا بیمہ کرنے والی کمپنیاں کوئی ایسا قانون نہیں جانتی ہیں کہ فلاں شخص چالیس سال کی عمر میں مرجائے گا لیکن اتنا جانتی ہیں کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد آدمی چالیس کے سن میں مرجائیں گے یعنی افراد کامل ناقابل پیش بینی ہونے کے باوجود جماعت کی نسبت پیش بینی ممکن ہے۔ پس قوانین فطرت صرف اسی معنی میں موجود ہیں۔[51]

اس اجمال کی تفصیل علت، خاصیت اور اثر کی تحقیق پر مبنی ہے اور اشیاء میں جو خواص اور آثار ہیں ان کا احساس ہم کو کیونکر ہوتا ہے۔ محض تکرار احساس سے جس کا دوسرا نام تجربہ ہے جب ہم آگ کے پاس جاتے ہیں تو گرمی اور سوزش کا احساس کرتے ہیں اور پھر جب کبھی کبھی ہم آگ کے پاس گئے تو ہم کو یہی احساس ہوتا رہا۔اس سے ہم میں یہ یقین پیدا ہوا کہ آگ کا خاصہ اور اثر گرمی اور سوزش ہے۔ یہ فیصلہ ناممکن ہے۔

فرض کرو کہ اگر تکرار سے یہی احساس ہم کو برف سے حاصل ہو جائے تو یقیناً ہم کہہ دیں گے کہ برف کی خاصیت سوزش اور گرمی ہے برف اور آگ دونوں آپ کے سامنے ہیں۔ دونوں کو اچھی طرح سے دیکھئے۔ کیا ان کی ذات میں کوئی ایسی شے نظر آتی ہے جس کی بنا پر احساس بلکہ تکرار احساس سے قبل آپ یہ فیصلہ کر دیں کہ ایک میں گرمی اور دوسرے میں ٹھنڈک کا ہونا ضروری ہے آپ کے ہاتھ میں کوئی شخص کافور اور سنکھیا کی تھوڑی مقدار لا کر رکھ دیتا ہے۔ اس سے پہلے آپ ان اشیاء سے واقف نہ تھے، اب آپ دونوں غور سے دیکھئے اور خوب الٹ پلٹ کر دیکھئے سونگھ کر چھو کر کس طرح آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کے خواص و آثار کیا ہیں؟ یہ فیصلہ ناممکن ہے جب تک ان کا بار بار تجربہ نہ کیا جائے اور بار بار کے عمل سے ایک ہی نتیجہ ظاہر نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اشیاء کے خواص اور آثار کا علم صرف یکسانی عمل اور تجربہ پر موقوف ہے۔

عمل کی اسی یکسانی اور تجربہ کی بناء پر ہم علل و معلولات اور اسباب و مسببات کا مسئلہ قائم کرتے ہیں اور اسی کی بنا پر مدعیان عقل و دانش وہ صنم کدہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس کے پرستاروں کے نام نیچری، میٹریلسٹ، مادہ پرست، فطرت پرست اور طبعی ہیں وہ جب ایک شے سے ایک ہی عمل اور اثر کا بار بار تجربہ کرتے ہیں تو یقین

کر لیتے ہیں کہ اس شے سے اس خاصیت واثر کا انفاک قطعاً محال ہے اور جب ایک شے کے بعد فوراً دوسری شے معلول و مسبب ہے اور پہلی شے علت و سبب ہے اور یہ کلیہ قائم کر لیتے ہیں کہ گرمی اور سوزش کا سبب آگ ہے۔ ٹھنڈک اور برودت کا سبب برف ہے۔ موت کا سبب سنکھیا ہے۔ یا یوں کہیے کہ آگ کا خاصہ جلانا، برف کا خاصہ ٹھنڈا کرنا، سنکھیا کا خاصہ انسان کی زندگی کو ختم کر دینا ہے۔[52]

اسباب و علل کیا ہیں؟ محض امور عادیہ ہیں۔

لیکن ابھی ثابت ہو چکا کہ ہم جنہیں آثار و خواص یا اسباب و علل کہتے ہیں، محض اس تجربہ پر ان کی بنیاد ہے کہ ہم نے ہمیشہ اس شے کو پیدا ہوتے دیکھا ہے اور اس سے یہ توقع یا زیادہ سے زیادہ ظن غالب یہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ بھی جب یہ شے پیدا ہوگی تو دوسری اس کے بعد شے پیدا ہو جائے گی لیکن اس سے یہ یقین کیسے پیدا ہوسکتا ہے کہ ہم نے جو کچھ مشاہدہ کیا ہے وہ پہلے بھی ایسا ہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوتا رہے گا۔[53]

امت مسلمہ میں سب سے قبل جس مفکر نے ربط بین الحادث والقدیم کو ایک جدید فلسفے کی صورت میں پیش کیا وہ ابن عربی ہے۔ اس کے فلسفے کا نام ''وحدۃ الوجود'' ہے۔ حسن الوہیت کی وہی تجلی اول جس سے تمام کائنات کا صدور اور حلقہ اتصال ثابت ہوتا ہے اس کا نام ''تعین اول'' اور ''حقیقت محمدیہ'' ہے۔ وحدۃ الوجود ایک عجمی نظریہ ہے جس پر اسلامی عقیدہ کی بنیاد استوار نہیں ہوسکتی۔ ابن عربی کہتا ہے کہ احدیت مطلقہ نے جب ارادہ کیا کہ میں اپنے آپ کو ظاہر کر کے اپنے حسن الوہیت کا مشاہدہ کروں تو سب سے پہلے جس آئینے میں اپنے جمال کا مشاہدہ کیا اس آئینے کا نام ''حقیقت محمدیہ'' ہے۔ اس ''حقیقت محمدیہ'' میں چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا اجمالی ظہور تھا۔ پھر یہی حقیقت محمدیہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو تفصیلی طور پر ظاہر کرنے کے لئے ساری کائنات کی شکل میں ظاہر ہوگئی۔[54]

اس نظریے میں حقیقت محمدیہ کا وہی مفہوم ہے جو ہنود کے قدیم ویدوں میں برہما (Goldeneggs) فلسفہ نو افلاطونیت میں ''عقل اول'' فلسفہ مسیحیت میں ''کلمۃ اللہ'' کا مفہوم بیان کیا گیا ہے۔

شیخ تاجی مقدمہ ''فصوص الحکم'' میں حقیقت محمدیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

''لان محمداً او حقیقت محمدٍ و اسطة الخلق و خلقة الاتصال بین الذات الا لهیة و المظاهر الکونیة فهو فی مشابة العقل الاول فی الفلسفة الا فلاطونی قال لحدیقیة و بمشابة المسیح فی الفلسفة المسیحة و بمشابة المطاع فی الفلسفة الغزالی.''[54]

اب عصر حاضر میں جن جن مکاتب فکر نے نظریہ توحید کی بنیاد وحدۃ الوجود پر رکھی ہے ان کا یہ عقیدہ قرآن سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس عقیدے میں جب تک اللہ تعالیٰ کو مجبور اور محتاج تسلیم نہ کیا جائے اس وقت تک اس نظریے کا صحیح اطلاق بھی نہیں ہوسکتا۔

علامہ ابوالخیر اسدی لکھتے ہیں: حلقہ اتصال کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت کا مظہر ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کی صفات کا تعلق ہے۔ اسی طرح کائنات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ربط ہے اور جس ربط کے ساتھ اللہ اور کائنات کے درمیان معیت ذاتی کا اتصال ثابت ہورہا ہے۔ اس ربط کا نام ''حقیقت محمدیہ'' ہے۔ حقیقت محمدیہ کو کلمۃ اللہ کا مصداق اس لئے کہا گیا ہے کہ جس طرح مسیحیت کے فلسفے میں کلمۃ اللہ مراتب الٰہیہ میں داخل ہے۔ اسی طرح فلسفہ ''وحدۃ الوجود'' میں ''حقیقت محمدیہ'' بھی مراتب الٰہیہ میں داخل ہے۔[55]

۱) اللہ تعالیٰ تخلیق کائنات کے لئے مادے کا محتاج بنے گا۔

۲) اللہ تعالیٰ کائنات کا خالق ثابت نہ ہوگا۔

۳) کائنات کا صدور اور ظہور ثابت ہوتا ہے جس سے ہر شے اللہ کا مظہر بن جاتی ہے۔ انسان کے الہ ہونے کی یہ بنیادی دلیل ہے۔

۴) اس نظریے کی وجہ سے کائنات بھی قدیم اور ازلی وابدی بن جائے گی۔

۵) حقیقت محمدیہ کے نظریے کی وجہ سے اجرائے نبوت کا دروازہ کھل جائے گا۔

۶) حلال وحرام کا فرق ختم ہوجائے گا۔

۷) اسلام اور کفر کا حقیقی امتیاز نہ رہے گا۔

۸) جنت ودوزخ کا اسلامی تصور نہ رہے گا۔

۹) حقیقت محمدیہ کو قدیم ماننا پڑے گا۔

۱۰) اسلامی نظام تعلیم باقی نہ رہے گا۔

۱۱) اللہ تعالیٰ پھر اس مادہ اول کی علت تامہ بن جائے گا جس سے اللہ اپنی مشیت تخلیق میں آزاد نہ رہے گا۔

قرآن کریم میں وجود باری تعالیٰ کے لئے استدلال

قرآن مجید میں وجود باری تعالیٰ پر استدلال کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

صنع الله الذی اتقن کل شی ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت

فارجع البصر هل ترى من فطور

ترجمہ: یہ اللہ کی کاریگری ہے جس نے ہر شے کو خوب پختہ طور سے بنایا۔ اللہ کی کاریگری میں تم کو کہیں فرق نظر نہ آئے گا۔

خلق كل شيءٍ فقدره تقديرا O (الفرقان:۲)

ترجمہ: اللہ نے ہر شے کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ معین کیا۔

لاتبديل لخلق الله فلن تجد لسنة الله تبديلا.

ترجمہ: اللہ کی صفت میں ردوبدل ممکن نہیں اور نہ کوئی دوسرا اس میں دخل دے سکتا ہے۔ اللہ کے طریقہ میں تم ردوبدل نہیں پا سکتے۔

ان آیات میں عالم کی نسبت تین اوصاف بیان کئے گئے ہیں:

۱) کامل اور بے نقص ہے۔

۲) موزوں اور مترتب ہے۔

۳) ایسے اصول اور ضوابط کا پابند ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتے۔

یہ دلیل کا صغریٰ ہے، کبریٰ خود ظاہر ہے یعنی:

۱) جو شے کامل مرتب اور مسلم النظام ہوگی

۲) وہ خود بخود پیدا نہیں ہوگی۔

۳) بلکہ کسی صاحب قدرت اور صاحب اختیار نے پیدا کیا ہوگا۔

آج جبکہ تحقیقات و تدقیقات کی انتہا ہے اور کائنات کے سینکڑوں اسرار فاش ہو چکے ہیں جبکہ حقائق اشیاء نے اپنے چہرے سے نقاب الٹ دیا ہے۔ بڑے بڑے فلاسفہ اور حکما انتہائے غور وفکر کے بعد اللہ کے ثبوت میں یہی استدلال پیش کر سکے جو قرآن کریم نے تیرہ سو برس پہلے نہایت قریب الفہم اور صاف طریقہ میں ادا کیا تھا۔

آیزک نیوٹن کہتا ہے

کائنات کے اجزاء میں باوجود ہزاروں انقلابات زمان ومکاں کے جو ترتیب اور تناسب ہے، وہ ممکن نہیں کہ بغیر کسی ایک ذات کے پایا جا سکے جو سب سے اول ہے اور صاحب علم اور صاحب اختیار ہے۔

حکمائے یورپ کی شہادت

اس زمانہ کا سب سے بڑا حکیم ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے: ان تمام اسرار سے جن کی یہ کیفیت ہے کہ جس قدر ہم زیادہ غور کرتے ہیں اسی قدر وہ غامض ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر قطعی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی اور ابدی قوت موجود ہے جس سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہیں۔

کیمل فلامر بان کہتا ہے

تمام فلاسفر اس بات کے سمجھنے سے عاجز ہیں کہ وجود کیونکر ہوا اور یہ کیونکر برابر چلا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ان کو مجبوراً ایک ایسے خالق کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

پروفیسر لینی (Linne) لکھتا ہے

اللہ تعالیٰ قادر و دانا اپنی عجیب وغریب کاریگری سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میری آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں اور میں بالکل دیوانہ بن جاتا ہوں۔ ہر شے میں گو وہ کتنی ہی چھوٹی ہو اس کی کس قدر عجیب قدرت، کس قدر عجیب حکمت اور کس قدر عجیب ایجاد پائی جاتی ہے۔

فونٹل۔ انسائیکلوپیڈیا میں لکھتا ہے

علوم طبیعیات کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ ہماری عقل کی پیاس بجھائے بلکہ اس کا بڑا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی عقل کی نظر خالق کائنات کی طرف اٹھائیں اور اس کے جلال وعظمت پر فریفتہ ہو جائیں۔[56]

اللہ کی کمزوری ومجبوری کے قدیم تصورات

اس عقیدے پر تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات ذاتی بھی قدیم ہیں۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ موصوف تو موجود ہو اور اس کی صفات موجود نہ ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا کیا تو کائنات کے ساتھ اللہ کا جو پہلا ربط اور تعلق ظاہر ہوا اسے ربط تخلیق کہتے ہیں۔ اور تخلیق کے بعد کائنات کے ساتھ جو ربط پایا جاتا ہے۔ اس کا نام ربط تدبیر ہے۔ اس آیت میں ان دو رابطوں کو بیان کیا گیا ہے:

اللّٰہ خالق کل شیءٍ و ھو علی کل شیءٍ و کیل O (الزمر:۶۲)

ترجمہ: اللہ ہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے اور ہر شے کا وہی کارساز ہے۔

یعنی جس اللہ نے اس کائنات کو پیدا کیا ہے۔ پیدا کرنے کے بعد اس کی ہر شے کا انتظام کرنے والا بھی وہی ہے۔ لیکن یہاں آخر مختلف ذہنوں میں یہ سوال پیدا کر دیا کہ کائنات کے ساتھ ان دونوں رابطوں کی کیفیت کیا ہے؟ ربط تخلیق کی نوعیت میں سب سے پہلے امام ابن حزم نے بحث کی ہے، فرماتے ہیں:

وہ ہنود اور مجوس کے قدیم مذہب ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ تو ہم نے مان لیا کہ اللہ کائنات کی علت فاعلیہ ہے لیکن کسی فعل کا صحیح صدور تب ہو سکتا ہے۔ جب اس فاعل کے سامنے کسی معلول کا وجود بھی ہو۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ علت فاعلیہ کے لیے علت مادیہ کا ہونا از حد ضروری ہے اور علت فاعلیہ چونکہ قدیم ہے اس لیے اس کی علت مادیہ بھی قدیم ہوگی۔ ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود بھی اس نظریے سے ماخوذ ہے۔

وجودیہ مشائخ کہتے ہیں:

جب اللہ نے کائنات کو پیدا کیا تو فرمایا، ''کُن'' (ہو جا) اس کُن کا خطاب تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے سننے کے لیے جب کوئی شے بھی اس کے سامنے موجود ہو۔ ورنہ اس کن کا یہ خطاب کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب اعیان ثابتہ کو کیا گیا تھا۔ جو اللہ کے ازلی علم میں پہلے موجود تھے۔ مجوس کے بعد یہ بحث فلاسفہ یونان میں داخل ہوگئی۔ انہوں نے علل اربعہ اور صادر اول جیسی مباحث کو چھیڑ کر ربط تخلیق کی نوعیت کی وضاحت کا آغاز کیا۔ یہود میں ایک فلاسفر پایا جاتا تھا۔ اس کا نام فیلو یہودی تھا۔ اس نے فلاسفہ یونان کے اس نظریے سے متاثر ہو کر جو نظریہ اختراع کیا۔ اس کا نام لوگوس (Logos) تھا۔ چونکہ وہ کٹر قسم کا یہودی تھا اس لیے وہ اپنے اس نظریے کا ماخذ تورات کی کتاب الامثال بتلاتا ہے۔ یہی فیلو پھر عہد مسیح میں مسیحی مذہب اختیار کر لیتا ہے۔ حضرت عیسیٰ کے حواری اس کے ساتھ مل کر اس نظریے کو ''کلمۃ اللہ'' کی اصطلاح میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ اور یوحنا میں تحریف کر کے یہی نظریہ انجیل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھئے مجوس و ہنود کے نزدیک مادہ کا مفہوم یہی ہے۔ فلاسفہ یونان کے نزدیک عقل اول فیلو کے نزدیک ''لوگوس'' عیسائیت کے نزدیک ''کلمۃ اللہ'' کا ایک ہی مفہوم ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ہستی میں کمزوری کا بنیادی تصور یہود سے چلا آ رہا ہے۔ ان کے نزدیک اس کا اصل بانی فیلو یہودی ہے۔ جس نے فلسفہ یونان سے متاثر ہو کر لوگوس کا نظریہ اختراع کیا جس سے اللہ تعالیٰ کمزور، مجبور اور مسلوب الاختیار ثابت ہوتا ہے۔ اس نظریے کا اصل مآخذ کلام مقدس کی کتابِ پیدائش بتلاتا ہے۔ اس باب پیدائش میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھ دنوں میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔ ساتویں دن اللہ نے جو آرام کیا، اس سے اللہ تعالیٰ کی توحید میں فرق آ گیا۔ آرام تھکاوٹ کی علامت ہے اور تھکاوٹ کمزوری کی علامت ہوتی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے کیونکہ تھکاوٹ کی علامت مخلوق کے لیے ہے نہ کہ خالق۔

امام قرافی اس کمزوری کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

قالت اليهود ان الله تعالىٰ لما خلق الخلق فى ستة ايام ثم استراح فى اليوم السابع و اعتقدوا الغلط فهامهم ان الله تعالى يعترية التعب والنصب حتى نقل عن بعض فى غير التوراة انه تعالى فى اليوم السابع استلقى على ظهره واضعا احدى رجليه على الاخرى و فى هذا جهالات منها التجسيم و منها ضعف القدرة لطر آن التعب والنصب حوادث.....و على تبديل التوراة و انها غير منزلة من الله تعالى.....[57]

اس کے بعد یہ نظریہ اسلامی فرقوں میں داخل ہوگیا۔سب سے اول اس نظریے کو جس نے اسلام میں داخل کیا ہے وہ کعب احبار نومسلم یہودی ہے۔یہ فن تحریف میں اتنا ماہر تھا کہ بڑے بڑے لوگ دھوکہ کھا گئے۔امام مسلم جلیل القدر محدث ہیں۔اس کی ایک یہ موضوع روایت کو مرفوع حدیث سمجھ کر اپنی کتاب صحیح مسلم میں داخل کر دیا ہے۔ملاحظہ کیجئے:

امام ابن قیم لکھتے ہیں:

ويشبه هذا ماوقع الغلط من حديث ابى هريره (خلق الله التوية يوم السبت) الحديث البخارى و هو فى (صحيح مسلم) ولكن وقع الغلط فى رفعه انما هو من قول كعب الاحبار، كذالك قال اما اهل الحديث محمد بان اسماعيل البخارى (تاريخ الكبير) و قاله غير ه من علماء المسلين ايضاً و هو كما قالو ا، لان الله اخبر انه خلق السموات والارض و مابينهما فى ستة ايام و هذا الحديث يقتضى ان مدة التخليق سبعة ايام و الله اعلم.

اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں تھک کے اس عقیدہ کا رد فرمایا ہے۔

اولم يروا ان الله الذى خلق السموت والارض ولم يعى بخلقهن بقدر على ان يحى الموتى بلى انه على كل شىء قدير.[58]

ترجمہ: کیا وہ نہیں دیکھتے کہ جس اللہ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا اوران کے پیدا کرنے سے وہ نہ تھکا۔یقیناً وہ مردوں کو زندہ کرنے پر قادر ہے۔بے شک وہ ایسا ہی ہے۔وہ یقیناً ہر شے پر قادر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے یہ نقص دور کر دیا ہے۔یہود کے علماء نے کہا کہ اللہ تھک گیا ہے۔اللہ نے

جواباً فرمایا۔ اللہ نے ساری کائنات کو پیدا کیا ہے اور تھکا نہیں ہے۔ تھکاوٹ اس کی علامت نہیں۔ تھکاوٹ مخلوق کی علامت ہے بلکہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اسی کائنات کو دوبارہ پیدا کرے یا اس جیسی کئی اور کائناتیں بنا دے۔ قرآن نے ثابت کر دیا ہے۔ تھکاوٹ والا عقیدہ یہود و نصاریٰ کا ہے۔ اللہ نے قرآن پاک میں تردید کی، لیکن بعض گمراہ کن طبقات اس عقیدہ کا پرچار کر رہے ہیں۔

مشرکین عرب کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی کمزوری کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو دوبارہ پیدا نہیں کر سکتا۔ انکار قیامت کی یہی مرکزی علت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کا جواب دیا ہے کہ:

قال من یحی العظام و ھی رمیمO قل یحییھا الذی انشا ھا اول مرۃٍ ط و ھو بکل خلق علیم O (یٰسین: ۷۸۔۷۹)[59]

ترجمہ: کہنے لگا ان سڑی ہڈیوں کو کون زندہ کر سکتا ہے؟ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) جواب دیجئے کہ انہیں وہ زندہ کرے گا جس نے انہیں اول مرتبہ پیدا کیا۔

انسان پر آفاقی حوادث کی وجہ سے کون دوبارہ پیدا کر سکتا ہے۔ رحیم کا مطلب ہے کہ زمین کے اندر ایسے گمشدہ ذرات ہیں جنہیں راکھ بھی نہیں کہہ سکتے اور عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ راکھ کو کون دوبارہ زندہ کرے گا۔ اللہ نے جواب دیا:

قل یحیھا الذی انشاء

ترجمہ: رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) فرما دیجئے کہ جب اللہ نے زمین و آسمان کو بنایا ہے۔

کیا اس کا مادہ موجود تھا؟ انسان کا آغاز نطفہ سے ہوا ہے۔ نطفہ عورت و مرد کے سینے سے نکلتا ہے۔ اس کے پیچھے غذا ہے۔ اس کو آخر تک لے جائیں تو یہ لاشے ہے۔ قرآن کریم نے ثابت کیا ہے کہ انسان کا آغاز لاشے سے ہوا ہے۔ دلیل:

ھل انی علی الانسان حین منالھر لم یکن شیاء مذکورا. (الدہر: ۷۶)[60]

ترجمہ: یقیناً انسان پر زمانے کا ایسا وقت بھی گزر چکا ہے جب کہ یہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا۔

انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ اس کے وجود پر کسی شے کے نام کا اطلاق بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ ڈاکٹر صاحبان کہتے ہیں انسان کے ملاپ کے وقت لاکھوں تولیدی جرثومے ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک قطرے میں کتنے خلیے ہوں گے جن میں سے ایک فائدہ مند اور دوسرے بے کار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ نے فرمایا کہ

انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ کسی شے کے نام کا ذکر تک نہیں ہوسکتا تھا۔ یعنی عدم ہی عدم تھا۔ دوسرے مقام پر حضرت زکریاؑ کی اولاد کے بارے مین فرمایا کہ:

قد خلقنک و لم تک شیءً

ترجمہ: اے زکریا! جب تم کو پیدا کیا، تمہارا شے تک ذکر نہ تھا۔

اے زکریاؑ! تم مرد و عورت موجود ہوا گرچہ بوڑھے ہو لیکن جب تجھے پیدا کیا تھا تو تمہاری کوئی شے تک مذکور نہ تھی۔

ان دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ نے انسان کو بغیر مادہ کے مشیت اور امر کن کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ ڈارون کی تھیوری نے انسان کو طویل سفر کے نتیجے میں بندر تک پہنچا دیا ہے۔ لیکن ڈارون یہ نہیں بتا سکا کہ بندر کا وجود کسی ارتقاء کے ذریعے وجود میں آیا ہے۔ یعنی بندر کی علت اول کیا شے ہے جو ترقی کر کے بندر تک پہنچی ہے۔ قائلین دہریت سے سوال ہے کہ اس مادہ کی علت اولیٰ کیا ہے۔ وہ جواب دیتے ہیں کہ مادہ اِدھر اُدھر حرکت کرتا رہا ہے۔ حادثاتی طور پر (Accidently) کائنات بن گئی۔ قرآن نے اس نظریہ کی تردید کی ہے۔ جس مسلک اور نظریہ میں حق و صداقت کا معیار معلوم کرنا ہو پہلے اس میں دیکھیں اس کے نزدیک اللہ کا تصور کیسا ہے۔ اس کے بعد خود اندازہ کر لیں۔ اس نظریہ میں کتنی صداقت پائی جاتی ہے۔

بقول کانٹ:

تم کسی قوم کے الہ کا تصور میرے سامنے پیش کر دو، میں تمدن و معاشرت اور عقائد کی مکمل ہسٹری لکھ کر دوں گا۔ معلوم ہوا کہ کسی امت کا بگاڑ تصور الہ کے درست نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ انبیاء کا بنیادی مشن اصلاح انسان تھا۔ اور صرف انبیاء کے پیش کردہ تصور اللہ کے ذریعے ہی انسانیت کی اصلاح ممکن ہے۔ قرآن کے فلسفہ الٰہیات کے بارے میں تفصیلی بحث کو تحقیقی طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔

وجود باری تعالیٰ ہی واجب الوجود ہے

آئمہ متکلمین نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لئے واجب الوجود کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ جیسے: ممکن الوجود، ممتنع الوجود، واجب الوجود۔

ممکن الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہو۔ مخلوق کا وجود۔

ممتنع الوجود

ایسا وجود جس کا نہ ہونا ضروری ہو۔ جیسے دو الہ کی صفات کا مخلوق میں داخل ہونا۔

واجب الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا ضروری ہو۔ اللہ تعالیٰ۔

سید عزیز بقائی لکھتے ہیں:

اللہ کی ہستی واجب الوجود ہے یعنی وجود اس کی ذات سے وابستہ ہے۔ اس کی ذات سے الگ نہیں ہے۔

حکماء نے شئے معلوم کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

۱) واجب بالذات ۲) غیر واجب بالذات

واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ ہو اور کبھی کسی حالت میں اس سے جدا نہ ہو۔

غیر واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ نہ ہو بلکہ ذات سے الگ ہو۔

اس کے دو اقسام ہیں:

۱) غیر موجود بالفعل ۲) موجود بالفعل

غیر موجود بالفعل

اس کی دو اقسام ہیں:

۱) جائز الوجود ۲) محال الوجود

جائز الوجود

وہ شے ہے جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں اور بغیر کسی مرجح کے وجود عدم میں سے کسی کو ترجیح نہ دی جائے۔

محال الوجود

وہ ہے جس کا وجود ممکن نہ ہو۔ پس ہر موجود شے کا وجود یا تو واجب ہوگا یا جائز۔ تیسری کوئی صورت نہ ہوگی۔

جوفرد موجود ہے۔ اب اس کا وجود یا تو واجب ہوگا یا جائز۔ اس کا واجب الوجود ہونا ممکن نہیں۔ اس لیے اوپر یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ ازل میں موجود نہ تھا اور واجب الوجود سے جدا ہونا نہ تو ازل میں ممکن ہے اور نہ ابد میں۔

پس اب صرف یہ بات رہ گئی کہ:

۱) جوہر فرد کا وجود جائز ہے۔

۲) اور جائز الوجود کو عدم پر اس وقت تک ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

۳) جب تک کوئی مرجع موجود نہ ہو۔
۴) اب سوائے واجب کے اور کسی شے کا ہونا ممکن نہیں ہے۔
کیونکہ بجز محال کے اب کوئی دوسری شے باقی نہیں رہی ہے۔
قاعدہ ہے کہ:
۱) واجب یقیناً موجود ہے۔
۲) اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے۔
۳) جس نے ہر فرد کے جائز الوجود کو عدم سے وجود بخشا۔
۴) اور اس سے کائنات کا نظام قائم کیا۔[61]

واجب الوجود کے احکام

واجب کا وجود، وجود واجب سے جدا نہیں ہوتا یعنی واجب الوجود شے قدیم اور باقی ہے نہ تو اس کے وجود کی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اس واجب کے احکام یہ ہیں کہ:
۱) اللہ کی نہ تو کوئی وضع معین ہے۔
۲) نہ اس کی کوئی سمت اور جہت ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا سکے۔
۳) اس لیے اگر اس کی کوئی جہت و سمت ہوتی تو عقل اس کو متحرک مان لیتی۔
قاعدہ ہے کہ:
۱) متحرک تسلیم کر لینے میں اس کا حدوث لازم آتا۔
۲) اور حادث شے واجب نہیں ہوتی۔
۳) اس لیے واجب کی نہ کوئی وضع معین ہے اور نہ جہت۔
ثابت ہوا کہ:
۱) واجب میں امتداد نہیں ہے۔
۲) اگر امتداد ہوتا تو وہ کسی جگہ میں عظیم و مشغول ہوتا۔
۳) اور اس کے لیے جگہ اور جہت ہوتی۔
معلوم ہوا کہ:
۱) واجب شئے میں حلول نہیں ہوتا ہے۔
۲) اگر حلول تسلیم کیا جائے تو متحرک ہونا لازم آتا ہے۔

۳) لہٰذا ذات واجب کے لیے حرکت ناممکن ہے۔

پھر واجب کے احکام میں ہے کہ:

۱) واجب کا اپنے وجود میں تنہا اور منفرد ہونا بھی لازمی ہے۔

۲) اس لیے کہ اگر دو یا دو سے زیادہ واجب الوجود ہوں گے۔

۳) تو ایک غالب ہوگا دوسرا مغلوب۔

۴) لہٰذا مغلوب واجب الوجود نہیں ہوسکتا۔

یہی دہریت ہے جس میں حقیقی واجب الوجود کا انکار کر کے دوسروں کا اقرار کیا جاتا ہے۔ ثنویت، کثرتیت، نیچریت اور تشریک وغیرہ سب دہریت کے ثمرات ونتائج ہیں۔ جیسے:

۱) اگر ایک ان میں سے کسی ایسی شے کو اپنے ارادہ سے پیدا کرے گا جس کا وجود میں آنا جائز ہے۔

۲) تو دوسرا واجب بھی بعینہٖ اس شے کو پیدا کرنے پر قادر ہوگا یا قادر نہ ہوگا۔

۳) اگر قادر ہوگا تو تحصیل لازم آئے گی یعنی:

۴) پیدا کی ہوئی شے کو پیدا کرنا اور یہ محال ہے۔

اس لیے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے کے کئی وجود ماننے پڑیں گے۔

ثابت ہوا کہ:

۱) اگر وہ قادر نہ ہوگا۔

۲) تو اس کی قدیم قدرت بعض اشیاء سے زائل ہو جائے گی۔

۳) اور قدیم قدرت کبھی اور کسی حال میں زائل نہیں ہوتی۔[62]

لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ کی ذات ہی قدیم ازلی وابدی اور قادر ہے۔

۱) اگر کائنات میں دو الٰہ ہوتے تو

۲) دونوں میں الوہیت مابہ الاشتراک پائی جائے گی (یعنی دونوں الوہیت کے وصف میں برابر شریک ہوں گے۔)

۳) اب دونوں میں وہ کونسا مابہ الامتیاز وصف ہے۔

۴) جس سے ایک الٰہ دوسرے الٰہ سے ممتاز ہوسکے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱) جب تک ان میں کوئی امتیازی صفت نہ پائی جائے تو اس وقت تک۔

۲) ان دونوں کا الٰہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

۳) جب ان میں کوئی امتیازی صفت پائی جائے گی۔

۴) تو تفاوت کی وجہ سے ایک الٰہ ناقص ثابت ہوجائے گا۔

مثلاً ایک الٰہ دوسرے الٰہ سے اس لیے ممتاز ہے کہ:

۱) ایک جوہر پیدا کرسکتا ہے تو دوسرا عرض۔

۲) اب ظاہر ہے کہ جو الٰہ جوہر پیدا کرنے میں دوسرے الٰہ سے ممتاز نظر آتا ہے۔

۳) وہ جب عرض پیدا نہیں کرسکتا تو یہ الٰہ لازماً اس دوسرے الٰہ سے ناقص ہوگا۔

۴) لٰہذا ثابت ہوا کہ کائنات میں صرف ایک ہی الٰہ ہوسکتا ہے۔

دین کی ضرورت کیوں ہے؟

دہریت ولادینیت کوئی شے نہیں ہے اور انسان فطری طور پر ماننے کے لیے مجبور ہے کہ:

۱) ایک یکتا و یگانہ ہستی موجود ہے۔

۲) جو قدیم ہے ازلی ہے ابدی ہے۔

۳) اپنے وجود میں تنہا و یکتا ہے۔

۴) اور اس کے مثل اور کئی شے نہیں ہے۔

اسی عقیدہ کا نام توحید ہے۔ اس عقیدہ کی پابندی ایک طریقہ کہلاتا ہے اور یہ طریقہ ''الدین'' یعنی الاسلام ہے۔ لیکن ہر دین اور ہر طریقہ حق وصداقت پر مبنی نہیں ہوتا اور پھر ہر دین حق وصداقت اور کامل نہیں ہوا اس اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دین کی دو اقسام ہیں:

۱) دین حق ۲) دین باطل

دین حق

اسے ''الدین'' کے نام سے پکارتے ہیں یعنی دین الاسلام ہے۔

دین باطل

دین باطل میں وہ تمام ادیان شامل ہیں جن کو انسانوں نے وضع کیا ہے اور جن کی بنیاد اکثر انسانی اوہام و خیالات پر ہے۔ ان میں سے بعض ادیان اگرچہ ایسے ہیں جن میں اللہ کی ذات کو خالق اور مختار مانا جاتا ہے۔ لیکن اللہ کی ذات اور صفات میں ان ادیان نے ایسی لغویات کو شامل کرلیا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور، مسلوب الاختیار اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو اس کی ذات کے شایانِ شان نہیں اس لیے ان کو دین حق سے دور کا بھی واسطہ نہیں

رہا ہے کیونکہ انہوں نے بنیادی عقیدے میں دین حق وصداقت کی مخالفت کی ہے۔

الدین الحق

انبیاء سابق کے ادیان اگر چہ حق ہیں، انبیاء کے بعد ان ادیان کے علماء نے ان میں اس قدر تبدیلیاں اور تحریف کر دی ہے کہ ان کی اصلیت معدوم ہوگئی ہے اور اب وہ ہرگز اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا اتباع کیا جائے۔ اب صرف وہ الدین الحق باقی رہ جاتا ہے جو کامل بھی ہے اور دنیا کے تمام انسانوں کے لیے ہر زمانہ میں قابل عمل بھی اور وہ ''الدین الاسلام'' ہے اور عصر حاضر کی تمام اقوام کے لیے اس سے زیادہ بہتر کامل اور جامع کوئی الدین نہیں ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات کو بخوبی سمجھیں اور دوسرے تمام ادیان اور طریقوں سے کنارہ کش ہو کر صرف اس طریقہ کا اتباع کریں جو آج صحیح معنوں میں حقیقی دین الٰہی ہے اس کی موجودگی میں انسانوں کو کسی اور طریقہ کے اختیار یا قبول کرنے کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ وہ غیر الٰہی طریقوں کو قبول کرنے پر مجبور ہیں نہ وہ مرنے کے بعد کام آسکتے ہیں۔

دین اسلام ہی دین حق وکامل ہے اور انسان صرف اسی دین کے اندر رہ کر بہترین زندگی بسر کر سکتا ہے۔ اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ دین اسلام کیا ہے؟

دین اسلام

دین اسلام ایک ایسا حق وکامل دین ہے جس نے نوع انسانی کو علمی اور عملی، کمال کی حد تک پہنچادیا ہے اور ان اسرار مخفی سے آگاہ کیا ہے جن سے عقول انسانی آگاہ نہ تھیں اور جس کے سایہ میں آج دنیا کی ایک بڑی قوم عافیت وسکون کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اسی دین نے انسان کو حقیقی طور پر صحیح تہذیب اخلاق تدبیر منزل اور سیاست سے آگاہ کیا ہے اور اسی نے اخروی نجات کا وہ صحیح طریقہ بتایا ہے جو آج تک کسی دین نے نہیں بتایا یعنی اسلام نے ان لوگوں کو جو اللہ کی حقیقت اور زندگی بسر کرنے کے صحیح اور جامع اصول سے واقف نہ تھے یا بیگانہ بن گئے تھے۔ یہ بتایا ہے کہ:

۱) کائنات کو ایک واجب الوجود ہستی نے پیدا کیا ہے اور وہ ہستی قدیم، ازلی وابدی اور تمام صفات وکمال فعلی اس کی ذات میں موجود ہیں۔ وہ تمام نقائص اور صفات ناقص سے پاکیزہ وہ مظہر ہے کائنات کی تمام اشیاء صرف اس کے ارادہ سے وجود پذیر ہوئی ہیں اور اس کا ارادہ تمام اشیاء پر غالب ہے۔

۲) اللہ ہی ہے جس نے تمام ارواح واجسام کو پیدا کیا ہے۔ عرش وکرسی آسمان وزمین، دوزخ وجنت ملائکہ وحیوانات اور انسان سب اسی کے ارادوں سے وجود میں آئے ہیں۔

۳) اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے انسانی ضرورت کے موافق انسانوں کو فتنہ وفساد اور بداخلاقی و جرائم سے بچانے کے لئے اصلاحی واخلاقی قوانین بنائے ہیں اور خاص و برگزیدہ اشخاص کے ذریعہ ان قوانین کو انسانوں کی ہدایت کے لیے نازل فرمایا ہے۔

۴) اللہ نے جو الہامی کتب کو اپنے خاص بندوں (رسولوں) کے ذریعہ نازل کیا ہے وہی دین الٰہی کے عقائد کا مجموعہ ہے اور ان پر اعتقاد موجب فلاح ونجات ہے۔

۵) دنیا کی زندگی عمل کی زندگی ہے اس کے بعد ایک اور زندگی ہے جس میں اعمال کی جزا وسزا ملے گی۔

۶) آخرت میں جزا وسزا کا حکم سنانے کے بعد مجرموں کو سزا کے لیے دوزخ میں بھیج دیا جائے گا جو آخرت کی سزا کا بدترین اور ہولناک مقام ہے اور نیکوں کو جنت کے مکانات ملیں گے جو اخروی زندگی کے لیے تیار کئے گئے ہیں۔

۷) دنیاوی زندگی میں اسلام جن اعمال کا حکم دیتا ہے وہ ارکان اسلام ہیں۔ انہیں پر نجات موقوف ہے۔

حواشی

1) قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۳۴۶، لاہور۔
2) ایضاً ص ۳۴۷۔
3) ایضاً ص ۳۴۶۔
4) علامہ عبدالرحمٰن ابن الجوزی: تلبیس ابلیس۔ اردو (مترجم مولانا محمد عبدالحق اعظم گڑھی) ص ۵۷ تا ۵۹۔
5) ایضاً ص ۵۹۔
6) ایضاً ص ۵۹ تا ۶۰۔
7) تقی الدین احمد تیمیہ الحرانی: مجموعہ الفتاویٰ، ج ۵، ص ۱۵۵، ۱۵۶۔
8) پروفیسر عبدالحمید صدیقی: مذہب اور تجدید مذہب، ص ۱۷۳، ۱۷۴۔
9) عزیز احمد خان: خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریۂ علم وسائنس، ص ۱۳۔
10) علامہ ابوالخیر اسدی: فلسفہ الٰہیات کے عجمی تصورات، ص ۱۔
11) ڈاکٹر نعیم احمد: تاریخ فلسفہ یونان، ص ۲۳۔
12) ایضاً ص ۲۴۔
13) ایضاً ص ۲۵۔
14) ایضاً ص ۳۲ تا ۳۳۔
15) ایضاً ص ۳۵۔

(16 ایضاً ص ۳۷۔

(17 ایضاً ص ۳۹۔

(18 ایضاً ص ۴۱۔

(19 ایضاً ص ۴۲۔

(20 ایضاً ص ۵۷۔

(21 ایضاً ص ۶۵،۶۶۔

(22 عزیز احمد خان: خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ علم و سائنس، ص ۱۲۔

(23 ایضاً ص ۱۳۔

(24 ڈاکٹر نعیم احمد: تاریخ فلسفہ یونان، ص ۱۲۲۔

(25 ابی بکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی: کتاب الاسماء والصفات، ص ۱۳۰۔

(26 فرید وجدی: دائرہ المعارف۔ القرآن العشرین، بیروت، ۱۹۷۱ء۔

(27 علامہ ابوالخیر اسدی: فلسفہ الٰہیات کے عجمی تصورات، ص ۲۲۔

(28 سلیمان ندوی: سیرت النبی، ۱۹۶۶ء ج ۳، ص ۵۱۔

(29 ایضاً ص ۵۶،۵۷۔

(30 مولانا سید عزیز حسن بقائی: مقدمہ القرآن ص ۹، لاہور۔

(31 افتخار احمد: اسلام کا فلسفہ اور سائنس، ص ۳۴۵۔

(32 مولانا سید عزیز حسن بقائی: مقدمہ القرآن، ص ۱۱۔

(33 پروفیسر اصغر علی روحی: مانی الاسلام، ۱۳۵۰ھ، ج ۱، ص ۱۴۔

(34 مانی الاسلام: ج ۱، ص ۱۵۔

(35 ایضاً ص ۱۸۔

(36 ایضاً ص ۱۸۔

(37 ایضاً ص ۲۰،۱۹۔

(38 علامہ ابوالخیر اسدی: کائنات کا مصدر اول اور نور نبویؐ، ص ۱۳۔

(39 محدث ملا علی قاری (مرتبہ حافظ عبدلاحد): شرح فقہ اکبر ص ۴۷۔

(40 علامہ ابوالخیر اسدی: فلسفہ کے عجمی تصورات، ص ۲۔

(41 ایضاً ص ۴۔

(42 ایضاً ص ۲۵۔

(43 ایضاً ص ۳۲،۳۳، (مزید دیکھئے، علامہ محمد اسحاق سندیلوی: دینی نفسیات)۔

(44 سنڈے ٹائمز، لندن، ۴ دسمبر ۱۹۷۷۔

(45 وحید الدین خان: عظمت قرآن، ص۔

(46 علامہ ابوالخیر اسدی: ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۶۔
(47 مل: مذہب پر تین مضامین۔ (ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۲)۔
(48 علامہ ابوالخیر اسدی: ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۵۔
(49 پروفیسر ڈالبر، کتاب مادہ وحرکت (مزید دیکھئے، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف ص ۱۲۱۔)
(50 علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۱۸۔
(51 ایضاً ص ۱۱۹۔
(52 ایضاً ۱۳۱، ۱۳۲۔
(53 ایضاً ص ۱۳۳۔
(54 ایضا، مقام نبوت کی عجمی تعبیر، دسمبر ۱۹۸۵ء ص ۱۴۔
(55 ایضاً ص ۱۴۔
(56 ایضاً ص، فلسفہ الٰہیات کے عجمی تصورات، ص ۳۔
(57 شہاب الدین احمد بن ادریس المالکی المعروف بالقرافی: کتاب الاجوبۃ الفاخرۃ، ص ۲۱۳۔
(58 سورۃ احقاف: ۴۶۔
(59 سورۃ یٰسین (۷۸، ۷۹)۔
(60 سورۃ الدہر: ۷۶۔
(61 مقدمہ القرآن، ص ۲۴، ۲۳۔
(62 ایضاً ص ۲۴، ۲۵۔

خدا کا وجود

"Meditations on First Philosophy" by Descartes

رینی ڈیکارٹ

اب تھوڑی دیر کے لئے میں اپنی آنکھوں اور کانوں کو بند اور تمام حواس کو معطل کئے لیتا ہوں، حتیٰ کہ اپنے صفحۂ خیال سے مادی اشیاء تک کی تمام صورتوں کو محو کئے دیتا ہوں، لیکن ان کا بالکلیہ محو کرنا چونکہ مشکل ہے، اس لئے کم ازکم ان کو کاذب و باطل فرض کئے لیتا ہوں، اور اس طرح صرف اپنے اندر محدود رہ کر اپنی اندرونی حقیقت سے بتدریج مانوس ہونے کی کوشش کرتا اور دیکھتا ہوں کہ میں کیا ہوں۔ میں ایک ایسی چیز ہوں جو سوچتی ہے، یعنی جو شک کرتی ہے، اقرار کرتی ہے انکار کرتی ہے، جو کچھ چیزوں کو جانتی ہے، اور بہت سی چیزوں سے جاہل ہے، جو محبت کرتی ہے، نفرت کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے، ارادہ سے باز رہتی ہے، علیٰ ہٰذا جو خیال و احساس کرتی ہے۔ جن چیزوں کا میں خیال و احساس کرتا ہوں ممکن ہے، کہ وہ بجائے خود خارج میں میرے باہر موجود نہ ہوں، جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ آیا ہوں، تاہم ذہن کی وہ کیفیات جن کو میں خیالات و احساسات سے تعبیر کرتا ہوں، وہ نفس ان کیفیات کی حد تک یقیناً میرے اندر موجود ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ ان مختصر لفظوں میں جو کچھ بھی میں حقیقۃً جانتا ہوں یا کم ازکم اب تک جانا ہے، سب کا خلاصہ بیان کر دیا ہے۔

اس کے بعد میں اپنے علم کو آگے بڑھانے میں نہایت ہی ہوشیاری سے کام لوں گا، اور احتیاط کے ساتھ دیکھوں گا، کہ آیا اس میں کچھ اور اضافہ کی گنجائش ہے۔ اتنا تو بہر حال یقینی ہے، کہ میں ایک ایسی شئے ہوں جو سوچتی ہے، لیکن کیا اسی سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے، کہ میں اُس چیز کو بھی جانتا ہوں، جس کی بناء پر کسی شئے کو یقینی کہا جا سکتا ہے؟ ظاہر ہے، کہ میرے مذکورۂ بالا اولین علم میں جو چیز اس کی صداقت کا مجھ کو یقین دلا رہی ہے، وہ محض یہ بات ہے، کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں، اس کو نہایت صاف و واضح طور پر محسوس کر رہا ہوں، اور اگر کبھی بھی ایسا ہوا ہوتا کہ کسی شئے کو میں اس طرح صاف و واضح طور پر محسوس کرتا، اور وہ غلط نکل جاتی، تو یہ صفائی و وضاحت اس یقین کے لئے ہرگز کافی نہ ہوتی۔ لہٰذا اب میں اس کو ایک کلی اصول قرار دے سکتا ہوں، کہ تمام ایسی چیزیں، جن کو ہم نہایت ہی

صاف اور نہایت ہی واضح طور پر محسوس کرتے ہیں، وہ صحیح ہوتی ہیں۔

بایں ہمہ میں نے بہت سی ایسی چیزوں کو پہلے یقینی وقطعی مان لیا تھا، جو بعد کو مشکوک ومشتبہ ثابت ہوئیں۔ یہ کیا چیزیں تھیں؟ زمین، آسمان، ستارے غرض تمام وہ چیزیں جن کو میں حواس کے ذریعہ سے جانتا تھا، اسی طرح کی تھیں۔ اب دیکھو کہ ان کے اندر وہ کیا شئے تھی، جس کو میں صاف و واضح طور پر جانتا تھا؟ ظاہر ہے، کہ یہ شئے اس کے سوا کچھ نہ تھی کہ ان چیزوں کے خیالات یا تصورات میرے اندر پیدا ہوتے ہیں لیکن ان میں ایک اور شئے ایسی بھی شامل تھی، جس کا مجھ کو محض اس لئے یقین تھا کہ اُس کو یقین کرنے کی عادت ہوگئی تھی یعنی میں اپنے نزدیک اس امر کو واضح طور پر محسوس کرتا تھا، کہ ذہن کے باہر اشیاء کا وجود ہے جن سے یہ تصورات میرے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، اور جو ہُو بہُو ان کے مشابہ ہیں، حالانکہ اس کا دراصل نہ مجھ کو کوئی احساس تھا، نہ یہ خیال کسی علم پر مبنی تھا، اور یہی میری خود فریبی تھی۔

لیکن جب کبھی حساب و ہندسہ کی کسی صاف وسہل بات کا میں نے خیال کیا، مثلاً یہ کہ دو اور تین مل کر پانچ ہوتے ہیں، یا اسی طرح کی اور باتوں کا، تو کیا ان کی صداقت کا کم از کم اچھا خاصا واضح ادراک مجھ کو نہیں حاصل تھا؟ البتہ اگر بعد میں ان کو بھی میں نے قابل شک خیال کیا، تو اس کی وجہ میرے ذہن میں اس کے سوا اور کچھ نہیں آسکی، کہ ممکن ہے، ایک قادر مطلق خدا نے میری فطرت ایسی بنادی ہو کہ جن باتوں کو میں بالکل بدیہی طور پر جانتا ہوں، اُن میں بھی دھوکا کھا رہا ہوں، کیونکہ جب میں خدا کی قدرت مطلقہ کا خیال کرتا ہوں، تو مجبوراً ماننا پڑتا ہے، کہ اگر وہ چاہے، تو ایسی چیزوں میں بھی مجھ کو دھوکا دے سکتا ہے، جن کا علم اپنے نزدیک میں نہایت ہی واضح طور پر رکھتا ہوں، دوسری طرف جب اور جتنی مرتبہ میں اُن چیزوں کا خیال کرتا ہوں، جن کو اپنے نزدیک نہایت وضاحت کے ساتھ جانتا ہوں، تو بے ساختہ میری زبان پر اسی قسم کے الفاظ آجاتے ہیں کہ جو چاہے مجھ کو دھوکا دے، لیکن جب تک میں یہ سمجھ رہا ہوں، کہ میں ہوں یہ کوئی نہیں کرسکتا، کہ میں نہ ہوں، نہ آیندہ یہ باور کراسکتا ہے کہ میں کبھی نہ تھا۔ درآنحالیکہ اس وقت میں ہوں، نہ وہ یہ کرسکتا ہے کہ دو اور تین کو پانچ سے کم یا زیادہ بنادے، یا اسی طرح کی کوئی اور ایسی بات کردے، جس کے متعلق میں واضح طور پر جان رہا ہوں، کہ نہیں ہوسکتی۔

اور چونکہ میرے پاس اس کی قطعاً کوئی دلیل نہیں کہ خدا دھوکا دیتا ہے، بلکہ سرے سے ابھی اسی پر نہیں بحث کی ہے، کہ خدا موجود بھی ہے، اس لئے جو شک محض اس فرق پر مبنی ہے، وہ نہایت کمزور اور یوں کہو کہ مابعد الطبیعیاتی ہے۔ لیکن اس شک کو پوری طرح رفع کرنے کے لئے، جس قدر جلد موقع مل سکے، وجود خدا پر بحث کر لینا ضروری ہے، اور اگر یہ ثابت ہوجائے کہ خدا ہے، تو ساتھ ہی اس کو بھی طے کر لینا چاہیے، کہ وہ دھوکا دے سکتا ہے یا نہیں، کیونکہ ان دونوں باتوں کا فیصلہ کئے بغیر میرے نزدیک کسی چیز کا علم ویقین نہیں حاصل ہوسکتا۔

اس غرض سے کہ میں نے اپنے تفکر کی جو شرط وترتیب رکھی ہے، (کہ اپنے ذہن کے ابتدائی خیالات

سے چل کر بتدریج اُن خیالات پر آؤں گا جو ان کے بعد پیدا ہوتے ہیں) اُس میں کوئی خلل نہ واقع ہو، ضروری ہے، کہ یہاں اپنے تمام خیالات کو چند اصناف میں تقسیم کر دوں، اور دیکھوں کہ ان میں خطا و صواب یا غلطی وصحت کا کن خیالات سے تعلق ہے۔

میرے خیالات میں بعض تو ایسے ہیں، جن کو گویا اشیاء کی تصویر کہا جاسکتا ہے، اور تصورات صحیح معنی میں انہیں کا نام ہے۔ مثلاً کسی آدمی کا تصور، آسمان کا تصور، فرشتہ کا تصور، خدا کا تصور یا محض کسی خیالی وفرضی عجیب الخلقت شے کا تصور۔ دوسرے وہ خیالات ہیں جو کچھ دوسری طرح کی صورتیں رکھتے ہیں، مثلاً جب میں ارادہ کرتا ہوں یا ڈرتا ہوں، دعویٰ کرتا ہوں یا انکار کرتا ہوں، تو دراصل میرے سامنے کسی ایسی شئے کا خیال ہوتا ہے، جس سے ذہن کے اس فعل کا تعلق ہوتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس شے کا جو تصور مجھ کو حاصل ہے، اُس میں کسی اور شے کا میں اضافہ بھی کر دیتا ہوں، اور اسی قسم کے خیالات میں سے بعض کو جذبات یا ارادات کہا جاتا ہے، اور بعض کو احکام یا تصدیقات۔

اب پہلے تصورات کو لو، کہ اگر ہم ان کو نفس تصورات کی حد تک رکھیں، اور کسی دوسری شے سے ان کو متعلق نہ کریں، تو صحیح معنی میں ان کو غلط یا کاذب نہیں کہا جاسکتا، مثلاً میں بکری کا تصور کروں یا محض کسی خیالی عجیب الخلقت شے کا، اتنا بہر حال صحیح ہے، کہ تصور دونوں کا کر رہا ہوں۔

اسی طرح جذبات یا ارادہ میں بھی ہم کو کذب و غلطی کے سوال کا اندیشہ نہ کرنا چاہیے۔ اس لئے کہ گو میں غلط چیزوں کی خواہش یا ارادہ کرسکتا ہوں، یا ایسی چیزوں کی جن کا سرے سے کبھی وجود نہ رہا ہو تا ہم اتنا بہر حال صحیح ہے، کہ میں نے ان کی خواہش کی۔

لہٰذا اب صرف احکام یا تصدیقات رہ جاتے ہیں، اور انہیں میں فریب و غلطی سے بچنے کے لئے خاص طور پر خبردار رہنے کی ضرورت ہے، کیونکہ اصلی اور سب سے عام غلطیاں جو احکام میں واقع ہوسکتی ہیں وہ اسی حکم میں ہیں، کہ میرے اندر جو تصورات پائے جاتے ہیں، وہ ان چیزوں کے مماثل یا مطابق ہیں، جو میرے باہر موجود ہیں، اس لئے کہ اگر میں تصورات کو محض اپنے خیال کی خاص خاص صورتیں یا کیفیات سمجھتا، اور کسی خارجی شے سے ان کو متعلق نہ کرتا، تو یہ مشکل ہی سے مجھ کو کسی غلطی میں ڈال سکتے تھے۔

ان تصورات میں سے بعض تو مجھ کو خلقی معلوم ہوتے ہیں، جو میرے ساتھ ہی پیدا ہوئے ہیں، اور بعض خارجی، جو معلوم ہوتا ہے، کہ باہر سے آئے ہیں، اور بعض خود ساختہ، جن کو میں نے خود بنایا ہے۔ مثلاً جس چیز کو لوگ بالعموم شے، فکر یا صداقت سے تعبیر کرتے ہیں، اُس کو خیال کرنے کی قوت مجھ کو حاصل ہے، جو مجھ کو خود اپنی فطرت کے سوا کہیں اور سے ماخوذ نہیں معلوم ہوئی لیکن اگر میں کوئی آواز سن رہا ہوں یا آفتاب کو دیکھ رہا ہوں یا گرمی محسوس کر رہا ہوں، تو اب تک میں یہی حکم لگاتا رہوں کہ یہ احساسات ایسی چیزوں سے پیدا ہو رہے ہیں، جو میرے

باہر موجود ہیں باقی بنت البحر، ہائپوگرف وغیرہ کی سی خیالی عجائب المخلوقات خود ذہن کی ایجادات واختراعات معلوم ہوتی ہیں، مگر ساتھ ہی میں ان سب کی سب یعنی تینوں قسم کے تصورات کو خارجی، خلقی، یا خود ساختہ بھی سمجھ لے سکتا ہوں، اس لئے کہ اب تک واضح طور پر میں نے ان کی اصل کا پتہ نہیں لگایا ہے۔ یہاں خصوصیت سے مجھ کو اُن تصورات پر غور کرنا ہے، جو خارجی اشیاء سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں۔ اور دیکھنا ہے، کہ وہ کیا وجوہ ہیں، جن کی بناء پر میں ان کو خارجی اشیاء کے مماثل باور کرنے پر مجبور ہوتا ہوں۔

اس کی سب سے پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ ایسا باور کرنا بالکل فطری معلوم ہوتا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے، کہ میں ان تصورات کو اپنے ارادہ کے تابع نہیں پاتا، کیونکہ یہ اکثر میرے ارادے کے خلاف پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً اسی وقت لو کہ میں ارادہ کروں یا نہ کروں، لیکن گرمی محسوس کر رہا ہوں، لہٰذا میں سمجھتا ہوں کہ یہ احساس یا گرمی کا یہ تصور میرے اندر، میرے سوا کوئی شے یعنی وہ آگ پیدا کر رہی ہے، جس کے پاس میں بیٹھا ہوں، اور ظاہر ہے، کہ یہ شے میرے اندر جو اثر پیدا کرے گی، اُس کا کچھ اور ہونے کے بجائے خود اس شے کے مماثل ہونا زیادہ معقول بات ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے، کہ آیا وجوہ بالا کافی قوی اور تشفی بخش ہیں یا نہیں جب میں کہتا ہوں کہ یہ امر مجھ کو بالکل فطری معلوم ہوتا ہے، تو لفظ فطرت سے میری مراد یہاں محض ایک خاص رجحان ہوتا ہے جو اشیاء اور ان کے تصورات کے مابین مماثلت کے یقین پر مائل کرتا ہے، نہ یہ کہ فطری روشنی اس کی صداقت کا یقین دلاتی ہے۔ اور ان دونوں میں بہت فرق ہے، اس لئے کہ جس شے کی صداقت فطری روشنی پر مبنی ہو، اُس پر میں اُسی طرح کوئی شبہ نہیں کر سکتا جس طرح مثلاً اس امر میں، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا، کہ چونکہ میں شک کرتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ کیونکہ میرے اندر حق و باطل کے امتیاز کی کوئی اور ایسی قابل اعتبار قوت نہیں موجود، جو مجھ کو یہ بتلا سکے کہ فطرت کی روشنی جس شے کو حق کہتی ہے وہ حق نہیں ہے۔ باقی رہا مذکورۂ بالا رجحان، تو اس قسم کے رجحانات کی نسبت میں نے بارہا کہا ہے، کہ جب برے بھلے میں تمیز واختیار کا سوال پیدا ہوا ہے، تو یہ جس قدر مجھ کو بھلائی کی طرف لے گئے ہیں، اس سے کم برائی کی طرف نہیں لے گئے۔

رہی دوسری دلیل یا وجہ کہ چونکہ یہ تصورات میرے ارادے کے تابع نہیں ہوتے، لہٰذا ان کو کہیں اور سے ماخوذ ہونا چاہیے، یہ بھی پہلی دلیل سے زیادہ تشفی بخش نہیں۔ لہٰذا ان کو کہیں اور سے ماخوذ ہونا چاہیے، یہ بھی پہلی دلیل سے زیادہ تشفی بخش نہیں۔ اس لئے کہ جس طرح مذکورۂ بالا رجحانات خود میرے ہی اندر پائے جاتے ہیں، گو ہمیشہ وہ میرے ارادے کے موافق نہیں ہوتے، اسی طرح ممکن ہے، کہ خود میرے ہی اندر کوئی ایسی قوت بھی موجود ہو، جو خارجی اشیاء کی اعانت کے بغیر ان تصورات کو پیدا کر سکتی ہو، اور جس کا اب تک مجھ کو علم نہ ہو، اس لئے کہ آخر خواب کی صورت میں تو یہ ہوتا ہی ہے، کہ خارجی اشیاء کے بغیر یہ تصورات میرے اندر پیدا ہوتے ہیں اس

کے علاوہ اگر مان بھی لوں کہ یہ تصورات خارجی اشیاء سے پیدا ہوتے ہیں، تو بھی ان اشیاء کے مماثل ہونا ان کا لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس کے برخلاف تعبیری صورتوں میں مَیں نے دیکھا ہے، کہ شے اور اس کے تصور میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ مثلاً آفتاب کو لو کہ اس کے دو مختلف تصورات میرے اندر موجود ہیں، ایک حواس سے حاصل ہوا ہے، جس کو اُن تصورات میں شامل کرنا چاہیے، جو خارج سے آتے ہیں، اور جس کی رو سے آفتاب بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کا دوہرا تصور جو علم ہیئت سے حاصل ہوتا ہے، یعنی جو میری فطرت کے بعض پیدائشی خیالات پر مبنی یا کسی نہ کسی طرح خود میرا بنایا ہوا ہے، وہ اتنا بڑا ہے، کہ سارے کرۂ ارض سے بھی کئی گناہ بڑا سمجھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں تصورات ایک ہی آفتاب کے نہیں ہوسکتے، اور عقل کہتی ہے، کہ ان میں سے جو تصور براہ راست حواس سے حاصل ہوا ہے، وہی واقعی آفتاب سے بہت زیادہ مختلف وغیر مماثل ہے۔ ان تمام باتوں سے اچھی طرح ثابت ہوتا ہے، کہ میرا یہ یقین کہ میری ذات سے باہر کچھ چیزیں موجود ہیں، جو آلات حس یا کسی اور ذریعہ سے اپنے تصورات یا تمثالات مجھ تک پہنچاتی اور میرے ذہن پر اپنے مماثل ارتسامات پیدا کرتی رہتی ہیں، کسی قطعی و معقول دلیل پر نہیں مبنی بلکہ محض اندھادھند اور عاجلانہ فیصلہ کا نتیجہ ہے۔

لیکن اس امر کی تحقیق کے لئے کہ جن چیزوں کے تصورات ہمارے اندر موجود ہیں، ان میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو بذات خود ہمارے باہر موجود ہیں، ایک اور راہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ ان تصورات کو اگر شعور کی محض خاص خاص کیفیات و احوال قرار دیا جائے، تو پھر ان میں مجھ کو کوئی فرق و تفاوت نہیں معلوم ہوتا، اور سب کی سب یکساں طور پر خود میرے ہی اندر سے پیدا ہوتے نظر آتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو ایسی تمثالات قرار دیا جائے جن میں سے ہر تمثال ایک خاص شے کی نمائندگی کرتی ہے، تو ظاہر ہے، کہ پھر یہ باہم نہایت ہی مختلف و متفاوت ہوں گی۔ اس لئے کہ جو تمثالات جواہر کی نمائندگی کرتی ہیں، وہ یقیناً اپنے اندر کچھ زیادہ شے رکھتی ہیں، بالفاظ دیگر زیادہ حقیقت و واقعیت پر مشتمل ہوتی ہیں، یعنی بہ نسبت ان تمثالات کے جو محض اعراض یا کیفیات کی نمائندگی کرتی ہیں، یہ اپنی نمائندگی میں ہستی یا کمال کے اعلیٰ مراتب کی مالک ہوتی ہیں اس کے علاوہ خدائے برتر کا جو تصور میں رکھتا ہوں، جس کی رو سے اُس کو ازلی ابدی، غیر محدود، غیر متغیر، عالم غیب، قادر مطلق، اور خود اُس کی ذات سے باہر تمام چیزوں کا خالق خیال کرتا ہوں، یہ تصور، میں کہتا ہوں کہ یقیناً محدود جواہر کے تصورات کی بہ نسبت اپنے اندر بہت زیادہ حقیقت و واقعیت رکھتا ہے۔

اب فطرت کی روشنی ہم کو بداہتہً بتاتی ہے، کہ کسی شے کی علت تامہ میں کم از کم اتنی ہی حقیقت پائی جانی چاہیے جتنی کہ خود معلول میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ معلول میں جو کچھ پایا جاتا ہے، وہ بجز علت کے اور آہی کہاں سے سکتا ہے؟ اور معلول کے اندر علت کسی ایسی حقیقت کو کیسے پیدا کرسکتی ہے، جو خود اس کے اندر نہیں موجود؟ لہٰذا معلوم ہوا، کہ نہ صرف نیستی ہستی کو نہیں پیدا کرسکتی، بلکہ جو شے زیادہ کامل ہے، یعنی زیادہ حقیقت پر

مشتمل ہے، وہ کم کامل کی معلول نہیں ہوسکتی، اور یہ صرف اُن معلولات ہی پر صادق نہیں آتا جو فلاسفہ کی اصطلاح میں واقعی یا صوری حقیقت رکھتے ہیں، بلکہ ان تصورات پر بھی، جن میں ہم محض اُسی حقیقت کا خیال کرتے ہیں، جس کو وہ خارجی کہتے ہیں۔ مثلاً ایک پتھر کو لو جو اب تک وجود میں نہیں آیا ہے، وہ اس وقت تک بھی بغیر ایک ایسی شے کے وجود میں نہیں آسکتا جو اپنے اندر صوری یا اعلیٰ طور پر تمام اُن چیزوں کو نہ رکھتی ہو، جو پتھر کی ساخت میں داخل ہیں، یعنی جس میں وہی چیزیں پائی جاتی ہوں، جو پتھر میں پائی جاتی ہیں، یا اور چیزیں، جو پتھر سے اعلیٰ ہیں۔ اسی طرح مثلاً شے گرم نہیں ہے، اُس میں گرمی وہی شے پیدا کرسکتی ہے، جو اپنے درجہ و نوعیت کے لحاظ سے اُتنی ہی کامل ہے، جتنی کہ گرمی، یہی حال اور تمام چیزوں کا بھی ہے۔ بلکہ مزید برآں پتھر یا گرمی کا تصور تک میرے اندر صرف کوئی ایسی ہی علت پیدا کرسکتی ہے، جو کم از کم اتنی ہی حقیقت رکھتی ہے، جتنی کہ میں پتھر یا گرمی کے اندر موجود خیال کرتا ہوں، اس لئے کہ گو یہ علت میرے تصورت میں اپنی صوری یا واقعی حقیقت کو پیدا نہیں کرتی تاہم اس کے یہ معنی نہیں کہ اس علت کو کم حقیقی ہونا چاہیے لیکن چونکہ ہر تصور ذہن کا ایک فعل ہوتا ہے، اس لئے اس کی نوعیت ایسی ہوتی ہے، کہ وہ بذات خود اُس صوری حقیقت سے علاوہ کسی اور کا مقتضی نہیں ہوتا، جو خیال یا ذہن سے اُس کو ملتی ہے، جس کی محض یہ ایک حالت یا صورت ہوتا ہے، لہٰذا کسی تصور میں جو خاص ذہنی یا خارجی حقیقت پائی جاتی ہے وہ لازماً کسی ایسی علت سے ماخوذ ہونی چاہئے، جس میں واقعاً کم از کم اُسی قدر حقیقت موجود ہونی چاہئے، جس قدر کہ اس تصور میں ذہناً موجود ہے، کیونکہ اگر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ تصور میں کوئی ایسی شے موجود ہے، جو اس کی علت میں نہیں ہے، تو پھر ماننا پڑے گا، کہ تصور میں یہ شے نیستی یا کتم عدم سے آئی ہے، ذہن کے اندر بصورت تصور کسی شے کا وجود خواہ کتنی ہی ناقص حالت میں کیوں نہ پایا جاتا ہو، تاہم اس حالت وجود کو عدم تو بہر حال کسی طرح نہیں کہا جاسکتا نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ تصور کتم عدم سے وجود میں آیا ہے۔ نہ یہ سمجھا جاسکتا ہے، کہ تصورات میں جو حقیقت پائی جاتی ہے، چونکہ وہ محض ذہنی ہوتی ہے، اس لئے ان تصورات کی علتوں میں اس کا واقعاً موجود ہونا ضروری نہیں، بلکہ ان میں بھی ذہنی ہی طور پر پایا جانا کافی ہے، اس لئے کہ جس طرح ذہنی وجود کی صورت کا تعلق تصورات کے ساتھ اُن کی مخصوص نوعیت کے لحاظ سے ہوتا ہے، اسی طرح واقعی وجود کی صورت کا تعلق ان تصورات کی علتوں (یا کم از کم اصلی و ابتدائی علتوں) کے ساتھ اُن کی مخصوص نوعیت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اور اگر چہ ایک تصور دوسرے تصور ہی سے پیدا ہوسکتا ہے، لیکن یہ سلسلہ لا الیٰ نہایت نہیں جاسکتا، بالآخر اس کو کسی ایسے ابتدائی تصور پر ختم ہونا چاہیے، جس کی علت کو بطور اصل یا بنیاد کے اُس کی ساری حقیقت یا کمال پر واقعاً مشتمل ہونا چاہیے، جو ان تصورات میں محض ذہنی یا استحضاری طور پر موجود ہے۔ اس طرح فطرت کی روشنی صاف طور سے مجھ کو بتلا رہی ہے، کہ ذہنی تصورات کی نوعیت تماثیل یا تصاویر کی سی ہے، جو کمال میں ان اشیاء سے جن سے یہ لی گئی ہیں دور یا کم تو بہ آسانی ہوسکتی ہیں، لیکن ان سے زیادہ یا کامل تر کسی شے پر ہرگز مشتمل نہیں ہوسکتیں۔

مذکورۂ بالا امور پر جس قدر زیادہ اور توجہ کے ساتھ میں غور کرتا ہوں، اُسی قدر ان کی صداقت زیادہ واضح و روشن معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ان سے آخر میں نتیجہ کیا نکالنا چاہتا ہوں؟ میں نتیجہ یہ نکالنا چاہتا ہوں، کہ اگر میرا کوئی تصور کسی ایسی ذہنی حقیقت یا کمال پر مشتمل ہو، جس کی نسبت مجھ کو صاف طور پر نظر آتا ہو، کہ خود میرے اندر یہ یا اس سے بڑھ کر موجود نہیں ہے، اور اس لئے میں خود اس کی علت بھی نہیں ہوسکتا، تو اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ دنیا میں تنہا میں ہی نہیں ہوں، بلکہ کوئی اور شے بھی موجود ہے جو اس تصور کی علت ہے۔ برخلاف اس کے اگر اس قسم کا کوئی تصور میرے ذہن میں نہ پایا جاتا ہو۔ تو پھر، کوئی دلیل بھی مجھ کو یہ باور نہیں کرا سکتی، کہ میرے علاوہ کچھ اور بھی موجود ہے، کیونکہ میں نے خوب اچھی طرح جانچ لیا ہے، کہ کوئی اور دلیل ایسی نہیں موجود۔

اب میں اپنے تصورات کا جائزہ لیتا ہوں، تو دیکھتا ہوں کہ انہیں خود میری ذات کے تصور کے علاوہ جس میں کوئی دشواری نہیں، خدا کا تصور پایا جاتا ہے، جسمی اور بے جان اشیاء کے تصورات، فرشتوں کے تصورات، جانوروں کے تصورات، اور خود میرے جیسے دوسرے انسانوں کے تصورات پائے جاتے ہیں۔ لیکن جانوروں، فرشتوں یا میرے جیسے دوسرے انسانوں کے تصورات ایسے ہیں کہ ان کے متعلق آسانی سے میں خیال کرسکتا ہوں، کہ یہ خدا اور جسمانی اشیاء کے تصورات کو ملا کر بنائے جاسکتے ہیں، خواہ میرے سوا دنیا میں واقعاً نہ کوئی انسان موجود ہو، نہ جانور نہ فرشتہ، رہے جسمانی اشیاء کے تصورات تو ان میں مجھ کو کوئی ایسی بڑی یا اعلیٰ شے نہیں ملتی، جو خود مجھ سے نہ پیدا ہوسکتی ہو۔ اس لئے کہ اگر ان کو زیادہ غور سے دیکھوں، اور اُسی طرح ان کی تحقیق کروں، جس طرح موم کے تصور کی کل کی تھی تو ان میں بہت ہی کم ایسی چیزیں نظر آتی ہیں، جو صاف و واضح طور پر خیال میں آئی ہوں۔ صرف ذیل کی چند چیزیں ایسی ہیں، یعنی مقدار یا طول وعرض و عمق میں ان کا پھیلاؤ (امتداد) شکل جو اس امتداد کی تحدید سے پیدا ہوتی ہے، وضع جو مختلف شکل کے اجسام باہم ایک دوسرے کے لحاظ سے رکھتے ہیں، اور حرکت جو اس وضع کی تبدیل کا نام ہے۔ نیز جوہر، مرور اور عدد کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے باقی رہیں دوسری چیزیں مثلاً روشنی، رنگ، آواز، بو، مزہ، سردی، گرمی وغیرہ تو ان کے تصورات اس قدر دھندلے اور گنجلک ہوتے ہیں، کہ یہ تک نہیں معلوم ہوتا، کہ آیا یہ صحیح ہیں یا غلط، یعنی یہ دراصل حقیقی اشیاء کے تصورات ہیں بھی یا نہیں۔ اگرچہ میں پہلے یہ کہہ آیا ہوں، کہ صحیح اور غلط یا صدق و کذب کا احتمال صرف تصدیقات یا احکام میں ہوتا ہے، تاہم ایک قسم کا مادی کذب تصورات میں بھی پایا جاسکتا ہے، وہ اس طرح کہ جو شے واقعاً نہ موجود ہو، ایسا معلوم ہو کہ موجود ہے۔ مثلاً سردی اور گرمی کے جو تصورات میں رکھتا ہوں، وہ ایسے دھندلے اور ناصاف ہیں کہ ان سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ سردی گرمی کا سلب ہے یا گرمی سردی کا، یا دونوں حقیقی صفات ہیں یا پھر دونوں غیر حقیقی ہیں، بالخصوص تصورات کی نوعیت چونکہ تمثالات یا تصاویر کی سی ہے، اس لئے ہر تصور کسی نہ کسی شے کا نمائندہ یا احضار معلوم ہوتا ہے۔ اب اگر یہ کہنا صحیح ہے، کہ سردی گرمی کے محض سلب کا نام ہے تو جو تصور سردی کو ایک حقیقی و ایجابی شئی کی حیثیت سے نمایاں کررہا ہے، اس کو غلط یا

کاذب کہنا بیجا نہ ہوگا، یہی حال دیگر تصورات کا بھی ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس قسم کے تصورات کے لئے ضرورت ہی نہیں، کہ ان کا خالق میں اپنے سوا کسی اور کو قرار دوں۔ کیونکہ اگر یہ کاذب ہیں، یعنی جن چیزوں کی یہ نمائندگی کرتے ہیں۔ اُن کا سرے سے وجود ہی نہیں، تو بداہتہً یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ وہ کسی چیز سے حاصل نہیں ہوئے ہیں، یعنی ان کا وجود صرف میرے اندر ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ میرے اندر کوئی نقص یا کمی ہے۔ اور اگر یہ تصورات صادق ہیں، تو اس صورت میں بھی چونکہ یہ اس قدر کم حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں، کہ جس شے کی یہ نمائندگی کرتے ہیں اس کو میں لاشے تک سے ممتاز نہیں کرسکتا، لہٰذا سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں خود ہی اپنے کو ان کا خالق کیوں نہ سمجھوں۔

باقی جسمانی اشیاء کے متعلق، جو صاف و واضح تصورات مجھ کو حاصل ہیں، اُن میں سے بعض تو ایسے ہیں، جن کا خود اپنی ذات کے تصور سے حاصل کرنا بھی ممکن ہے، مثلاً جوہر، مرور اور عدد وغیرہ کے سے تصورات۔ اس لئے کہ جب میں پتھر کے جوہر یا قائم بالذات ہونے کا خیال کرتا ہوں، اور خود اپنے کو بھی جوہر سمجھتا ہوں، تو گویہ جانتا ہوں کہ میں ایک ذی شعور وغیرہ ممتد شے ہوں، بخلاف اس کے پتھر بے شعور و ممتد شے ہے، اور اس طرح دونوں برابر ہیں کہ جوہر ہیں۔ اسی طرح جب میں یہ خیال کرتا ہوں کہ اس وقت موجود ہوں، اور اس سے پہلے بھی موجود تھا، نیز اپنے خیالات میں اختلاف اور مختلف خیالات کی تعداد کا بھی شعور رکھتا ہوں، تو اپنے اندر ہی مجھ کو مرور اور عدد کے تصورات بھی مل جاتے ہیں، جن کو بعد میں جس شے کے متعلق چاہوں استعمال کرسکتا ہوں۔

ان کے علاوہ جو دیگر صفات جسمانی اشیاء کے تصورات میں شامل ہیں، یعنی امتداد، شکل وضع اور حرکت اس میں شک نہیں کہ یہ فی الحقیقت میرے اندر نہیں موجود کیونکہ میں صرف ایک ذی شعور یا خیال کرنے والی شے ہوں، لیکن یہ صفات چونکہ جوہر ہی کے خاص خاص احوال ہیں، اور میں بھی ایک جوہر ہوں، اس لئے ممکن ہے کہ یہ بھی میرے اندر بدرجۂ اولیٰ پائے جاتے ہوں۔

لہٰذا اب صرف خدا کا تصور رہ جاتا ہے، جس میں مجھ کو دیکھنا ہے، کہ کوئی ایسی شے پائی جاتی ہے جو خود میری ذات سے ماخوذ نہ ہوسکتی ہو، لفظ خدا سے میری مراد ایک ایسا جوہر ہے، جو نامحدود ہے، ازلی ہے، ابدی ہے، بے نیاز ہے، قادر مطلق ہے، ہمہ داں ہے، اور میرا نیز تمام چیزوں کا (بشرطیکہ میرے سوا کچھ اور موجود ہو) خالق ہے، ظاہر ہے، کہ یہ صفات اس قدر اعلیٰ و برتر ہیں، کہ جتنا زیادہ ان پر غور کرتا ہوں، اتنا ہی زیادہ یہ قبول کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے تصورات کا مبداء و منشا صرف میری ذات ہوسکتی ہے، لہٰذا ان تمام باتوں سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خدا موجود ہے۔ اس لئے کہ نفس جوہر کا تصور اگرچہ میرے اندر موجود ہے، کیونکہ میں خود جوہر ہوں، تاہم چونکہ میں ایک محدود ہستی ہوں، لہٰذا نامحدود جوہر کا تصور میرے اندر بے اس کے نہیں پیدا ہوسکتا، کہ کوئی نامحدود جوہر واقعاً موجود ہو، جس نے یہ تصور مجھ کو دے دیا ہو۔

یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ نامحدود کا یہ تصور ایجابی نہیں، بلکہ محدود کے محض سلب کا نام ہے، جس طرح کہ

سکون وتاریکی، حرکت وروشنی کے سلب کا نام ہے۔اس لئے کہ نامحدود جوہر تو بداہتہً محدود جوہر کی بہ نسبت زیادہ حقیقت پر مشتمل نظر آتا ہے، اوراس لئے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ نامحدود کا تصور میرے اندر کسی نہ کسی طرح محدود کے تصور سے قبل ہی موجود ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ خدا کا تصور مجھ کو اپنی ذات کے تصور سے پہلے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر میں اپنی ذات سے کامل تر ذات کا تصور پہلے سے اپنے اندر نہ رکھتا جس کے مقابلہ سے اپنے نقائص کو جان سکوں، تو بھلا میرے لئے یہ جاننا کیسے ممکن تھا کہ میں شک کرتا ہوں، میں خواہش کرتا ہوں، یعنی میرے اندر کچھ کمی ہے، اور میں ہر طرح کامل نہیں ہوں؟

اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے، کہ خدا کا یہ تصور مادی طور پر غلط ہے، لہٰذا اس کو لاشے سے حاصل کیا جاسکتا ہے، یعنی یہ میرے اندر اس لئے پایا جاسکتا ہے کہ میں ناقص ہوں، جیسا کہ سردی وگرمی وغیرہ کے سے تصورات کے متعلق پہلے کہہ آیا ہوں، کیونکہ خدا کا تصور ان تصورات کے برخلاف نہایت ہی صاف وواضح ہے اور کوئی تصور اتنی حقیقت واقعیہ پر مشتمل نہیں، جتنا کہ یہ ہے، نہ کوئی تصور بذات خود اس سے زیادہ صحیح یا اس سے کم خطا وغلطی کا متحمل ہوسکتا ہے۔

کامل ترین ونامحدود ہستی کا یہ تصور میں کہتا ہوں، کہ نہایت ہی صحیح وصادق ہے۔اس لئے کہ گو یہ وہم کیا جاسکتا ہے، کہ خود ایسی ہستی واقعتاً نہ موجود ہو، تاہم یہ وہم کسی طرح نہیں کیا جاسکتا، کہ اس ہستی کا تصور اسی طرح کسی حقیقی شے کا نمائندہ نہیں ہے جس طرح کہ ابھی اوپر سردی کے تصور کے متعلق میں کہہ آیا ہوں۔ نیز یہ تصور نہایت صاف وواضح بھی ہے، اس لئے کہ جو کچھ بھی کسی کمال پر مشتمل حقیقی وصادق شے کے متعلق واضح وصاف طور پر ذہن میں آتا ہے، وہ سب اسی تصور میں داخل ہے، اور اگرچہ میں نامحدود کا احاطہ نہیں رکھتا، نہ خدا کی ذات کے اندر جو نامحدود چیزیں موجود ہیں اُن کا احاطہ کرسکتا ہوں، بلکہ میرے خیال تک کی وہاں رسائی نہیں ممکن، اس لئے کہ نامحدود کی ماہیت ہی میں یہ داخل ہے، کہ میں جو محدود ہوں اس کا احاطہ نہ کرسکوں، تاہم اس سے نفس تصور خدا کی صداقت میں فرق نہیں آتا، اور میرا یہ اچھی طرح سمجھنا اور حکم لگانا کہ جن چیزوں کو میں واضح طور پر خیال کرتا ہوں، اور جن میں مَیں جانتا ہوں کہ کچھ کمال موجود ہے بلکہ اور ایسی نامحدود چیزیں جن سے میں جاہل ہوں، یہ سب خدا کے اندر بدرجۂ اتم موجود ہیں، اس امر کے لئے کافی ہے، کہ خدا کا جو تصور میں رکھتا ہوں، وہ میرے ذہن کے تمام تصورات سے زیادہ صحیح وصادق اور صاف وواضح ہے۔

البتہ ایک احتمال یہ ہوسکتا ہے، کہ میں جو کچھ اور جتنا اپنے کو سمجھ رہا ہوں، دراصل اس سے زیادہ ہوں اور خدا کی ذات سے جن کمالات کو میں منسوب کررہا ہوں، وہ بالقوہ خود میرے اندر ہی کسی نہ کسی طرح موجود ہیں گو ابھی تک فعلیت میں نہیں آئے ہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ میں اب بھی اس امر کو جانتا ہوں، کہ میرا علم آہستہ آہستہ ترقی وکمال کی طرف جارہا ہے، اور مجھ کو کوئی ایسی شے نہیں معلوم ہوتی جو اس تدریجی ترقی کو نامحدودیت تک

پہنچانے میں حائل یا مانع ہو، نہ اس کی کوئی وجہ نظر آتی ہے، کہ علم کی اس ترقی و تکمیل سے میں دیگر کمالات الٰہیہ تک کیوں نہیں پہنچ سکتا، نہ یہ سمجھ میں آتا ہے، کہ جب خود ان کمالات کو حاصل کرنے کی قوت میرے اندر موجود ہے، تو پھر ان کا تصور آخر میں کیوں نہیں پیدا کرسکتا ہوں۔ لیکن اگر ذرا مزید غور سے کام لوں، تو واقعہ یہی ہے کہ ان کمالات کا تصور میں خود نہیں پیدا کرسکتا۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ گو یہ صحیح ہے، کہ میرا علم روز بروز کمال کی طرف جارہا ہے، اور میری فطرت میں بہت سی ایسی چیزیں بالقوہ موجود ہیں، جو اب تک فعلیت میں نہیں آئی ہیں، تاہم خدا کا جو تصور میں رکھتا ہوں، اس سے ان بالقوہ صفات یا کمالات کو ادنیٰ مناسبت بھی نہیں، کیونکہ اُس کے تمام کمالات بالفعل ہیں اور کوئی صفت بھی محض بالقوہ نہیں ہے۔ اور کیا میرے علم کے نقص و بے کمالی کی خود یہی قطعی و غیر مشتبہ دلیل نہیں ہے، کہ اس کی ترقی آہستہ آہستہ بتدریج ہوتی ہے؟ اس کے علاوہ اگرچہ میرا علم روز بروز ترقی کررہا ہے، پھر بھی یہ اچھی طرح سمجھتا ہوں، کہ یہ فی الواقع نامحدودیت تک کبھی نہیں پہنچ سکتا، کیونکہ اس کے لئے کوئی ایسا درجہ کمال نہیں ہوسکتا، جس کے بعد مزید کمال کی گنجائش نہ رہے بخلاف اس کے خدا کو میں بالفعل ہی اتنا نامحدود خیال کرتا ہوں، کہ اس کے انتہائی کمال پر اب مزید اضافہ کی گنجائش ہی نہیں۔ سب سے آخری بات یہ ہے، کہ جو تصور اپنی ہستی بالفعل رکھتا ہے، ظاہر ہے، کہ وہ کسی ایسی ہستی کا آفریدہ نہیں ہوسکتا جو محض بالقوہ موجود ہے، جس کے معنی سچ پوچھو تو نہ موجود ہونے کے ہیں غرض یہ تصور کسی واقعی بالفعل ہستی ہی کا آفریدہ ہوسکتا ہے۔

جو کچھ میں نے ابھی اوپر کہا ہے، اس میں قطعاً کوئی بات بھی ایسی نہیں جو غور و توجہ سے کام لینے پر بہ آسانی فطرت کی روشنی میں نظر نہ آسکتی ہو۔ لیکن جہاں توجہ میں کچھ سستی کرتا ہوں، تو حسی اشیاء کے تصورات ذہن پر بادل کی طرح چھا جاتے ہیں، اور ایسا اندھا کردیتے ہیں، کہ یہ یاد نہیں رہتا کہ مجھ سے کامل تر ہستی کا جو تصور مجھ کو حاصل ہے، اس کے لئے کیوں ضروری ہے، کہ کسی ایسی ہی ہستی کا آفریدہ ہو، جو واقعاً مجھ سے زیادہ کامل ہے۔ اس لئے میں چاہتا ہوں، کہ آگے ذرا اس کی بھی تحقیق کرلیجائے، کہ آیا میں خود جس کے اندر خدا کا یہ تصور ہے، بغیر خدا کے وجود میں آسکتا تھا۔ اور پوچھتا ہوں، کہ اگر خدا نے مجھ کو نہیں پیدا کیا، تو پھر میں کیسے پیدا ہوا؟ ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں یا خود میں نے اپنے کو پیدا کیا ہوگا، یا ماں باپ نے یا کچھ اور اسباب و علل ہوں گے جو خدا سے کم کامل ہیں، کیونکہ اُس سے زیادہ کامل یا اس کے مساوی تو کوئی شے ہو ہی نہیں سکتی۔

لیکن اگر میں سب سے بے نیاز اور خود ہی اپنا خالق ہوتا، تو مجھ کو کسی شے میں شک نہ ہونا چاہیے تھا نہ میرے اندر کوئی خواہش ہونی چاہیے تھی، غرض کوئی ایسا کمال نہ ہونا چاہیے تھا، جو مجھ میں موجود نہ ہو۔ اس لئے کہ میں اپنے کو تمام وہ کمالات عطا کردیتا، جن کا مجھ کو کچھ بھی تصور حاصل ہے، اور اسی طرح گویا خود ہی خدا ہوتا۔ یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ جن چیزوں کی مجھ میں کمی ہے، وہ اُن چیزوں سے زیادہ دشوار ہیں، جو مجھ میں موجود ہیں، بلکہ اس کے برخلاف یہ البتہ نہایت ہی دشوار تھا، کہ میں یعنی ایک ذی فکر ہستی لاشے سے پیدا ہوجاتا باقی جن چیزوں کا مجھ کو

علم نہیں حاصل اُن کا علم ہو جانا یہ تو مقابلتہً بہت ہی آسان بات ہے، کیونکہ علم تو بہر حال ذی فکر جوہر کے اغراض ہی میں داخل ہے، اور یہ بالکل یقینی امر ہے، کہ اگر میں خود ہی اپنا خالق ہوتا، تو کم از کم ایسی چیزوں سے تو ہرگز میں اپنے کو محروم نہ کرتا، جو نسبتہً زیادہ آسان تھیں، جیسے کہ مثلاً علم کی نامحدودیت ہی ہے، جو مجھ کو حاصل نہیں، بلکہ خدا کے تصور میں جو جو چیزیں بھی داخل ہیں، اُن میں سے کسی سے بھی میں اپنے کو محروم نہ رکھتا، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی ایسی نہیں، جس کی تخلیق خود میری ذات کی تخلیق سے زیادہ مشکل معلوم ہوتی ہو، اور جب اپنی تمام چیزوں کا میں خود ہی خالق ہوں، تو اگر کوئی ایسی مشکل چیز ہوتی بھی، تو اس اشکال کا مجھ کو علم ہونا چاہیے تھا، کیونکہ اس سے مجھ کو اپنی قدرت کی حد معلوم ہوتی۔

اور اگر میں یہ بھی فرض کرلوں کہ ہمیشہ سے میں ایسا ہی تھا، جیسا کہ اس وقت ہوں، تو بھی ان دلائل کی قوت کم نہیں ہوتی، اور اپنے وجود کے لئے کسی نہ کسی خالق کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ کیونکہ میری زندگی کا سارا زمانہ نامتناہی اجزاء میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، جن میں سے کوئی جز باقی اجزاء پر موقوف نہ ہوگا لہٰذا یہ کسی طرح لازم نہیں آتا، کہ چونکہ میں تھوڑی دیر پہلے موجود تھا، اس لئے اس وقت بھی مجھ کو موجود ہونا چاہیے الّا آنکہ کوئی ایسی علت یا ہستی موجود ہو، جو اس وقت مجھ کو از سر نو پیدا کرے، اور اسی طرح برابر پیدا کرتی رہے، یعنی میرے استمرار وجود کی ضامن ہو۔

جو لوگ زمانہ کی حقیقت پر خوب غور کریں گے، اُن کو بداہتہً ماننا پڑے گا، کہ کسی جوہر کے وجود کو مستمراً اور ہر لمحہ باقی رکھنے کے لئے ابھی اُسی قوت اور اُسی عمل کی ضرورت ہے، جو اس کو از سر نو پیدا کرنے کے لئے ہوگی اگر یہ پہلے سے موجود نہ ہو۔ لہٰذا معلوم ہوا، کہ کسی شے کے خلق کرنے اور اس کے باقی رکھنے میں جو کچھ فرق ہے، وہ محض ہمارے طریق خیال کا ورنہ درحقیقت دونوں ایک ہیں۔

لہٰذا اب مجھ کو خود اپنی ذات سے صرف یہ سوال کرنا ہے، کہ آیا میرے اندر کوئی ایسی طاقت یا صفت موجود ہے، جس کے ذریعہ سے میں یہ کرسکتا ہوں، کہ جو "میں" اس وقت موجود ہے، وہی لمحہ بھر بعد موجود رہ سکے، اس لئے کہ میں چونکہ محض ایک ذی فکر شے ہوں (یا کم از کم یہ کہ ابھی تک بحث کا تعلق میرے ذی فکر ہونے ہی کی حیثیت سے ہے) لہٰذا اگر اس قسم کی کوئی طاقت یا قوت میرے اندر موجود ہوتی، تو یقیناً اس کا شعور بھی مجھ کو ہونا چاہیے تھا، لیکن مجھ کو اس قسم کی کسی شے کا شعور نہیں، لہٰذا قطعی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ میں اپنے سے مختلف کسی اور ہستی کا آفریدہ ہوں۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ جس ہستی کا میں آفریدہ ہوں، وہ خدا نہیں، بلکہ میرے والدین ہیں، یا کوئی اور علت، جو خدا سے کم کامل ہے۔ لیکن یہ تو ممکن ہی نہیں، کیونکہ جیسا میں اوپر کہہ آیا ہوں، یہ تو بالکل بدیہی بات ہے، کہ علت میں کم از کم اتنی ہی حقیقت پائی جانی چاہیے، جتنی کہ معلول میں پائی جاتی ہے، اور چونکہ میں ایک ایسی ذی فکر یا ذی شعور شے ہوں، جس کے اندر خدا کا شعور یا تصور موجود ہے لہٰذا میرے وجود کی جو بھی علت ہو اتنا بہر حال

لازمی ہوگا، کہ یہ بھی شعور ہو، اور اس کے اندر تمام اُن کمالات کا تصور موجود ہو، جن سے میں خدا کو متصف خیال کرتا ہوں۔ اب خود اس علت کے متعلق پھر یہی سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ یہ خود اپنی آفریدہ ہے، یا کسی اور شئے کی۔ اگر یہ خود اپنی ہی آفریدہ ہے، تو مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر ماننا پڑے گا کہ یہی خدا ہے، کیونکہ جب یہ موجود بالذات ہے، تو پھر اس کو تمام اُن کمالات سے واقعاً متصف ہونے پر بھی ضرور قادر ہونا چاہئے۔ جن کے تصورات اس کے اندر موجود ہیں، یعنی جن سے میں خدا کو متصف خیال کرتا ہوں۔ اس لئے کہ اگر اس کا وجود بھی اپنے علاوہ کسی اور علت سے ماخوذ ہو، تو پھر اس علت کی نسبت بھی ہم اُسی طرح سوال کریں گے کہ یہ خود آفریدہ ہے، یا کسی اور شئے سے پیدا ہوئی ہے، یہاں تک بالآخر ہم کو ایک ایسی علۃ العلل پر رُکنا پڑے گا، جو خدا ہو۔ کیونکہ یہ سلسلہ لاالیٰ نہایت نہیں جاسکتا، اس لئے کہ بحث کا تعلق ہمارے ابتدائی وجود کی علت سے اتنا زیادہ نہیں ہے، جتنا کہ حاضر وجود کی بقا اور استمرار سے ہے۔

یہ بھی نہیں فرض کیا جاسکتا ہے، کہ بہت سی علتوں نے مل کر مجھ کو پیدا کیا ہو، جن میں سے ہر ایک سے میں نے اُن کمالات کے ایک ایک تصور کو حاصل کیا، جن سے خدا کو متصف کرتا ہوں، اور اس طرح یہ تمام کمالات کائنات کے مختلف اجزاء میں الگ الگ تو پائے جاتے ہوں، لیکن صرف کسی ایک ہستی میں جو خدا ہے مل کر نہ پائے جاتے ہوں۔ حالانکہ وحدت، بساطت یا اُن تمام چیزوں کا جو خدا میں پائی جاتی ہیں غیر منفک ہونا، خود ایک ایسا خاص کمال ہے، جس کو میں خدا میں موجود سمجھتا ہوں، اور ظاہر ہے، کہ کمالات الٰہیہ کی اس وحدت کا تصور کوئی ایسی علت میرے اندر نہیں پیدا کرسکتی تھی، جس نے دیگر تمام کمالات کے تصورات بھی نہ پیدا کئے ہوں۔ اس لئے کہ اُن کمالات کی وحدت و یکجائی کو یہ علت اس وقت تک میرے لئے قابل فہم نہیں بناسکتی تھی جب تک کہ ساتھ ہی یہ ان میں سے ہر ایک کو بھی میرے لئے مفہوم و معلوم نہ کراسکتی ہو۔

رہی سب سے آخری صورت یعنی میرے والدین، جو بظاہر میری ولادت کا باعث معلوم ہوتے ہیں، تو گو اُن کے متعلق جو کچھ بھی میں مانتا رہا ہوں، وہ سب درست ہو، تاہم اس سے یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکلتا، کہ وہ میرے بقا و استمرار کے بھی باعث ہیں، بلکہ جہاں تک میرے ذی فکر ہونے کا تعلق ہے یہ تک نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے مجھ کو پیدا بھی کیا ہے۔ کیونکہ میری ولادت کو جس قدرتی عمل کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے، اس میں اور جوہر ذی فکر کی تخلیق میں کوئی مناسبت ہی نہیں معلوم ہوتی۔ میری پیدائش میں زیادہ سے زیادہ اُن کو جو کچھ دخل تھا، وہ صرف اسی قدر کہ میں (یعنی میرا نفس کہ یہاں اسی کو میں ''میں'' کہتا ہوں) جس مادہ میں داخل یا موجود سمجھا جاتا ہوں، اس میں انہوں نے کچھ رجحانات پیدا کردئے ہیں، لہٰذا ان رجحانات کے متعلق کوئی دشواری نہیں ہوسکتی، لیکن یہ نتیجہ لازماً نکلتا ہے، کہ محض اس واقعہ سے کہ میں موجود ہوں، اور ایک کامل ترین ہستی (یعنی خدا) کا تصور میرے اندر پایا جاتا ہے، خدا کا وجود بداہۃً ثابت ہوجاتا ہے۔

اور اب میرے لئے یہ تحقیق کرنا باقی رہ جاتا ہے، کہ آخر خدا کا یہ تصور پھر میں نے کس طرح سے حاصل کیا ہے۔ کیونکہ میں نے حواس سے تو اس کو حاصل نہیں کیا، اور نہ اس کا کبھی خلاف توقع میرے لئے احضار ہوا، جیسا کہ حسی چیزوں کے تصورات میں ہوتا ہے، جبکہ یہ چیزیں میرے خارجی آلات حس کے سامنے موجود ہوتی یا موجود معلوم ہوتی ہیں۔ نیز یہ تصور محض میرے ذہن یا متخیلہ کی پیداوار بھی نہیں۔ کیونکہ میں اپنے اندر اس میں کسی حذف واضافہ کی قدرت نہیں پاتا لہٰذا صرف یہی صورت رہ جاتی ہے، کہ یہ تصور خود میری ذات کے تصور کی طرح میری پیدائش کے ساتھ ساتھ پیدا ہوا یعنی یہ ایک خلقی یا حضوری تصور ہے۔

اور دراصل یہ کوئی تعجب کی بات بھی نہیں، کہ خدا نے مجھ کو پیدا کرتے وقت اس تصور کو میرے اندر قائم کر دیا ہو، جس طرح کوئی صناع اپنی صنعت میں نشانی یا علامت بنا دیتا ہے۔ نیز اس نشانی کا خود صنعت سے مختلف ہونا بھی ضروری نہیں ہوتا۔ اب خود اسی واقعہ کی بناء پر کہ خدا نے مجھ کو پیدا کیا، یہ بات نہایت ہی اغلب اور قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، کہ اس نے کچھ نہ کچھ مجھ کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہوگا، اور اس صورت یا مماثلت کا (جس میں کہ خدا کا تصور شامل ہے) علم مجھ کو اُسی قوت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جس سے خود اپنی ذات کا۔ یعنی جب میں اپنی ذات پر غور کرتا ہوں تو مجھ کو صرف اُسی کا پتہ نہیں چلتا، کہ میں ایک ایسی ناقص و نامکمل، دوسرے کی محتاج ہستی ہوں، جو ہمیشہ اپنے سے بہتر و اعلیٰ کی طرف بڑھنے کی تمنا اور جد و جہد کرتی رہتی ہے، بلکہ ساتھ ہی یہ بھی جانتا ہوں، کہ جس کا میں محتاج ہوں، اس کے اندر تمام وہ اعلیٰ و بہتر چیزیں موجود ہیں، جن کا میں متمنی ہوں، اور جن کے تصورات اپنے اندر پاتا ہوں، یہ نہیں کہ یہ چیزیں اس کے اندر محض بالقوہ موجود ہیں، بلکہ واقعاً و بالفعل پائی جاتی ہیں، اور اس لئے وہ خدا ہے۔ خدا کے ثبوت میں جو دلیل میں نے دی ہے، اس کی ساری قوت اس میں ہے، کہ اگر وہ خدا واقعاً موجود نہ ہوتا، جس کا میرے اندر تصور موجود ہے، یعنی جو تمام اُن اعلیٰ کمالات کا مالک ہے، جن کا (کما حقہ، احاطہ کئے بغیر) کچھ بھی ہمارا ذہن تصور کر سکتا ہے، اور جو ہر قسم کے نقص و بے کمالی سے منزہ ہے، تو پھر میں وہ نہ ہو سکتا جو ہوں، یعنی خدا کا یہ تصور میرے اندر ہرگز نہ پایا جا سکتا۔ لہٰذا صاف نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ خدا فریبی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ فریب ہمیشہ کسی نہ کسی نقص ہی پر مبنی ہوتا ہے۔

لیکن قبل اس کے کہ میں اس کی مزید تحقیق کروں، اور جو دیگر نتائج اس سے نکلتے ہیں، اُن پر توجہ کروں، مناسب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ذرا خود اس ذات خداوند کا مراقبہ کروں، اس کی حیرت انگیز صفات پر فکر کروں، اور اس نور مطلق کے ناقابل بیان حسن کا دھیان کروں، اس کی پرستش کروں، حمد کروں، کم از کم اس حد تک جہاں تک کہ میری نگاہِ ذہن کام دے سکے جو اس کے سامنے چکا چوند ہے۔

کیونکہ جس طرح ہمارے دین نے ہم کو بتلایا ہے، کہ دوسری زندگی کی فلاح و مسرت کا مدار تمام تر جلال خداوندی کے مراقبہ ہی پر ہے، اسی طرح دیکھو کہ کیا اس زندگی کی بھی سب سے بڑی راحت و آسودگی کا سرچشمہ یہی مراقبہ و تفکر نہیں ہے، خواہ وہاں کے مراقبہ کے مقابلہ میں یہ کتنا ہی ناقص کیوں نہ ہو۔

ڈیکارٹ: ذہن۔ دلیل النفس

خدا اور آگسٹائن کا الٰہیاتی نظام

ایڈن اے-برٹ (ترجمہ: بی-اے-ڈار)

آگسٹائن (۳۵۴—۴۳۰ء) کے ہاں وہ تمام مختلف نظریات جو مغربی دنیا کی مذہبی تاریخ میں صدیوں تک کارفرما رہے، منظم، مربوط اور واضح فلسفیانہ شکل میں ملتے ہیں۔ اس کی تعمیری اور تخلیقی قوت کے باعث عیسوی علم کلام کے تمام مسائل اور ان پر بحث وتمحیص کی تمام شکلیں ایک باقاعدہ اور منظم شکل میں سامنے آگئیں اور ان مسائل کے وہ حل جو بعد میں کیتھولک فرقے کے اکثر حکماء و متکلمین کے لیے قابل قبول تھے واضح طور پر بیان کردیئے گئے۔ اکثر معاملات میں پروٹسٹنٹ فرقے نے بھی آگسٹائن کے ان مسائل اور ان کے حل کو قبول کرلیا، حتیٰ کہ جہاں کہیں بعد میں (خاص طور پر تیرھویں صدی عیسوی میں) آگسٹائن کے نظریات سے تھوڑا بہت اختلاف کیا گیا تھا، اس انقلاب (اصلاح کلیسا) کے حامیوں نے تمام بعد کے تصورات ترک کرکے آگسٹائن کے پیش کردہ خالص نظریات کو پھر سے اختیار کرلیا۔

آگسٹائن کے نظریات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم یہ امر ذہن نشین کرلیں کہ مختلف رجحانات جن میں اس نے ہم آہنگی پیدا کی، اس کے نظام کے تین بڑے عناصر سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ اس کی تعمیری قوت اور تخلیقی صلاحیت کا ثبوت ہے کہ اس نے ان متفرق عناصر کو ایک مستقل وحدت میں سمو دیا۔ یہ صحیح ہے کہ وہ ان میں کلی منطقی مطابقت پیدا نہ کرسکا اور اس لیے ہر عقیدے کی بحث میں اس کے ہاں بہ ظاہر مختلف اور متضاد نظریات کا پایا جانا ممکن ہے، لیکن کم از کم وہ اصول جن کی مدد سے وہ ان تناقضات کو رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے، بالکل واضح اور صاف شکل میں (کم از کم اس کی آخری زمانے کی تصنیفات میں) موجود ہیں۔ ان میں ایک تو یونانی فلسفہ ہے یعنی نوافلاطونیت جو عیسائی نظریات سے بہت مطابق تھا۔ دوسرا اخلاقی عنصر تھا جو اسرائیلی انبیاء کی تعلیم اور ان کی دینی زندگی کے نمونے سے ماخوذ تھا۔ اس کا سرچشمہ آگسٹائن کی اپنی مذہبی زندگی کی کشمکش میں موجود تھا۔ تیسرا اصول حاکمیت اور اقتدار کا تصور تھا جسے ہم اس کے علم کلام کے رومی عنصر سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ ہم ذیل میں

آ گسٹائن کے ان تینوں اصولوں سے بحث کریں گے۔

آ گسٹائن جیسے وسیع النظر انسان کے لیے مختلف فلسفیانہ افکار سے متاثر ہونا اور پھر ان میں مطابقت پیدا کرنا ایک بدیہی امر ہے۔ عیسائیت قبول کرنے سے پہلے وہ مختلف عقاید اور افکار کا گرویدہ رہا۔ کبھی وہ سسرو (Cicero) کی نیم رواقی اصطفائیت (Ecclecticism) کا گرویدہ تھا تو کبھی مانی کی ثنویت کا، کبھی تشکیک کے زیراثر آیا اور کبھی نوافلاطونیت سے متاثر ہوا۔ مانوی مذہب سے وہ آخرکار بری طرح مایوس ہوا اور اس کو کلی طور پر مردود قرار دیا۔ تشکیک کے چکر سے نکلنے کے لیے اس نے یہ بہترین نسخہ تجویز کیا کہ کلیسا کی تعلیم کے ذریعے ایک مافوق الفطری نور یقین حاصل کیا جائے۔ نوافلاطونیت اور رواقیت کا اثر آخر دم تک اس میں نمایاں رہا۔ ہر بڑے الٰہیاتی مسئلے کی بحث میں نوافلاطونی اثر نظر آتا ہے اور اس کے باعث یہ فلسفہ عیسوی فکر کا جزولاینفک بن گیا۔

آ گسٹائن کے علم الکلام کا ایک مرکزی تصور نوافلاطونیت کے زیراثر قائم ہوا اور یہ تھا خدا کا وہ تصور جس کے باعث وہ تمام حقیقت اور تمام خیر کا سرچشمہ سمجھا جاتا ہے؟ لیکن فلاطینوس کے ہاں مکمل ماورائیت تھی جسے آ گسٹائن قبول نہ کرسکا، کیونکہ جب خدا ماوراء الماوراء ہو تو اس کے اور انسانوں کے درمیان کوئی رشتہ ممکن نہیں رہتا اور پھر کسی علم کلام کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ لیکن وہ تمام کائنات کی بنیاد اور علت ہے جس کی تخلیقی قوت کے باعث کائنات کی ہر شے نے وجود پایا اور خیر ظہور پذیر ہوا۔ یہ نتیجہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ وجود اپنی ذات میں خیر ہے اور شر کوئی ایجابی شے نہیں بلکہ صرف خیر کے عدم سے عبارت ہے۔ اس طرح صرف خدا ہی حقیقی وجود، حقیقی جوہر کل اور حقیقی خیر ہے۔ ماسوا اللہ غیر حقیقی اور شر ہے۔ خدا اس زمان و مکاں میں محیط اور قادر مطلق ہے، وہ کلی طور پر ہر جگہ ہے اور اس کے باوجود وہ کسی جگہ اور شے میں محدود نہیں کیونکہ وہ ہر ایجابی شے کا سرچشمہ ہے۔ اس کی ذات سے تمسک زندگی اور اس سے دوری موت ہے۔

ہر مذہبی مسئلے کی بحث میں آ گسٹائن کا یہ تصور خدا کہ وہ قادر مطلق ہے، کارفرما رہا۔ اس کے نزدیک خدا نے یہ کائنات عدم سے تخلیق کی کیونکہ خدا کے علاوہ کوئی فعل علت موجود نہیں۔ اس کی مرضی کے بغیر کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہوسکتی اور ہر چیز اپنے وجود کے لیے اس کی مرہون منت ہے۔ اس کے نظریہ فضل الٰہی (Grace) اور نظریہ تقدیر کا دارومدار اسی پر ہے۔ چونکہ خدا کے بغیر انسان کچھ نہیں، اس لیے ایمان کا پہلا قدم جو اسے نجات کی طرف لے جاتا اور اس کی روح کی تازگی کا باعث بنتا ہے، صرف خدا کی بخشش کا نتیجہ ہے۔ یہ امر کہ بعض لوگ نجات کا راستہ پالیتے ہیں اور بعض اس سے محروم رہتے ہیں، ایک ایسا خدائی عمل ہے جس تک پہنچنا انسانی عقل کا کام نہیں۔ خدا نے بعض لوگوں کی قسمت میں سعادت لکھ دی ہے اور وہی نجات پاتے ہیں، لیکن خدا سب انسانوں سے انصاف سے پیش آتا ہے اور ان کے ساتھ وہی کچھ ہوتا ہے جس کے وہ مستحق ہیں۔ گناہ گاروں کو جو کچھ پیش آتا ہے وہ اس کے سزاوار تھے۔ لیکن بعض کے نزدیک خدا رحم دل بھی ہے۔ وہ انسانوں کے دلوں میں نیکی کا بیج بوتا ہے جس

کے باعث وہ ابدی خوشی کے وارث بنتے ہیں۔ اسی نظریے کے زیر اثر مسیحی محبت اور نجات کے تصورات متعین ہوئے۔ محبت اس کے نزدیک صرف اس امر کی متقاضی نہیں کہ دوسرے انسانوں کے لیے دل میں بھلائی کا خیال ہو۔ درحقیقت وہ خدا کی عظمت کے احساس اور اس کی تابع داری کا نام ہے۔ جب انسانی روح اپنے وجود کے خالق و پروردگار کی شکرگزار ہوتی اور اس کے احکام کے آگے اپنی مرضی سے سر تسلیم خم کرتی ہے، تو یہی حالت محبت کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ نجات سے مراد مشاہدۂ خداوندی کی ناقابل بیان سعادت ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں انسانی روح ہر قسم کی غیر حقیقی مادی آلائشوں اور شر سے ہمیشہ کے لیے پاک ہو جاتی ہے۔ یہ ذات خداوندی سے وصال ہے جس کا ایک ناقص سا تجربہ ہمیں اس دنیا میں حالت جذب میں ہوتا ہے، لیکن جس کی صحیح نوعیت کا علم صرف موت کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ایک منظم علم کلام اور الٰہیاتی فکر صرف نو افلاطونیت کی مدد ہی سے تیار ہو سکتا تھا۔ ایسا فکر یقیناً منطقی طور پر آگسٹائن کے پیش کردہ الٰہیاتی نظام سے زیادہ مربوط اور ہم آہنگ ہوتا۔ لیکن آگسٹائن فلسفی نہ تھا جس کے سامنے صرف منطقی تقاضے ہی ہوتے۔ اس کے سامنے اگر ایک طرف یونانی فکر تھا تو دوسری طرف اسرائیلی انبیاء کی بلند مذہبی روایات بھی تھیں۔ اس کی زندگی کی مذہبی کشمکش اور روحانی کرب و ابتلا نے اسے مؤخر الذکر کی اہمیت کا زیادہ احساس دلایا جس کے باعث اس کے الٰہیاتی فکر میں نو افلاطونیت سے زیادہ اسرائیلی روایات کا تتبع پایا جاتا ہے۔ بعض جگہ مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے ان دونوں نظریات کا تضاد کھل کر سامنے آجاتا ہے اور آگسٹائن کو ان میں سے ایک کو انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ تقریباً ہر ایسے موقع پر اسرائیلی مذہبی روایات کا پہلو نمایاں رہا اور یونانی فکر کا مابعد الطبیعی وحدانی (monistic) نقطۂ نگاہ (خاص کر بعد کی کتابوں میں) ثانوی ہو کر رہ گیا۔

آگسٹائن کی والدہ عیسائی تھی اور اس کی دلی خواہش تھی کہ اس کا لڑکا اس مذہب کو قبول کر لے لیکن کئی سال تک کلیسا کے خلاف بغاوت کا جذبہ اس پر حاوی رہا۔ ایک طرف علم و فضل کا غرور اور دوسری طرف ہوائے نفسانی کی پیروی — ان دونوں کے باعث وہ کلیسا کی حاکمیت تسلیم کرنے سے ابا کرتا رہا، اگرچہ اس کا دل اس کی صداقت کی گواہی دیتا تھا۔ اس ذاتی کشمکش کے تجربے کے باعث اس کے دل میں خدا اور انسان کا ایک ایسا تصور قائم ہوا جس میں ''ارادہ'' کا عنصر غالب تھا۔ جو انسان حقیقت اور صداقت کا شعور رکھتے ہوئے بھی اس کے خلاف بغاوت کر سکتا ہے، جو اپنی نفسانی خواہشات کی تسکین کی خاطر صحیح راستے پر گامزن ہونے سے گھبراتا ہے، یقیناً وہ محض ایک مابعد الطبیعیاتی عدم وجود نہیں ہو سکتا۔ یہی وہ قوت ارادی ہے جو ہر انسان کے عمل اور نیت کا سرچشمہ اور منبع ہے۔ آگسٹائن کے نزدیک اسرائیل کی مذہبی روایات اور انبیاء کی زندگی اسی نظریے کی تائید کرتی نظر آتی ہیں۔ اس کو قبول کیے بغیر اسرائیل کی مذہبی تاریخ کو سمجھنا محال معلوم ہوتا ہے۔ وہاں خدا کا تصور ایک ایسی ذات کا ہے جو صاحب ارادہ ہے اور حاکمیت مطلقہ کی حامل ہے، جس نے بنی اسرائیل کے لیے ایک خاص منصب متعین کیا ہے

اوران کے ذریعے تمام بنی نوع انسان کے لیے ایک خاص پیغام اور قانون نازل کیا ہے۔ اس کے ہر کام میں ایک مقصدیت کارفرما ہے جو ارادے کا بہترین مظہر ہے۔ انہوں نے یا تو اس پیغام اور قانون کو قبول کیا اور اس کے نتیجے میں دنیا اور آخرت کی تمام سرفرازیاں ان کے حصے میں آئیں یا اس سے انحراف کیا، اپنے برے اعمال کے نتائج سے دوچار ہوئے اور مختلف انبیاء نے انہیں خدا کی وعید سے ڈرایا اور راہ راست پر دوبارہ چلنے کی ترغیب دی۔ اس نقطۂ نگاہ سے ایک ایسا علم کلام ظاہر ہوا جو پہلے علم کلام سے بالکل مختلف تھا۔ نوافلاطونی تصور خدا کی جگہ — جس کے مطابق وہ تمام وجود کی محض کائناتی علت ہے — ایک ایسے خدا کا تصور پیدا ہوا جو شخصی صفات کا حامل تھا، جس سے ہم رابطہ اور تعلق پیدا کر سکتے ہیں، خواہ وہ تعلق دوستی کا ہو یا دشمنی کا، جو ہم سے محبت بھی کرتا ہے اور ہماری راہنمائی بھی اور جس سے ہم محبت بھی کر سکتے ہیں اور اس کے احکام کی تعمیل کر کے اس کی رضا بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ جب آگسٹائن بعد میں کلیسا کا رکن ہو گیا تو اس نے اپنے فرائض منصبی کی ادائیگی میں اس نظریے کو سامنے رکھا۔ اس کے حلقۂ ارادت میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو اسی قسم کے تصور خدا سے تسکین حاصل کر سکتے تھے۔

ان دونوں تصورات کا تضاد مسئلۂ شر اور چند ان دوسرے مسائل میں نمایاں ہو جاتا ہے جن کا ذکر نوافلاطونیت کے ذیل میں کیا جا چکا ہے۔ اگر خدا کے شخصی تصور کو تسلیم کر لیا جائے تو شر عدم محض نہیں رہتا، ایک حقیقی اور فعال قوت بن جاتا ہے، بلکہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ وہ بے شمار حقیقی اور فعال قوتوں کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ گویا کہ وہ تمام افراد جو اپنی قوت ارادی سے خدا کی رضا اور اس کے پسندیدہ راستے کی مخالفت پر کمر بستہ نظر آتے ہیں، اسی قوت شر کے مختلف مظاہر ہیں۔ اس طرح نوافلاطونی وحدانی نظریہ ختم ہو جاتا ہے۔ ہماری زندگی کا مقصد یہ نہیں کہ ہم اپنے اور اس تمام کائنات کے وجود کو اس وحدت مطلقہ کے وجود پر منحصر سمجھیں اور اس کے مشاہدۂ ذات میں مستغرق ہوں بلکہ اپنے نفس کے باغیانہ رجحانات کو ختم کر کے اس کی فرماں برداری میں منہمک ہو جائیں۔ اس کے نزدیک انسان کی نجات اس کی داخلی کشمکش پر خدا کے فضل و بخشش کی مدد سے فتح پانے میں مضمر ہے۔ محض ایک خشک اور بے رنگ فلسفیانہ وحدت سے رابطہ پیدا کرنے کی کوشش اس کے خیال میں ایک بے کار مشغلہ ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ جہاں کہیں دونوں نظریات متصادم ہوئے، آگسٹائن نے ہمیشہ دوسرے نظریے (یعنی خدا کے شخصی تصور) کو ترجیح دی۔

اس سے انکار کی مجال نہیں کہ نوافلاطونی فکر نے تقریباً ہر مذہبی مسئلہ پر کوئی نہ کوئی اثر ضرور ڈالا اور اس کے تصورات کو ایک خاص شکل دی تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ اس نے ہر جگہ خدا کے اس شخصی تصور کو قابل ترجیح جانا۔ جب انسان خدا سے منقطع ہوتا ہے تو وہ محض عدم نہیں ہو جاتا بلکہ ایک باغی بن جاتا ہے۔ اپنے مابعد الطبیعی وجود کے لیے وہ خدا کی ذات پر منحصر نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اپنی اخلاقی اور روحانی اصلاح کے لیے وہ اس ذات کا دست نگر ہے۔ خدا کی مدد کے بغیر اس سے نیکی کا اظہار ناممکن ہے، صرف بدی اور شر ظاہر ہو سکتا ہے۔

ہر انسان خدا کی بخشش اور عنایت کا محتاج ہے، اس لیے نہیں کہ وہ اپنے وجود کو برقرار رکھ سکے بلکہ اس لیے کہ غرور کا سر نیچا ہو جو تمام گناہوں کی جڑ ہے۔ اور خدا کا فضل و کرم ہماری مزاحمت سے بالا ہے، اس لیے نہیں کہ انسان کا وجود عدم کے برابر ہے بلکہ اس لیے کہ خدا کی ارادی قوت لامحدود ہے۔ اس نقطۂ نظر سے محبت کا مفہوم یہ نہیں کہ دنیاوی زندگی سے کلی طور پر دست بردار ہو کر خدا کی ذات سے لو لگائی جائے بلکہ اس کی رضا کے آگے مکمل طور پر سر تسلیم خم کر دیا جائے۔ خدا احکم الحاکمین ہے اور انسان اس کی رعایا، اور نجات کا دارومدار جوہر کلی میں مدغم ہونا نہیں بلکہ اپنی رضا کو اس کی رضا میں گم کرنا ہے۔ جنت جذب و انبساط کی انفعالی کیفیت کا نام نہیں بلکہ خدا کے آفاقی مقصد کی تکمیل میں ایک فعال تعاون کا نتیجہ ہے۔ آگسٹائن کی مشہور دعا کے الفاظ نو افلاطونی فکر اور اسرائیل کی مذہبی روایات کے باہمی ربط کا آئینہ دار ہیں: ''اے خدا! تو نے ہمیں اپنی ذات کے لیے پیدا کیا اور ہمارے دل ہمیشہ سرگرداں اور پریشان رہتے ہیں جب تک تیری ذات میں انہیں سکون نصیب نہیں ہوتا۔'' (اعترافات ۱۰،۱)

آگسٹائن کا بلند ترین کارنامہ یہی ہے کہ اس نے ان دونوں تصورات کو اس طرح ہم آہنگ کیا کہ اس وحدت میں اسرائیلی روایات کا پلہ بھاری رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سامنے انسان کی مذہبی زندگی کے نظری اور عملی تقاضے دونوں تھے اور اس کی خواہش تھی کہ ان دونوں تقاضوں کی یکساں طور پر تسکین ہو سکے، اگرچہ اس کے نظام فکر میں نظری کے مقابلے پر عملی اور اخلاقی پہلو کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ عملی پہلو کی یہ برتری اس کے نظریۂ علم کی تشکیل پر خاص طور سے اثر انداز ہوئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیت قبول کرنے سے پہلے نو افلاطونی فلسفے نے اس کی تشکیک کو رفع کرنے میں کوئی مدد نہ کی۔ چونکہ خدا انسان کے لیے خیر کل یا خیر مطلق ہے، اس لیے اس کے لیے عقل ہی صداقت کا آخری معیار ہے، لیکن دوسری طرف خدا کی توفیق کے بغیر انسان صداقت کی تلاش کر ہی نہیں سکتا کیوں کہ گناہ ہر لحہ اس کو راہ راست سے بھٹکاتا رہتا ہے۔ وہ ایک غلطی سے نکل کر دوسری میں پھنس جاتا ہے اور کسی یقین تک پہنچنا ممکن نہیں۔ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب توفیق و تائید ایزدی اس کے شامل حال ہو اور اس کی قوت ارادی کی راہ نمائی کرے جس کے باعث علم و فضل کا غرور اور دوسری نفسانی خواہشات فنا ہو جاتی ہیں۔ صرف ایسی حالت ہی میں وہ صداقت تک پہنچ سکتا ہے کیوں کہ یہی وہ موقع ہے جب حکمت خداوندی کے نور کی شعاعیں اس کے قلب کو منور کرتی ہیں۔ علم محض عقلی نہیں بلکہ اخلاقی بھی ہے۔ صداقت کی بصیرت صرف اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان اپنی انفرادی رضا کو خدائے مطلق کی رضا کے ماتحت کر لے، اور اس کے بعد ہی صداقت سے ایک صحیح محبت اور اسی کی تلاش کی تڑپ پیدا ہوتی ہے۔ یقین محض عقلی اور استدلالی غور و خوض کا نتیجہ نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی انقلاب کا ثمرہ ہے۔ یہی نظریہ بعد میں پروٹسٹنٹ فرقے کا مرکزی تصور بن گیا۔

آگسٹائن کے فلسفے کا ایک تیسرا لازمی عنصر مذکورہ بالا دونوں نظریات پر حاوی ہے۔ جب اس نے پرانی زندگی اور پرانے عقاید سے توبہ کی تو اس نے نہ صرف عیسائیت کو قبول کیا بلکہ عیسوی کلیسا کی حاکمیت کو بھی تسلیم کیا۔

اس نے عیسائیت کی پیش کردہ صداقت کو آخری اور قطعی سمجھ کر اختیار کیا اور اس کے ساتھ کلیسا کے کلی اقتدار کے آگے سر تسلیم خم کیا۔ رومی ذہن کی خصوصیت ہی نظام، وحدت اور ضبط ہے اور آگسٹائن میں یہ صفت فطری طور پر موجود تھی۔ چنانچہ اسی کے باعث اس نے جب عیسائیت کو اختیار کیا تو اس کے ساتھ ہی کلیسائی حاکمیت اور کلیسائی ضبط و نظام کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرنا ایک فطری امر تھا۔ اس زمانے میں معاشرتی یک جہتی اور ہم آہنگی کا انحصار اسی قسم کے نظام وحدت پر سمجھا جاتا تھا، اس لیے آگسٹائن کے نزدیک عیسائیوں کو متحد کرنے اور مجتمع رکھنے کے لیے کلیسائی نظام سے بہتر کوئی اور ادارہ ممکن نہ تھا۔ اس کے علاوہ اس کے ذہن میں یہ تصور بھی کارفرما تھا کہ انسان اور خدا کے درمیان ایک زندہ واسطے کی ضرورت ہے تاکہ عیسوی مذہب کے پیرووں کی اخلاقی اور روحانی نشوونما کا صحیح بندوبست ہو سکے۔ جب تک معاشرتی راہ نمائی کے لیے مناسب اور مروجہ طریقے موجود نہ ہوں، انفرادی ایمان اور انفرادی کوششیں کامیاب نہیں ہو سکتیں۔ ایسے وقت جب رومی سلطنت کا شیرازہ بکھرنے ہی والا تھا، آگسٹائن کی نگاہ میں کلیسیائی نظام کی وحدت اور اس کی حاکمیت دنیاوی اور دینی نقطہ نگاہ سے بہترین شے تھی۔ یہی وہ ذریعہ تھا جس کے باعث اس مذہب کے پیرو ایک روحانی وحدت میں منسلک ہو سکتے تھے۔ بعد میں جب عیسائیت کے اعتقادات میں اختلافات رونما ہونے لگے اور کئی نئے بدعتی فرقے پیدا ہوئے (مثلاً دوناطسی فرقہ[1]) تو اسے محسوس ہوا کہ کوئی فرد اپنے ذاتی تجربات کی روشنی میں یہ فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں کہ جو کچھ نور بصیرت سے اسے حاصل ہوا ہے وہ حق ہے۔ اس الہام و کشف میں کوئی ایسی ناقابل تردید علامات موجود نہیں ہوتیں جن سے ان کے حق ہونے کا ثبوت مہیا ہو سکے اس لیے ان پر اعتماد کرتے ہوئے مذہبی مسائل کا تسلی بخش حل پیش نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی حالت میں ایک ایسے ادارے کا قیام ناگزیر ہے جو عوام کے سامنے خدا کے احکام کی صحیح تاویل و تشریح پیش کر سکے اور جو خدا اور انسان کے درمیان واسطے کا کام دے سکے۔ یہی حق و صداقت کا معروضی معیار ہے۔ بائیبل بلاشک و شبہ ہر قسم کی غلطیوں سے بالا اور پاک ہے لیکن کلیسا کی حاکمیت بائیبل سے بھی زیادہ ہے کیوں کہ یہ کلیسا کا کام ہے کہ بتائے کہ کون کون سے صحیفے بائیبل کا حصہ ہیں اور ان کی تاویل کس طرح کی جانی چاہیے۔ کلیسا گویا مسیح کا زندہ جسم ہے اور اس دنیا میں اس کا نمائندہ اور نائب۔ وہ عقلی اور اخلاقی طور پر ہر قسم کی غلطی اور فروگزاشت سے بالا ہے۔ عیسائیوں کا فرض ہے کہ وہ اس کی حاکمیت اعلیٰ کو تسلیم کریں، جن عقاید اور اعمال کے متعلق وہ فیصلہ کرے کہ درست ہیں، انہیں صحیح سمجھ کر اختیار کریں۔ آگسٹائن کے نزدیک کلیسا کو سیاسی اقتدار کا حامل بھی ہونا چاہیے کیوں کہ ''روحانی شہر'' کی شکل میں وہ دنیاوی شہر یعنی روم سے برتر ہے اور ایک زمانہ آنے والا ہے جب مؤخر الذکر ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا لیکن اول الذکر یعنی ''روحانی شہر'' کی حکومت ہمیشہ رہنے والی ہے۔

اس تصور نے بھی آگسٹائن کے علم کلام کی تشکیل میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ ہر مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اس کے سامنے یہ تینوں پہلو تھے۔ کہاں تک یہ فلسفیانہ وحدت کو برقرار رکھ سکتا ہے، انسان کی روحانی اور اخلاقی

کشمکش کو کامیابی سے ختم کرنے میں کہاں تک مدد و معاون ہوسکتا ہے اور آخر میں یہ تصور بھی اس کے سامنے موجود تھا کہ کلیسا کا وجود برقرار رہنا چاہیے تا کہ وہ خدا اور انسان کے درمیان واسطے کے طور پر کام آسکے — جو ''کشتی نجات'' بن سکے۔ جب کبھی پہلے دو پہلوؤں اور اس تیسرے پہلو میں تصادم نظر آیا تو یہ تیسرا پہلو ہمیشہ حاوی رہا۔ چنانچہ وہ منظم علم کلام جو آگسٹائن نے اپنے جانشینوں کو دیا، اس میں جو کچھ وحدت نظر آتی ہے وہ اسی کلیسائی تصور کے باعث ہے۔ اس حیثیت میں گویا خود خدا مسیح کی وساطت سے کلیسا کا بانی ہے جس نے لوگوں کی نجات کی تمام تر ذمہ داری اس پر ڈال دی ہے۔ جو کوئی اس سے منسلک نہیں وہ نجات کا بھی مستحق نہیں۔ خدا کا فضل و کرم صرف چند رسوم کی ادائیگی سے حاصل ہوسکتا ہے اور یہ رسوم صرف کلیسا کے زیر ہدایت ادا ہونے سے ہی مؤثر ہوسکتی ہیں۔ یہ مقدس رسوم جن میں بپتسمہ اور عشائے ربانی عوام کے لیے زیادہ اہم ہیں، اس حقیقت کی علامت ہیں کہ انسان کے قلب میں روحانی قوتیں کارفرما ہیں، وہ ''ملکوتی دنیا کے ناسوتی آثار'' ہیں، لیکن ان کی اہمیت محض علامتی نہیں۔ اگر کلیسا کے مقرر کردہ افراد کے زیر ہدایت ان رسوم میں شرکت کی جائے تو وہ نجات کا ذریعہ بن جاتی ہیں، اس کے بغیر نجات ممکن نہیں۔ اسی طرح نیکی اور تقویٰ (virtue) کے عیسوی تصور میں ایک تبدیلی ظاہر ہوتی ہے۔ خدا سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ کلیسا — جو خدا کا نائب یا خلیفہ ہے — کی حاکمیت کو تسلیم کرے۔ بھائیوں سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ کلیسا کے نافذ کردہ عقائد کو بلا چون و چرا تسلیم کرے تا کہ کلیسیائی وحدت برقرار رہے۔

آگسٹائن کا دوسرا کارنامہ بہ حیثیت عیسوی متکلم یہ تھا کہ اس نے مذکورہ بالا دونوں اصولوں کی روشنی میں مذہب کے شخصی نظریے کے ساتھ ساتھ کلیسا کو ایک ناگزیر سماجی ضرورت کی حیثیت میں پیش کیا، ایسا کلیسا جو خدا کے حکم سے حاکمیت کا حامل تھا۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے آگسٹائن کے نظام فکر میں کائنات کی تصویر اور انسانی زندگی کا تمام نقشہ اسی تیسرے تصور کے ارد گرد گھومتا ہے۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم آگسٹائن کے نظام فکر کے چند ان عناصر کو مختصر طور پر بیان کردیں جن سے پوری وضاحت سے معلوم ہوجائے گا کہ اس نے ان تینوں مختلف نظریات کو کس طرح ایک وحدت میں سمو دیا۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوسکے گا کہ کس طرح اس کے نظام کی خصوصی شکل سے وہ تمام مسائل متشکل ہوئے جو صدیوں سے مغرب کی عیسائی دنیا میں زیر بحث چلے آرہے ہیں۔ یہ خلاصہ فلسفیانہ یا نفسیاتی ہونے کی بجائے زیادہ تر تاریخی ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تینوں مختلف عناصر میں جو ہم آہنگی اور مطابقت نظر آتی ہے وہ اس کے نظریۂ تاریخ ہی کے باعث ہے۔

سب سے پہلا عنوان یقیناً خدا ہے جو حقیقت کلی اور خیر مطلق ہے۔ خدا کی اساسی صفات وحدت، بسیط ہونا، ازلیت، کمال، لامحدودیت ہیں۔ یہ صفات ایجابی ہیں تاہم وہ انسانی فہم سے ماوراء ہیں۔ وہ قادر ہے، ربوبیت کے باعث وہ ہر جگہ حاضر ہے، وہ انسانوں کے لیے معیار صداقت ہے اور اس لیے علیم ہے، وہی اس

کائنات میں خیر کا مصدر ہے۔ اس کے وجود کے اثبات میں آگسٹائن نے تقریباً تمام وہ اساسی دلائل (سوائے اس دلیل کے جو کانٹ نے پیش کی) بڑی وضاحت سے پیش کیے ہیں جو بعد کے متکلمین کے ہاں موجود ہیں[2]، لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ توفیق ایزدی کے بغیر محض ان دلائل سے مطمئن ہونا ہر شخص کے لیے ممکن نہیں۔ انسان کی عقل تشکیک کا علاج نہیں۔ خدا کے فضل کے بغیر انسان عقلی اور اخلاقی طور پر مجبور محض اور لاچار ہے۔

خدا نے اپنی شان کبریائی کو ظاہر کرنے کے لیے یہ دنیا عدم سے تخلیق کی۔ یہ عمل تخلیق ایک خاص وقت ظاہر ہوا اور وقت اسی عمل تخلیق کا نتیجہ ہے۔ خدا کی ربوبیت اس کائنات کے قیام و بقا میں ہر وقت مصروف ہے۔ اس کے بغیر یہ تمام دنیا فنا ہو جائے۔

انسان کی تخلیق ایک مادی جسم اور غیر مادی روح کی آمیزش سے ہوئی۔ روح کی مرکزی قوت ارادہ ہے۔ فطرتاً انسان کا ارادہ نیکی اور خدا کی طرف مائل تھا، لیکن چونکہ اسے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا اس لیے آدم نے گناہ کا راستہ اختیار کیا اور اس طرح اس نے فطری نیکی کو ضائع کر دیا۔ آدم کے گناہ کا باعث نفسانی خواہش نہ تھی بلکہ نفسیاتی بیماری یعنی غرور تھا۔ اس نے حوا کا پیش کردہ سیب اس لیے نہیں کھایا کہ وہ بھوکا تھا بلکہ اس لیے کہ اس نے اپنے آپ کو خدا کے احکام کی تابعداری سے بالا سمجھا، اس نے خدا کی بجائے اپنے آپ کو قابل تکریم جانا۔ اس گناہ کے باعث وہ خدا کی توفیق سے محروم ہو گیا اور نیکی اور بھلائی کی صلاحیت اس سے چھن گئی۔ اس کے بعد اس کے سامنے گناہ اور آلودگی کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ خدا کی توفیق اور اس کے فضل کی محرومی اور گناہ اور آلودگی کی زندگی کے باعث وہ ابدی زندگی سے محروم اور موت کا شکار ہو گیا۔

آدم کی فطرت میں اب شر حاوی ہوا اور اس کا اظہار ہر قسم کی نفسانی خواہشات کے ذریعے ہوتا رہا۔ بنی آدم کو یہی فطرت بدورثے کے طور پر ملی اور اسی کے باعث ان سے ہمیشہ مختلف قسم کے گناہ سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ انسانوں کو گمراہ کرنے والا وہی ابلیس ہے جو ابتدا میں تو فرشتہ تھا لیکن جس نے اپنے متبعین سمیت خدا سے بغاوت کی اور توفیق ایزدی سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو گیا۔ وہ خدا سے دشمنی کا اظہار کمزور لوگوں کو نیک راہ سے بہکانے سے کرتا ہے۔ انصاف کی رو سے گناہوں کی سزا ناگزیر ہے اس لیے اگر محض انصاف کے نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو انسان کی زندگی ناقابل رشک ہے، لیکن دوسری طرف خدا قادر مطلق ہے۔ شیطان اور اس کے پیروؤں کی بغاوت خدا کی آفاقی تدبیر اور اس کے کائناتی مقصد کے آگے کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ بے شک شیطان اور اس کی ذریت ہمیشہ کے لیے مغضوب ہے لیکن خدا نے انسانوں کو نجات دینے اور ان کو جنت میں داخل کرنے کا ایک طریقہ تیار کیا۔ اس کی بے پایاں رحمت ان پر نازل ہوتی ہے، ان کے دل میں ایمان پیدا ہوتا ہے، پھر وہ ان کے فطری گناہ اور کردہ گناہ سب کو معاف کر دیتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ نیک بن جاتے ہیں۔ اس کا اظہار یوں ہوتا ہے کہ وہ اپنی ساری زندگی خدا کے احکام کی بجا آوری میں پورے خلوص سے منہمک رہتے ہیں۔ نجات کے لیے یہ

سارے ناگزیر اقدام محض خدائی توفیق کا نتیجہ ہیں، اس میں انسان کے ارادے اور کوشش کا کوئی دخل نہیں۔ مکمل جبریت کا یہ نظریہ جس میں انسان محض لاچار بن کر رہ جاتا ہے، اگرچہ آگسٹائن کے نظام فکر کا ایک لازمی جزو ہے، تاہم بعد میں کیتھولک علم کلام میں قبولیت حاصل نہ کر سکا، اگرچہ پروٹسٹنٹ فرقوں میں اسے قبول کرلیا گیا۔

لیکن نجات کا یہ عمل کسی ایک فرد کی نفسیاتی زندگی کا عمل نہیں۔ خدا اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے عام طور پر انفرادی ذرائع کی بجائے سماجی ذرائع استعمال کرتا ہے۔ چونکہ آدم کی لغزش سے چند ناگزیر تاریخی اور سماجی نتائج پیدا ہوئے، اس لیے اس کی توفیق اور رحمت کا اظہار بھی تاریخی عوامل اور معاشرتی ذرائع سے ممکن ہے۔ اس طرح خدا نے ایک خاص قوم یہود کو منتخب کیا تاکہ اسے اپنی رضا کی خبر دے اور پھر ان میں سے ایک کی شکل میں ظاہر ہوا تاکہ لوگوں کی نجات کا راستہ کھل جائے۔ اوتاری کے اس عقیدے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ انسان پھر ایک دفعہ فطرت الٰہیہ میں شریک ہو گیا جس سے آدم گناہ کے باعث محروم ہو چکا تھا۔ مسیح کے مصلوب ہونے سے کفارے کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے خدا کا انصاف پورا ہو گیا اور اس طرح عام انسان اس کے غضب سے محفوظ ہو گئے۔ مسیح نے عجز، صبر اور خدا کے احکام کی فرماں برداری کا بہترین نمونہ پیش کیا اور خدائے دنیا سے اپنی محبت کی شان دار مثال مہیا کی۔ مسیح کی زندگی کا سب سے بہترین کارنامہ یہ ہے کہ اس نے کلیسا کی بنیاد رکھی اور اس کا پہلا سربراہ مقرر ہوا۔ یہ کلیسا اس کا جسم اور آئندہ زمانے میں اس دنیا میں اس کا نائب ہے۔ یہودیوں نے مسیح سے انکار کیا اور اس طرح ان کا خصوصی تاریخی کارنامہ ختم ہو گیا۔ کلیسا کے قیام اور اس کی عالم گیر اشاعت سے ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس کی سربراہی عیسائی کلیسا کے نام ہے۔ مسیح نے کلیسا کو کلی اختیار دیا کہ وہ انسانی روح کو قید کرے یا آزاد، اور اسی طرح اس نے اُسے ان رسوم کی ادائیگی کا واحد اجارہ دار قرار دیا جس کے ذریعے لوگوں کو تائید ایزدی حاصل ہو سکتی ہے۔ گویا کلیسا نجات کا واحد ذریعہ ہے اور اس دنیا کی مستقبل کی ساری تاریخ کلیسا کی غیر دینی معاملات میں مکمل فتح و کامرانی کے مترادف ہے۔

رومی سلطنت ایک دنیاوی اور ابلیسی ریاست ہے۔ اس کے مقابلے پر کلیسا ایک ملکوتی ریاست ہے جو سب پر غالب ہے، لیکن کلیسا کا اصل کام زمان و مکاں کی حدود سے ماوراء ہے۔ ابدی نجات یا عذاب کے مقابلے پر یہ ساری زمانی تاریخ ایک غیر اہم واقعہ ہے۔ انسان کی یہ محدود زندگی ابدیت کا پیش خیمہ ہے۔ کلیسا کا اساسی کارنامہ یہ ہے کہ تاریخ کے ذریعے وہ ایک ابدی حقیقت کو متمثل کرے۔ برگزیدہ انسانوں کو اس دنیا کے مصائب سے گزار کر جنت کی پُر سرور زندگی کی طرف راہ نمائی کرے۔ جنت کی یہ زندگی خدا کا پُر جذب مشاہدہ اور خدا کی رضا میں گم ہونا ہے۔ وہ لوگ جو مسیح اور کلیسا سے منکر ہیں وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ کے لیے ڈالے جائیں گے جہاں وہ مرے بغیر ہر قسم کی تکلیف میں مبتلا کیے جائیں گے۔ نجات کے اس خوف ناک مسئلے کے علاوہ دنیاوی زندگی کا ہر مسئلہ اور ہر دل چسپی ایک بے کار مشغلہ ہے۔ شادی بیاہ، بچوں کی پرورش، سماجی زندگی اور اس کے تقاضے سب ہیچ

ہیں۔ آگسٹائن کے نزدیک دنیاوی علم بالکل بے کار ہے۔ اس کی افادیت اگر ہے تو صرف اس قدر کہ وہ نجات تک پہنچانے میں کسی قدر معاون ثابت ہوسکتا ہے۔ ایسے علم کا صحیح سرچشمہ حقائق کا مشاہدہ نہیں، صرف بائیبل کے بیانات اور واقعات ہی یہ علم پیدا کر سکتے ہیں۔

آگسٹائن نے مختلف اور متضاد تصورات کو ایک وحدت میں سمو کر ایک ایسا عمدہ علم الکلام پیش کیا جس نے آٹھ صدیوں تک مغربی دنیا کے الٰہیاتی فکر کی راہ اور سمت کو متعین کیا۔ گریگری اعظم کی کتاب ''اخلاق'' (Moralia) اسی علم الکلام کو ایک عام فہم زبان میں پیش کرتی ہے اور اس کے ذریعے آگسٹائن کا فکری نظام عوام تک جا پہنچا۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں میں جو مسائل آج تک زیر بحث آتے رہے ہیں، وہ اسی عظیم افریقی مفکر کے مرہون منت ہیں۔[2]

حواشی

1) یہ فرقہ شمالی افریقہ میں ۳۱۱ عیسوی میں ظاہر ہوا۔ اس کا بانی دوناطس (Donatus) نامی ایک شخص تھا۔ اس گروہ کا عقیدہ تھا کہ بپتسمہ اور کلیسیائی نظام میں داخل ہونے کی بعض رسوم بالکل ناجائز ہیں۔ (مترجم)

2) چونکہ ان دلائل پر بعد میں تفصیل سے بحث کی جائے گی اس لیے ان کا یہاں بیان کرنا ضروری معلوم نہیں ہوتا۔

خدا

ڈاکٹر منظور احمد

(ہم اپنی زبان سے جو الفاظ بولتے اور ذہن میں جو تصورات قائم کرتے ہیں ان کا تعلق ہمارے تجربے اور مشاہدے کی مختلف اقسام سے ہوتا ہے۔ بعض الفاظ ہماری حسّی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً ان اشیاء کے نام جن کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کانوں سے سنتے ہیں اور زبان سے چکھتے ہیں۔ بعض الفاظ ان الفاظ کو ملا کر جملے بناتے ہیں اور مختلف اشیاء کے ایک دوسرے سے ربط و تعلق کو واضح کرتے ہیں۔ مثلاً کتاب میز پر ہے، مچھلی پانی کے اندر ہے۔ بعض الفاظ اور تصورات کو ہمارا ذہن اس کائنات کے تعلق کے لیے وضع کرتا ہے۔ مثلاً ۲+۲ چار ہوتے ہیں اور ایک مثلث کے درونی زاویوں کا مجموعہ ۱۸۰ درجے ہوتا ہے اور بعض الفاظ اور تصورات ہماری زندگی کے درونی مشاہدات اور روحانی تجربات یا اس کے داخلی احساسات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے معنی، مفہوم، قدر و قیمت اور اہمیت کی تبدیلی انسان کے احساسات اور تجربات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ہوتی رہتی ہے۔ یہ الفاظ اشخاص کے ساتھ نشو و نما پاتے ہیں اور ان کی زندگی اور حقیقت اشخاص کی زندگی سے مماثلت رکھتی ہے۔ اور اشخاص کے لیے ان کی معنویت عام اشیاء کی معنویت سے زیادہ حقیقی اور زیادہ اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ ایک چھ سال کا بچہ جب اپنی ماں سے کہتا ہے کہ ممی آپ مجھے اچھی لگتی ہیں تو یہ الفاظ ایک چھ سالہ بچے کے جذبات کے ترجمان ہوتے ہیں اور یہی بچہ جب عالم شباب میں یہی الفاظ اپنی ہم عمر لڑکی کو مخاطب کر کے کہتا ہے تو اس کے جذبات اور تجربے کی نوعیت بالکل دوسری ہوتی ہے۔ اب ان الفاظ کے معانی کی وسعت گیرائی اور گہرائی مختلف ہوتی ہے۔ ان کے پس پشت فکر و عمل کی آزادی کا احساس ہوتا ہے اور ان کا دائرہ عمل زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود کہ اچھا لگنے کا یہ تجربہ بچپن کے تجربے سے مختلف ہوتا ہے ان میں ایک مشترک کیفیت بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح جیسے چھ سال کا بچہ بالغ ہو کر مختلف ہونے کے باوجود بڑے اہم معنوں میں ایک ہی رہتے ہیں۔

جس طرح زندہ وجود میں ایک استقلال اور تبدیلی بہ یک وقت موجود ہوتے ہیں، اسی طرح ان

تصورات میں بھی جو ایک زندہ شخص کے ذہن و شعور میں جنم لیتے ہیں استقلال اور تبدیلی بیک وقت موجود ہوتی ہے۔ انسانی زندگی کی طرح تصورات کی بھی اپنی زندگی ہوتی ہے جو نشو ونما تغیر و تبدل اور زوال وانحطاط سے دوچار ہوتی ہے۔ چنانچہ ان تصورات کی صحیح تفہیم صرف اسی وقت ممکن ہے جب ان کو ان کی حیات اور اس تجربے سے جدا نہ کیا جائے جس کا اظہار وہ ہوتے ہیں۔ اگر ان تصورات کو اس تجربے سے جدا کر دیا جائے تو وہ اپنی محسوس حقیقت کھو بیٹھتے ہیں اور انسانی ذہن کی تجرید یا اختراع قرار دیے جاتے ہیں جس طرح اقلیدس کی جومیٹری۔ تجریدی عمل کے ذریعے حاصل ہونے والے تصورات اس التباس کا موجب بنتے ہیں کہ یہ تصورات تجربہ کے "جوہر" کو بیان کرتے ہیں۔ جوں ہی ایک زندہ تجربے اور ایک زندہ تصور کو جوہر کی زبان میں ادا کیا جاتا ہے یا سمجھا جاتا ہے اسی لمحے وہ بیگانگی (alienation) جنم لیتی ہے جو ایک زندہ تجربے کو ایک آئیڈیالوجی میں بدل دیتی ہے۔ تجرید کے نتیجے میں اجنبیت یا بیگانگی کا پیدا ہونا استثنٰی نہیں قاعدہ ہے۔ جب یہ عمل شروع ہوتا ہے (جسے بدقسمتی سے مذہبی مفکرین ارسطالیسی منطق کے نتیجے میں ایک بدیہی کلیہ کی شکل میں پیش کرتے رہے ہیں) تو انسانی تاریخ حقیقی انسانوں کی تاریخ کی جگہ جس میں انسان اور تصورات کا رشتہ درونی ہوتا ہے، آئیڈیالوجی کی تاریخ بن جاتی ہے۔ اس طرح زندگی کا ایک جیتا جاگتا تجربہ احساس و حقیقت اور منطق و تجرید کی بھول بھلیوں میں گم ہو جاتا ہے۔[1]

یہ چند سطریں جو دراصل مضمون کی تمہید ہیں نہایت اہم ہیں۔ بعض مذاہب، خصوصاً یہودیت اور اسلام، خدا کو ذات واجب الوجود سمجھتے ہیں، اور اس کو صفات کمالیہ سے متصف مانتے ہیں۔ ان مذاہب میں خدا کی تنزیہی جہت نے مذہب کے بارے میں ایک ایسے نقطہ کو فروغ دیا ہے جو مذہب کی اصل روح سے دور اور مذہبی تجربے سے بیگانگی پر مبنی ہے۔

ابتدائے آفرینش میں خدا ایک مجرّد تصور نہیں تھا، نہ وہ ارسطو کا مسبب الاسباب تھا نہ وہ ذات واجب الوجود صفات کمالیہ کے ساتھ تھا۔ وہ انسان کا ایک محسوس اور مقرون تجربہ تھا اور اس تجربہ کا اظہار یہ دعا تھی کہ "ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخٰسرین" (الاعراف: ۹۲) اپنی ذات کے اندوہ وکرب کا احساس ساتھ ہی اس کے مداوا کے لیے ایک اور احساس جو اس کرب و اندوہ میں امید کی کرن بن کر مغفرت کا سامان مہیا کرتا ہے۔ اس وقت یہ رب (پروردگار) نہ ثبوت کا محتاج ہے اور نہ دلیل کا۔ وہ (رب) انسان کے لیے اسی طرح حقیقی اور محسوس ہے جس طرح اس کا غم اور دکھ۔ خدا کی تفہیم کے لیے یہ بات بڑی اہم ہے اس لیے کہ خدا کا تصور کسی عقلی تفکر کا رہین منت نہیں ہے بلکہ انسان کے ایک حقیقی تجربے سے تعلق رکھتا ہے۔

خدا کے فوری احساس یا تجربے کے برعکس خدا کا "تصور" یا "تعقل" اس سماجی اور سیاسی ہیئت سے متاثر ہوتا ہے جو کسی معاشرے میں موجود ہوتی ہے۔ ایک قبائلی نظام میں سردار اور بادشاہ مقتدر اعلیٰ کی حیثیت رکھتے

تھے۔اسی لیے انسانی تصور نے خدا کو بھی قادر مطلق کی شکل میں دیکھا۔ چنانچہ انسان کے مذہبی وجدان کا اظہار جن بنیادی تصورات کی شکل میں ہوا اس میں قدرت کاملہ کا تصور پہلا تصور ہے۔ اور یہ تصور تمام توحیدی مذاہب میں مشترک ہے۔لیکن یہ تصور انسانی تجربہ یا احساس کی کس حقیقت کی طرف رہنمائی کرتا ہے؟ کیا حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، ابن عربی، اسپنوزا، آئن سٹائن سب کا خدا ایک ہی ہے۔ اور اگر وہ ایک نہیں ہے تو کیا ان تمام ''خداؤں'' میں کوئی احساساتی قدر مشترک ہے؟ یا کچھ میں یہ قدر مشترک ہے اور کچھ میں نہیں؟[2]

یہ بات غالباً محتاج دلیل نہیں ہے کہ احساسات بالآخر تصورات اور تصورات الفاظ کا روپ دھار لیتے ہیں اگر ایسا نہ ہوتا تو انسانوں کے درمیان افہام و تفہیم ممکن نہ ہوتی اور وہ ایک دوسرے سے کلام نہیں کر سکتے تھے لیکن اس عمل میں دو باتوں کا سامنے رکھنا ضروری ہے۔ اولاً تصور یا لفظ اور احساس جس کا اظہار تصور اور لفظ سے ہو رہا ہے ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں اور ہم تصورات کو احساسات کی بجائے بعض مابعد الطبیعیاتی حقائق کا نشان سمجھنے لگتے ہیں۔ ثانیاً یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ کوئی تصور یا لفظ اس احساس کی کلی نمائندگی نہیں کرتا جس پر وہ مبنی ہوتا ہے۔ وہ تو اس کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن اس کا عین یا بدل نہیں ہوتا۔ جیسے بدھ مت والے کہتے ہیں کہ وہ انگلی جو چاند کی طرف اشارہ کرتی ہے چاند نہیں ہوتی۔ کوئی ایک فرد اپنے کسی احساس کو ''الف'' کہتا ہے اور بہت سارے لوگ اپنے اپنے احساسات کو یہی نام دیتے ہیں۔ اس طرح جو تصور الف کے نام سے جانا جاتا ہے۔ وہ اس احساس کا بدل نہیں ہوتا جو لوگ فی الواقع محسوس کرتے ہیں۔ یہ لفظ ایک علامت ہے جو تقریباً ان احساسات کی نمائندگی کرتا ہے جو لوگوں کی داخلی زندگی سے متعلق ہوتے ہیں۔ یہ علامات ایک طرف لوگوں کو ایک دوسرے سے رشتہ ابلاغ میں منسلک کرتی ہیں لیکن دوسری طرف اس حقیقت سے جس کی نمائندگی کرتی ہیں اجنبیت اور بیگانگی کا ایک رجحان بھی پیدا کرتی ہیں اور یہ اجنبیت اس وقت عروج پر پہنچ جاتی ہے جب یہ تصورات ایک آئیڈیالوجی کا روپ دھار لیتے ہیں۔ مذہبی تصورات یا آئیڈیالوجی اس عمل کی بہترین مثال ہیں۔

اس اجنبیت کے فروغ کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ انسانی فکر میں ایک رجحان یہ بھی ہے کہ وہ اپنے تصورات کو ایک کلی نظام کی شکل میں مرتب کرے اور اپنے افکار کو ایک یقینی بنیاد پر مستحکم کرے۔ اس کی ایک بہترین مثال دیکارت[2] ہے جو اپنے طریق تشکیک سے ایک مستحکم بنیاد پر پہنچنا چاہتا تھا، ایک ایسی بنیاد جس پر علم کی یقینی عمارت اٹھا سکے۔ یہی محرک امام غزالی کا بھی تھا جو انسانی علوم کے لیے ایک یقینی بنیاد کی تلاش میں تھے اس لیے کہ منطقی طور پر انسانی علم کا کوئی دائرہ تشکیک سے باہر نہیں ہے۔[3] انسان فطری طور پر جزئیات کے علم سے آگے بڑھ کر علم کا ایک ایسا کلی نظام تشکیل دینا چاہتا ہے جو منظم اور مربوط ہو اور جس کے حوالے سے ہر جز کی تشریح و تفہیم ہو سکے۔ لیکن انسانی علم خود اپنی نوع کے اعتبار سے کلی نہیں صرف جزئی علم ہی ہو سکتا ہے اور اس کو کلی بنانے کی ہر

کوشش میں انسان اپنی طرف سے غیر محسوس اضافے کر لیتا ہے اور ان اضافوں کو وہ یقینیات کی فہرست میں اسی طرح شامل سمجھتا ہے جس طرح اپنے جزئی محسوس تجربے کو۔ یہ عمل ہم کو تاریخ سائنس میں واضح طور پر نظر آ سکتا ہے۔ بہت سے سائنسی نظام چند جزئی حقیقتوں اور ایسے خیالی مفروضوں کا ایک مرکب ہوتے ہیں جن کی مدد سے جزئی حقیقتیں ایک نظام سے منسلک ہو جاتی ہیں۔ جب نئے حقائق کا علم ہوتا ہے اس وقت پتہ چلتا ہے کہ ماقبل نظام میں کیا حقیقت تھی اور کیا مفروضہ۔ بطلیموس سے کوپرنیکس، نیوٹن اور پھر آئن سٹائن تک سائنسی علم کا سفر اس کی ایک مثال ہے۔ اسی قسم کے عمل سے ہم سیاسی تصورات اور سیاسی آئیڈیالوجی میں دوچار ہوتے ہیں۔ انقلاب فرانس کے عمل میں فرانسیسی بورژوا خود اپنی آزادی کے لیے جنگ کر رہے تھے لیکن وہ اس خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ وہ آزادی اور مسرت کے ہمہ گیر عالمی اور کلی اصولوں کے لیے لڑ رہے ہیں اور یہ اصول تمام انسانیت کے لیے یکساں طور پر قابل تقلید ہوں گے۔[4]

مذہبی تصورات کے ارتقا کی تاریخ میں بھی یہ عمل کارفرما نظر آتا ہے کسی زمانے میں انسان کو اپنے جزئی علم میں اس بات کا امکان نظر آیا کہ وہ اپنی استعداد کو بڑھا کر انسانی وجود کے حقائق کا کلی احاطہ کر سکے اور اپنی ذات کو ایک بنیادی احساس سے ماورا بقیہ نظام کائنات سے ہم آہنگ کر سکے۔ اس کشف کو اس نے مختلف زمانوں میں مختلف ثقافتوں، معاشی اور سیاسی حالات، معاشرتی رسموں اور زبان کے زیر اثر برہما، نروان، یہودا، یزداں، خدا اور اللہ کے نام دے دیے۔ معلوم تاریخ میں ۱۵۰۰ سے ۵۰۰ قبل مسیح میں انسان اپنی اس شناسائی کو یہ نام دینے میں کامیاب ہوا۔ لیکن یہ نام بہت جلد ایک فلسفیانہ منطق کی شکل اختیار کر گئے اور ان کے چاروں طرف نظاموں اور آئیڈیالوجیز کا تانا بانا بُن لیا گیا۔ ان نظاموں کی تشکیل میں جو غیر واقعی خلا موجود تھا۔ اس کو اسی خیالی مفروضوں سے پُر کر لیا گیا جس طرح سائنسی نظاموں میں بطلیموس یا نیوٹن نے کیا تھا۔[5]

فلسفہ مذہب میں جس خدا کے وجود کے بارے میں ثبوت مہیا کیے جاتے ہیں اور ارسطو، دیکارت یا اشاعرہ اور معتزلہ جس خدا کی بات کرتے ہیں وہ ان تصورات اور الفاظ ہی کی بات کرتے ہیں جو کبھی انسانی احساس کا جز تھے لیکن بعد میں مابعد الطبیعیاتی تصورات اور آئیڈیالوجی کی شکل اختیار کر گئے۔ کانٹ نے خدا کے بارے میں جن دلائل کا رد پیش کیا تھا وہ اسی فلسفے کا رد تھے۔ یہ کہنا کہ ''خدا کا وجود اس کے تصور کا لازمی حصہ ہے'' ایک مابعد الطبیعیاتی نظام فکر کا وہ غیر مرئی حصہ ہے جس کو انسانی خوش فہمیوں نے ایک نظام بنانے کی کوشش میں فراہم کیا ہے اور یہ اس احساس سے اجنبی ہے جس کی نمائندگی کرنے کے لیے ہمارے متقدمین نے خدا، اللہ، برہما اور رب کے الفاظ استعمال کیے تھے۔[6]

سیاسیات، معاشرتی علوم، سائنس، مذہب اور فلسفے میں علم کی ترقی سے مختلف نظام اور آئیڈیالوجیز تشکیل پانے لگتی ہیں جو ایک دوسرے کے خلاف صف آراء ہو جاتی ہیں۔ اور جوں ہی ایک نظام فکر یا نظام حیات کسی گروہ

طبقہ یا تنظیم کا مرکزی خیال بن جاتا ہے رہنماؤں، افسروں یا علما کی ایک جماعت پیدا ہو جاتی ہے جو اس فکر کی محافظ کہلاتی ہے اور اپنے پیروکاروں پر اپنا تسلط قائم رکھنا چاہتی ہے۔ یہ جماعت اس تسلط کو برقرار رکھنے کے لیے ان اختلافات پر زیادہ زور دیتی ہے جو مختلف نظاموں میں پائے جاتے ہیں اور اپنے اس طرزِ عمل سے اختلافی فروعات کو اس اصل سے بھی زیادہ اہم بنا دیتی ہے جو ابتدائی احساس کا جز تھا۔ اس طرح مذاہب فلسفیانہ، سائنسی اور سیاسی نظاموں اور آئیڈیالوجیز (ideologies) کی شکل میں معاشرے میں مستحکم ہو جاتے ہیں، اور پھر ان نظاموں پر بیوروکریسی اور افسر شاہی کا ایک طبقہ اپنا تسلط جما لیتا ہے۔

مذاہب عالم میں وہ مذاہب جو مسلمانوں میں اہل کتاب کے نام سے معروف ہیں ''نظام حیات'' اور آئیڈیالوجی کی زیادہ بات کرتے ہیں۔ ان کی بہ نسبت مشرق کے دوسرے قدیم مذاہب مثلاً ہندومت، بدھ مت، شنٹو مذہب عموماً انسانی ذات کی تکمیل اور عرفان کے مذاہب مانے جاتے ہیں۔ مغرب کے بنیادی ثقافتی عوامل کی وجہ سے مغرب میں مذاہب نے بنیادی مذہبی احساس اور ''نظام حیات'' کے مابین فاصلہ زیادہ تیزی سے عبور کر لیا ہے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تمام مذاہب کے بنیادی احساسات میں مشترک عوامل زیادہ ہیں۔ چونکہ ہم بنیادی احساس اور نظام حیات میں اس کی منتقلی کی بات کر رہے ہیں اس لیے ہماری تفہیم (understanding) کے لیے اہل کتاب کے مذاہب کا جائزہ زیادہ مفید ہوگا۔

عہد نامہ عتیق [6] میں خدا کے تصور کا ایک تاریخی ارتقا ملتا ہے اور یہ ارتقا ایک قوم کی زندگی کی بارہ سو سالہ تاریخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بارہ سو سال میں خدا کے تصور میں تبدیلی کے باوجود ایک بنیادی احساس مشترک بھی ہے لیکن یہ بنیادی احساس ایک منجمد اور غیر متبادل تصور کی مانند نہیں بلکہ ایک متحرک شعور ہے جو اپنی یکسانیت کے باوجود بدلتا رہتا ہے اور اس تبدیلی کے ساتھ ساتھ جو الفاظ اور معانی اس سے وابستہ ہوتے ہیں ان میں بھی تبدیلی آتی رہتی ہے۔ لیکن جو بات اس تبدیلی میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ فطرت یا انسان کی ساختہ دنیا حقیقت اعلیٰ نہیں ہیں اور نہ ہی اعلیٰ ترین قدر (highest value)۔ حقیقت تو صرف ذات واحد ہے، جو اعلیٰ ترین قدر کی نمائندگی کرتی ہے اور جو انسان کی زندگی کا مقصود ہے۔ اور یہ مقصود انسان اپنے جذبہ عشق اور عقل کی تکمیل ہی سے حاصل کر سکتا ہے۔

عہد نامہ عتیق کے گہرے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیم اور یسعیاہ نبی (Isaiah) کے خدا میں، ذات واحد کی لازمی صفات مشترک ہیں لیکن اس اشتراک کے باوجود خدا کا تصور اسی طرح مختلف ہے جس طرح ایک خانہ بدوش ان پڑھ اور قدیم قبائلی سردار سے ایک ہزار سال بعد ایک تہذیب یافتہ معاشرے میں رہنے والا ایک عالمی مفکر مختلف ہوتا ہے۔ خدا کا تصور ایک مشترک مرکز کے باوجود معاشرے کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا رہا۔ اگر اس تسلسل اور تاریخی ارتقا کو نظر انداز کر دیا جائے تو یوں محسوس ہوگا کہ ارتقا پذیر معاشرے میں جیسے وہ

تصور ایک ہی خدا کا نہیں ہے بلکہ حضرت ابراہیم اور یسعیاہ نبی دو الگ الگ خداؤں کی بات کر رہے ہیں جو اپنی صفات میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ تاریخی ارتقا کے پہلے مرحلے میں خدا کا ظہور ایک حاکم مطلق کے روپ میں ہوتا ہے۔ جس نے انسان اور فطرت کو پیدا کیا ہے۔ اور اگر وہ (خدا) ان سے خوش نہ ہو تو وہ دونوں کو فنا کر سکتا ہے۔ لیکن خدا کی اس مطلق حاکمیت کے بالمقابل انسان ہے جو ایک طرح سے اس کا بالقوہ (potential) رقیب ہے جو شجر علم اور شجر حیات کے پھل کھا کر خدائی تک پہنچ سکتا ہے۔ شجر علم کا پھل انسان کو خدا کی حکمت سے آشنا کر سکتا ہے اور شجر حیات کا پھل اسے خدا کی حیات ابدی سے ہم کنار کر سکتا ہے۔ سانپ کے فریب میں آ کر آدم و حوا نے شجر علم کا پھل کھا کر خدائی سفر کا پہلا مرحلہ طے کر لیا۔ اس طرح خدا کی حاکمیت مطلق کو خطرہ لاحق ہوا۔ ''اور خداوند خدا نے کہا: دیکھو کہ آدمی نیک و بد کی پہچان میں ہماری مانند ہو گیا ہے اور اب کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور شجر حیات سے بھی کچھ لے کر کھائے اور ہمیشہ جیتا رہے اس لیے خداوند خدا نے اس کو باغ عدم سے باہر کر دیا۔''[7] اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لیے خدا نے انسان کو جنت سے نکال دیا۔ اور اس کی عمر کی حد ایک سو بیس (۱۲۰) سال مقرر کر دی۔

انسان کی نافرمانی کے اس عمل اور جنت سے اس کے ہبوط کی کہانی کو عیسائی تفاسیر نے ایک غلط راستے پر ڈال دیا۔ عہد نامہ عتیق میں ''گناہ'' کا لفظ استعمال ہی نہیں ہوا ہے۔ وہاں تو انسان خدا کی حاکمیت مطلق کے لیے ایک چیلنج ہے اور وہ اس لیے کہ وہ بالقوۃ خدائی صفات رکھتا ہے۔ انسان کا پہلا عمل انکار کا عمل ہے۔ جس کی خدا نے اس لیے سزا دی کہ انسان نے خدا کی خدائی میں شریک ہونا چاہا اور چوں کہ خدا اپنے اختیارات اور اپنی برتری قائم رکھنا چاہتا تھا، اس لیے بزور آدم و حوا کو جنت سے خارج کر دیا۔ اور اس طرح انسان کو خدائی کے دوسرے مرحلے کی طرف قدم بڑھانے یعنی شجر حیات کا پھل کھانے سے روک دیا۔ خدا کی قدرت کے سامنے انسان بے بس تو ہو گیا لیکن ندامت یا پشیمانی کی بجائے[8] اس نے باغ عدن سے نکل کر ایک آزادانہ دنیا میں سانس لینا سیکھ لیا۔ نافرمانی کا پہلا عمل انسانی تاریخ کا آغاز ہے اس لیے کہ یہ انسانی آزادی کی ابتدا تھی۔

خدا کے تصور کے ارتقا کو اس وقت تک سمجھنا مشکل ہے۔ جب تک ان تضادات کو نہ سمجھ لیا جائے جو اس تصور میں ابتدا ہی سے موجود تھے۔ عہد نامہ عتیق کی رو سے خدا اگرچہ قادر مطلق ہے لیکن اس نے ایک ایسی مخلوق پیدا کی جو بالقوۃ خود اس کے سامنے نبرد آزما ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ اپنی تخلیق کی ابتدا ہی سے انسان میں بغاوت اور خدائی کا دعویٰ کرنے کا رجحان موجود تھا جو زمانے کے گزرنے کے ساتھ ظاہر ہوتا رہا۔ خدا کے ''جبر'' سے انسان ''آزادی'' حاصل کرتا رہا اور اس طرح وہ خود خدا کی صفات سے اپنی ذات کو قریب تر کرتا رہا۔ رفتہ رفتہ انسان نے اس تصور سے بھی بڑی حد تک آزادی حاصل کر لی کہ خدا اس کا بلاشرکت غیرے ''مالک'' ہے۔

بائبل میں خدا کا یہ تصور ایک مرتبہ اور سامنے آتا ہے کہ خدا ایک مطلق العنان حاکم ہے، جو اپنی مخلوقات

سے جس طرح چاہے برتاؤ کرسکتا ہے۔ جیسے ایک کمہار اپنے چاک پر بنے ہوئے ٹیڑھے میڑھے برتن توڑ ڈالتا ہے اسی طرح خدا بھی بدقماش لوگوں کو ہلاک کر دیتا ہے۔ اور چونکہ انسان اپنی فطرت میں بدقماش ہے اس لیے خدا تمام جانداروں کو تباہ کرنے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ عہد نامہ عتیق کا یہ بیان خدا کے تصور میں ایک اہم تبدیلی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ خدا اپنے فیصلے پر ''پشیمان'' ہوتا ہے اور بالآخر نوح علیہ السلام اس کے خاندان اور حیات کی دوسری انواع کو بچانے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ اس ساری کہانی میں فیصلہ کن بات وہ میثاق ہے جو خدا کے اور نوحؑ اور اس کی اولاد کے درمیان طے پاتا ہے اور جو قوس قزح کی تمثال میں آسمان میں نظر آتا ہے۔ ''اور خدا نے نوحؑ سے اور اس کے بیٹوں سے کہا: دیکھو میں اپنا عہد تم سے اور تمہارے بعد تمہاری نسل سے اور سب جانداروں سے جو تمہارے ساتھ ہیں کیا پرند، کیا چرند، اور زمین کے سب درندوں سے جو کشتی سے نکلے، زمین کے ہر طرح کے جانداروں سے قائم کرتا ہوں تم سے میں اپنا عہد قائم کرتا ہوں کہ کوئی جاندار پانی کے طوفان سے پھر ہلاک نہ ہوگا اور نہ طوفان ہی دوبارہ آئے گا کہ زمین کو تباہ کرے۔ اور خدا نے کہا کہ جو عہد میں ہر زمانے کی پشتوں کے لیے اپنے اور تمہارے درمیان بلکہ تمہارے ساتھ کے سب جانداروں کے درمیان کرتا ہوں اس کا یہ نشان ہے۔ میں اپنی کمان بادل میں رکھتا ہوں وہ میرے اور زمین کے درمیان عہد کا نشان ہو۔ جس دن میں زمین کے اوپر بادل لاؤں اور میری کمان بادل میں نظر آئے تو میں اس عہد کو یاد کروں گا جو میرے اور تمہارے اور ہر جاندار کے درمیان ہے۔ طوفان کا پانی دوبارہ نہ چڑھے گا کہ تمام جانداروں کو ہلاک کرے۔ کمان جب بادل میں ہوگی میں اسے دیکھوں گا اور میں اس دائمی عہد کو یاد کروں گا جو خدا اور ہر جاندار کے اور ہر مخلوق کے درمیان قائم ہے۔''[9]

خدا اور انسان کے درمیان میثاق کا یہ تصور ان وقتوں کی پیداوار معلوم ہوتا ہے جب خدا خود یونانی دیوتاؤں کی طرح انسان کی مثال تھا جس میں انسان کی طرح برائیاں اور اچھائیاں موجود تھیں اور جس کی قوت اور عظمت کے مقابلے کی جرأت انسان کر سکتا تھا۔ لیکن بائبل کے مرتبین نے میثاق کا ذکر، تصور خدا کی قدیمی شکل میں رجعت کے سیاق میں نہیں، بلکہ اس تصور کے ارتقاء کے سیاق میں کیا ہے۔ ''میثاق'' کا تصور، یہودیت کے ارتقا میں ایک نہایت اہم اور فیصلہ کن پیش رفت ہے۔ یہ آگے کی طرف ایک ایسا اہم قدم ہے جو انسان کو مکمل آزادی کی طرف لے جاتا ہے۔ اس طرح انسان کو مکمل طور پر کسی کے قبضہ قدرت میں ہونے کے احساس سے بھی آزادی ملتی ہے اور ذاتی طور پر بھی وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے۔

میثاق یا معاہدے کے طے پانے سے خدا قادر مطلق نہیں رہا۔ خدا اور انسان، ایک معاہدے میں دو فریق بن جاتے ہیں۔ خدا اب مطلق ''حاکم'' نہیں بلکہ ایک ''دستوری'' بادشاہ ہے، وہ بھی اس میثاق کا اسی طرح پابند ہے جس طرح انسان۔ ایک طرف خدا قدرت کاملہ سے دستبردار ہو جاتا ہے اور دوسری طرف انسان اسی وعدے کی رو سے جو خدا نے اس سے کیا ہے، خدا کی قدرت کاملہ کے سامنے صف آرا ہو جاتا ہے۔ اس معاہدے

میں ایک بنیادی شرط ایسی ہے جس میں خدا انسانوں اور دوسری تمام مخلوقات کے زندہ رہنے کے حق کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ وہ پہلا حق ہے جسے خدا چھین نہیں سکتا۔ یہاں یہ بات خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ یہ پہلا قانونی معاہدہ، خدا اور بنی اسرائیل کی تاریخ، انسانی تاریخ کا صرف ایک باب ہے، اور انسانی جان کے احترام کا اصول، کسی ایک قوم، یا قبیلے سے کیا ہوا معاہدہ نہیں، بلکہ تمام انسانیت سے ایک ''میثاق'' ہے۔

خدا اور انسانیت کے مابین اس میثاق کے بعد ایک دوسرا عہد ہے جو بنی اسرائیل اور خدا کے درمیان ہے۔ بائبل میں اس میثاق کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے ''اور خداوند نے ابرام (حضرت ابراہیم) سے کہا تو اپنے وطن اور اپنے اقربا کے درمیان سے بلکہ اپنے باپ کے گھر سے روانہ ہو اور اس سرزمین میں چل جو میں تجھے دکھاؤں گا۔ میں تجھے ایک بڑی قوم بناؤں گا۔ تجھے برکت دوں گا اور تیرا نام سرفراز کروں گا سو وہ برکت کا باعث ہوگا۔ جو تجھے برکت دیں میں ان کو برکت دوں گا۔ جو تجھ پر بددعا کریں ان پر میں بددعا کروں گا۔ جہان کے کل قبیلے تجھ میں برکت پائیں گے۔''[10]

یہ الفاظ بھی ایک عالمگیر اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ برکت صرف قوم ابراہیم کے لیے نہیں بلکہ پوری نوع انسانی کے لیے ہے۔ آگے چل کر اولاد ابراہیم کے لیے خدا مصر کے دریا اور دریائے فرات کے درمیان کی زمین بخشنے کا وعدہ کرتا ہے اور اس کو دوبارہ کتاب تکوین کے باب ۱۷ میں تفصیل سے دہرا دیتا ہے۔

خدا اور بندے کے درمیان میثاق کے اس تصور سے ایک نہایت اہم نتیجہ برآمد ہوتا ہے جو کتاب تکوین میں وارد خدا اور ابراہیم کے درمیان مکالمے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ مکالمہ سدوم (Sodom) اور عمورا (Gomorrah) کی تباہی سے متعلق ہے، خدا وہاں کے رہنے والوں کو ان کی بداعمالیوں کے سبب تباہ کرنا چاہتا ہے۔ جب ابراہیم کو خدا کے ارادے کا پتہ چلتا ہے تو وہ خدا سے حجت کرتا ہے کہ بداعمال لوگوں کے ساتھ اس شہر کے نیک لوگوں کا تباہ ہو جانا انصاف سے بعید ہے۔ خدا وعدہ کرتا ہے کہ اگر اس شہر میں پچاس نیک لوگ بھی ہوں گے تو خدا اس کو تباہ نہیں کرے گا۔ بار بار ''حجت'' کے بعد، یہ تعداد گھٹ کر دس رہ جاتی ہے ''.....ابراہیم خداوند کے سامنے ہی کھڑا رہا اور نزدیک جا کر اس سے کہا کہ کیا تو نیک کو بد کے ساتھ ہلاک کرے گا، اگر پچاس راست باز آدمی اس شہر میں ہوں، کیا وہ بھی سب کے ساتھ ہلاک ہوں گے؟ اور ان پچاس راست بازوں کی خاطر اگر وہ وہاں ہوں تو کیا اس مقام کو چھوڑ نہ دے گا؟ ایسا نہ کرنا۔ یہ تجھ سے بعید ہے کہ نیک کو بد کے ساتھ مار ڈالے اور نیک جو ہیں بد کے برابر ہو جائیں۔ یہ تجھ سے بعید ہے۔ تو جو تمام دنیا کا حاکم ہے کیا راستی سے انصاف نہیں کرے گا؟''
حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ پورا مکالمہ خدا کی مطلق العنانی کے خلاف ایک نہایت اہم قدم ہے، نہایت عزت اور احترام کی زبان میں۔ ''دیکھ میں نے اپنے مالک کے سامنے بولنا شروع کیا اگرچہ میں خاک اور راکھ ہوں۔''

حضرت ابراہیم خدا سے انصاف کے اصولوں پر عمل کرنے کی درخواست کرتے ہیں۔ یہ عظیم شخصیت کسی عاجز اور ملتجی کی شخصیت نہیں بلکہ ایک غیور، اور خود دار شخصیت ہے، جسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ خدا سے انصاف کا مطالبہ کرے۔

حضرت ابراہیم کے اس مطالبے کے ساتھ یہودی روایت میں ایک نیا اضافہ ہوتا ہے۔ چونکہ خدا اپنے عہد نامے کی وجہ سے انصاف کے اصولوں کا پابند ہے، اور انسان کو بحیثیت مجموعی ہلاک نہ کرنے کا وعدہ کر چکا ہے، اور وہ اپنی مخلوق پر شفیق ہے، اس لیے انسان کی حیثیت اب محض ایک غلام کی نہیں ہے۔ انسان اب خدائی عمل کو اس طرح چیلنج کر سکتا ہے، جس طرح خدا، انسان کے عمل کو۔ اس لیے کہ اب دونوں ''عہد نامہ'' کی رو سے انصاف کے اصولوں کے پابند ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام وحوا نے خدا کی حکم عدولی کی تھی اس کی پاداش ان کو بھگتنا پڑی اور ان کو خدا کے حکم کے سامنے سر جھکا کر باغ عدن سے سوئے زمین آنا پڑا۔ اس کے برخلاف حضرت ابراہیم کا سوال وجواب حکم عدولی نہیں بلکہ خدا کے سامنے سر اٹھا کر انصاف کے تقاضے یاد دلانا ہے۔ حضرت ابراہیم ایک باغی، یا خاطی غلام نہیں بلکہ ایک آزاد انسان ہیں جن کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے اور جن کے خدا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کو رد کر دے۔ اس لیے کہ میثاق کی رو سے وہ یہ حق پہلے ہی ختم کر چکا ہے۔

حضرت موسیٰ تک آتے آتے خدا کے تصور کے ارتقاء کی یہ داستان تیسرے مرحلے میں داخل ہوتی ہے اس مرحلے تک بھی خدا کے تصور کے تمام تجسیمی خواص ختم نہیں ہوئے تھے۔ خداء اب بھی انسانی صفات کی تشبیہ و تمثیل ہی سے جانا جاتا ہے۔ اب بھی خدا، بندے سے 'کلام'' کرتا ہے اور طور سینا پر رہتا ہے۔ بنی اسرائیل کے لیے دو الواح پر قانون رقم کرتا ہے۔ یہی تجسیمی، یا بشری زبان بائبل میں آکر تک استعمال ہوتی ہے۔ البتہ اس تصور میں جو نیا عنصر داخل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اب خدا کائنات کے خالق کی بجائے ایک تاریخی عامل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ خدا، اور دیوی، دیوتا میں جو واضح فرق نمودار ہوتا ہے وہ خدا کے کسی خاص نام سے متصف نہ ہونے کا تصور ہے۔ بنی اسرائیل کو یہ حقیقت سمجھنے میں مشکل پیش آئی کہ خدا کا کوئی نام نہیں، بلکہ وہ کائنات میں کارفرما ایک بے نام قوت کا نام ہے، اور ان کو ''خدائی جبر'' سے آزادی کا تصور بھی مشکل نظر آتا ہے۔ وہ اب بھی مشرکانہ عقائد کے تحت خدا کو ہر مرحلے اور ہر آن، انسانی معاملات میں حاکم کے روپ میں دیکھنا چاہتے تھے۔ خدا اپنے پہاڑ حوریب پر حضرت موسیٰ سے ہم کلام ہوتا ہے۔ ''میں تیرے باپ کا خدا، اور ابراہیم کا خدا، اور اسحاق کا خدا اور یعقوب کا خدا ہوں۔''[11] اور حضرت موسیٰ خدا سے کہتے ہیں کہ ''دیکھ جب میں بنی اسرائیل کے پاس پہنچوں اور ان سے کہوں کہ تمہارے باپ دادا کے خدا نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور وہ مجھ سے کہیں کہ اس کا نام کیا ہے؟ تو میں ان سے کیا کہوں؟''

خدا نے موسیٰؑ سے کہا: میں ہوں جو ہوں۔ اور اس نے کہا کہ تو بنی اسرائیل سے یوں کہنا کہ ''وہ جو ہے۔

اس نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے۔''[12] یہ تصور اصنام پرستی کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اصنام کا نام ہوتا ہے، جس طرح ہر شے کا نام ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اشیا، زمان و مکاں میں مقیم ہوتی ہیں۔ بنی اسرائیل جن کے ذہنوں پر صنم پرستی کا تصور مسلط تھا، اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر تھے کہ خدا بے نام بھی ہو سکتا ہے، اور دیوی دیوتا کی صفات سے متصف ہونے کی بجائے تاریخی ارتقا کے ایک درونی عامل کی حیثیت سے بھی قائم رہ سکتا ہے خدا بنی اسرائیل کی اس کمزوری کو سمجھنے کے باوجود اپنی بات پر اصرار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ''میں ہوں جو ہوں'' اور یہ کہ ''وہ جو ہے'' اس نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے۔

خدا، اپنے آپ کو اس غیر معمولی لقب سے کیوں موسوم کرتا ہے؟ ''میں ہوں'' یا ''وہ جو ہے'' اس کا کیا مطلب ہے؟ عبرانی زبان میں ''ایہیہ'' (Eheyeh) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اس کے مفہوم میں یہ نکتہ شامل ہے کہ خدا کا وجود کسی شے کے وجود کے مانند نہیں ہے جو اپنے وجود میں مکمل ہو چکی ہے اور جس کا کوئی نام ہو۔ ہر تکمیل شدہ شے کو نام دیا جا سکتا ہے لیکن جو موجود ہوتے رہنے کی حالت میں ہو وہ تو بے نام ہی ہوگا، اس لیے کہ نام تو کسی شے کا ہوتا ہے۔ ایہیہ اسی طرح ایک حیاتی عمل ہے جو جاری ہے، ہوتے رہنے کی حالت میں ہے، ہو چکنے کی حالت میں نہیں۔ حضرت موسیٰ کو خدا نے جو جواب دیا اس کا آزاد ترجمہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ ''میرا نام ''بے نام'' ہے، ان سے کہہ دو کہ بے نام نے تم کو ان کے پاس بھیجا ہے۔'' نام صرف اصنام کے ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ وہ اشیاء کے زمرے میں آتے ہیں، خدا کا کوئی نام نہیں ہوتا۔ ایہیہ کے نام کا رمز یہی ہے کہ خدا، بنی اسرائیل کی رعایت کرتے ہوئے اپنے لیے ایک نام کو استعمال کرتا ہے، لیکن یہ نام ''بے نام'' ہے۔ ایک صوفی عارف اکہارٹ (Eckhart) کہتا ہے کہ وجود کی آخری منزل ذات خداوندی سے لاعلمی کا اندھیرا ہے۔ حضرت موسیٰ نے اسی وجہ سے کہا تھا کہ جس نے مجھے بھیجا ہے وہ بے نام ہے اور اس نے اپنا کوئی نام نہیں رکھا۔ اور اسی وجہ سے یسعیاہ نبی نے کہا تھا کہ تو پوشیدہ خدا ہے جو تجھ کو جتنا زیادہ تلاش کرتا ہے اتنا تو اس کو نہیں ملتا۔ تو اس کو ایسے تلاش کر کہ وہ کبھی نہ ملے۔ اگر تو اس کو تلاش نہ کرے گا تو اس کو پا لے گا۔

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما

گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

ایہیہ (Eheyeh) عبرانی زبان میں ایک فعل ناقص ہے جو واحد متکلم کی جہت سے استعمال ہوتا ہے۔ وہ فعل ناقص ''ہونا'' ہے جو ایک فعل مختتم نہیں ہے بلکہ مستقبل کی ''ہویت'' کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ عبرانی زبان میں زمانہ حال سے متعلق افعال نہیں ہیں اور زمانہ حال کے اظہار کے لیے صفت فعلی سے کام لینا پڑتا ہے جیسے ''میں لکھ رہا ہوں۔'' اس حال کو ظاہر کرنے کے لیے کوئی فعل عبرانی زبان میں موجود نہیں۔ ایہیہ کے معنی اس طرح ہوں گے کہ خدا ہے تو، لیکن اس کی ہویت ایک فعل مختتم نہیں اور وہ کسی ایسی شے کی مانند نہیں ہے جس کے وجود کی تکمیل

ہو چکی ہو بلکہ وہ ایک زندہ اور متحرک حقیقت ہے۔ ایک ہوتے رہنے کی حالت۔ نام تو اس شے کا ہوتا ہے جو ہو چکی ہو، اس لیے خدا بے نام ہے اور ''ہوتے رہنے'' کی حالت میں ہے۔

وہ خدا جو تاریخ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے کسی شبیہ اور تصور کی قید میں نہیں آسکتا، چاہے وہ تصور اور شبیہ آواز کی ہو، یعنی کوئی نام، یا لکڑی، پتھر اور سونے چاندی کی ہو۔ احکام عشرہ میں بہت صاف اور واضح طور پر خدا نے شبیہ بنانے سے روکا ہے۔ ''تب خداوند نے کلام کر کے یہ سب باتیں فرمائیں۔ میں خدا تیرا خدا ہوں جو تجھ کو ملک مصر یعنی جائے غلامی سے نکال لایا ہے۔ تیرے لیے میرے حضور کوئی دوسرا معبود نہ ہو۔ تو اپنے لیے کوئی تراشی ہوئی چیز یا کسی چیز کی صورت جو اوپر آسمان میں یا نیچے زمین میں یا زمین کے نیچے کے پانی میں ہے، مت بنا۔ تو ان کو سجدہ نہ کرنا اور نہ ان کی خدمت کرنا کیونکہ میں خداوند تیرا خدا خدائے غیور ہوں۔''[13] خدا کی تنزیہ پر یہ اصرار یہودی مذہب کا سب سے بنیادی اصول ہے۔

عہد عتیق میں خدا کا نام ''یہواہ'' ہے۔ یہ نام بجائے خود ایک سری ابہام رکھتا ہے۔ اس نام کو بھی ''بے جا'' زبان سے نہیں نکالنا چاہیے۔ احکام عشرہ میں آیا ہے ''تو اپنے خداوند اپنے خدا کا نام بے جا نہ لے کیونکہ خداوند اس کو بے گناہ نہ ٹھہرائے گا جو اس کا نام بے جا لیتا ہے۔''[14] یہودی مفسر نحمانائیڈس (Nahmanides) نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ بے جا نام لینے کے معنی بلا کسی ''مقصد'' کے اس نام کا محض عادتاً لینا مراد ہے۔ احتیاطاً اہل یہود ''یہواہ'' کا پورا نام لکھتے ہیں اور نہ زبان سے نکالتے ہیں بلکہ اس کے بدلے ''ادونائی'' (Adonai) کہتے ہیں، جس کے معنی ''میرے آقا'' کے ہیں۔ یہ نام بھی وہ صرف اپنی عبادات، یا بائبل پڑھتے ہوئے متن کے حصے کے طور پر ادا کرتے ہیں۔ دوسرے مواقع پر وہ ''ادوشیم'' (Adoshem) کہتے ہیں۔ اس نام میں پہلا رکن ادو ''ادونائی'' کا پہلا حصہ ہے، اور ''شیم'' کے معنی نام کے ہیں۔ یہاں تک کہ کسی دوسری زبان میں بھی وہ خدا کا پورا نام لکھنے سے احتراز کرتے ہیں، اور اس کا مخفف (مثلاً خ د) استعمال کرتے ہیں، اس ڈر سے کہیں وہ یہواہ کا نام ''بے جا'' نہ لے بیٹھیں۔ مذہبی فکر میں یہ بات بڑی اہمیت کی مالک ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہودیوں کے نزدیک بائبل کے حکم کا مقصد یہ ہے کہ انسان خدا سے کلام تو کر سکتا ہے مثلاً عبادات، اور دعاؤں میں لیکن وہ خدا کے متعلق کوئی گفتگو نہیں کر سکتا، اس لیے کہ اس گفتگو میں خدشہ یہ ہے کہ خدا صنم نہ بن جائے۔ بائبل کی روایت میں انسان کی شبیہ بنانے سے اسی لیے روکا گیا ہے کہ انسان میں خدا کی ایک جہت موجود ہے اور یہ لامتناہی جہت کسی تصویر میں نہیں سما سکتی۔

خدا کے تصور میں یہ ارتقائی تبدیلی بائبل کے مطالعے سے بہ آسانی نظر آسکتی ہے۔ ابتدا میں خدا ایک قبائلی سردار کی صفات رکھتا معلوم ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ یہی تصور تجرید کے ایک ایسے مرحلے میں داخل ہوتا ہے جہاں اس کا نام، بے نام ہو جاتا ہے، جس کی کوئی شبیہ بنانا ممکن نہیں۔ یہی تصور، پندرہ سو (۱۵۰۰) سال کے بعد مشہور

یہودی عالم موسیٰ بن میمون (۱۲۰۴ء-۱۱۳۵ء) کے ہاتھوں ایک اور شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب، دلالۃ الحائرین، میں اس نے ایک ''منفی'' الٰہیات تشکیل دی ہے، جس کی رو سے ذات خداوندی کو مثبت صفات، مثلاً وجود، حیات، علم، حکمت، ارادہ وغیرہ سے متصف کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اس کو ایسی صفات سے متصف کیا جا سکتا ہے جو اس کے کام یا فعل سے متعلق ہوں۔ موسیٰ بن میمون کا کہنا ہے کہ ''ہمارے معلم حضرت موسیٰ نے جو دنیا کے عقل مند ترین شخص تھے خدا سے دو چیزیں دریافت کی تھیں اور ان دونوں کے جواب ان کو مل گئے تھے۔ ان دو باتوں میں ایک یہ تھی کہ موسیٰ کو خدا کی صفات سے مطلع کیا جائے اور جس کا جواب خدا کی طرف سے یہ ملا کہ اس کی تمام صفات، ان افعال کے علاوہ نہیں ہیں جو خدا سے صادر ہوتے ہیں۔ خداوند خدا نے یہ بھی بتلایا کہ اس کی حقیقی ذات جانی نہیں جا سکتی، لیکن ساتھ ہی انسان کو وہ طریقہ بھی بتا دیا جس کی مدد سے وہ ممکنہ حد تک خدا کے متعلق جان سکتا ہے۔ موسیٰ بن میمون نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ خدا کو جاننے کے دو طریقے ہیں۔ ایک طریقہ عام آدمیوں کے لیے جن کی فکری استعداد ترقی یافتہ نہیں ہوتی۔ اس قسم کے لوگوں کے لیے یہ کہنا کافی ہے کہ خدا ایک ہے، ہر قسم کی تجسیم سے بالاتر ہے، اور اس پر کوئی اثر انداز نہیں ہو سکتا اور اس کو خود اپنے سوا کسی چیز کی مثل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اس کے برخلاف، جب اہل دانش خدا کے متعلق کچھ جاننا چاہیں، تو ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ ''خدا کی کسی شکل اور کسی ہیئت میں کوئی لازمی صفات نہیں ہیں، اور یہ کہ جب خدا کی تجسیم کا انکار کیا جاتا ہے تو اس کے معنی ہی تمام مثبت صفات سے انکار کے ہیں۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے اور وہ متعدد صفات سے متصف ہے، وہ زبان سے تو خدا کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں لیکن فکری طور پر شرک میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ ذات کے ساتھ صفات کے وجود کا اقرار خدا کی ذات کے علاوہ کسی اور شئے کے وجود کے اقرار کے ہیں جو توحید خالص کے تصور کی ضد ہے۔''[15]

الغرض خدا کی ذات گرامی کسی قسم کی بھی مثبت صفت سے بیان نہیں کی جا سکتی، رہا سوال منفی صفات کا تو ان کا استعمال اس غرض سے ہے کہ وہ ہمارے اذہان کو ان حقائق کی طرف متوجہ کر دیں جو خدا پر ہمارے ایمان سے متعلق ہیں۔ یہ منفی صفات ہمیں خدا کی ذات میں شرک کی طرف نہیں لے جاتیں بلکہ اس اعلیٰ ترین علم کی طرف اشارہ کرتی ہیں جس تک پہنچنا انسان کے لیے ممکن ہو سکتا ہے۔

موسیٰ بن میمون کا یہ خیال کہ خدا کی ذات کو سمجھنے کے لیے کوئی مثبت صفت کام نہیں آ سکتی، ایک دوسرے سوال کو جنم دیتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ اور حضرت سلیمان کے علم خداوندی اور ایک عام فلسفی کے علم میں پھر کیا فرق ہے؟ ظاہر ہے کہ علمائے یہود کے لیے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ حضرت موسیٰ اور حضرت سلیمان اور ایک عام فلسفی دونوں علم کے ایک ہی مرتبہ پر فائز ہیں۔ یقیناً یہ بھی حقیقت ہے کہ خدا سے متعلق جتنی مرتبہ بھی کسی صفت کی نفی کی جائے گی اتنا ہی علم میں کمال پیدا ہوگا۔ اور جتنی مرتبہ اس کی ذات کے لیے کسی صفت کا اثبات کیا جائے گا،

اتنا ہی آپ خدا کے حقیقی علم سے دور ہوتے جائیں گے۔

لیکن کلام مقدس (عہد عتیق اور جدید) میں خدا کی جو مثبت صفات بیان ہوئی ہیں ان کی تشریح کس طرح ہوگی؟ اس سوال کے جواب میں موسیٰ بن میمون کہتا ہے ''توراۃ انسان کی زبان میں کلام کرتی ہے۔'' خدا نے حضرت موسیٰ کے پیروؤں کو نماز اور قربانی سے متعلق ان کی پرانی رسومات پر قائم رہنے کی اجازت دی اور اس نے یہ حکم نہیں دیا کہ وہ اپنے پرانے طور طریقے کلیتاً چھوڑ دیں۔ اس قسم کے احکام انسانی فطرت کے خلاف ہوتے۔

اگر پیغمبر اپنے ماننے والوں کو ایسی باتوں کی دعوت دیں جو ان کے مروّجہ طور طریقوں کی کلّی طور پر نفی کریں تو لوگوں کے لیے ایسی دعوت قبول کرنا ناممکن ہوگا۔ اس لیے پیغمبروں کا پیغام انقلابی نہیں، بلکہ ارتقائی ہوتا ہے۔ وہ اگر چند باتوں میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں، تو بہت ساری باتوں کو کسی قدر ردّ و بدل سے قبول بھی کر لیتے ہیں۔ مذہبی طور طریقے اسی لیے کسی قدر ترمیم و تنسیخ کے ساتھ نئے دین کا جز بن جاتے ہیں اور لوگ اپنے پرانے رسم و رواج میں نئے زمانے کے تقاضوں کے پیش نظر اصلاح قبول کر لیتے ہیں۔ خدا کا، اس کی مثبت صفات کے ساتھ بیان انہی طور طریقوں میں سے ہے جنہیں ایسے عوام کے لیے برقرار رکھا گیا ہے جو اپنی کم فہمی کی وجہ سے خدا کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے اور ان کے لیے یہ مزمور سمجھنا مشکل ہے کہ ''اے خداوند! خموشی تیری مناجات ہے۔''

موسیٰ بن میمون کی الٰہیات میں صفات خداوندی کے دونوں پہلوؤں یعنی صفات عمل اور منفی صفات ایک دوسرے سے پیوست ہیں۔ وہ خدا کے تصور کو تمام مشرکانہ تصورات سے پاک کرنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے مثبت صفات کا انکار کرتا ہے کہ ان کو ماننے سے شرک کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ فلاطینوس (Plotinus) کے اشراقی فلسفۂ صفات کا کلّی انکار نہیں کرتا بلکہ کسی حد تک ان کو ماننے کو تیار ہے۔ مثلاً اگر خدا کی منفی صفت یہ کہہ کر بیان کی جائے کہ وہ لاچار نہیں ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ہم یہ مانیں کہ وہ قادر مطلق ہے اور یہی بات تمام سلبی صفات کے انکار پر لاگو ہوتی ہے، مثلاً خدا کی لاعلمی کا انکار، اس کے لیے علم کا اقرار ہے اور اس کی بے طاقتی سے انکار اس کی قوت کا اقرار ہے۔

اس ساری بحث سے پتہ چلتا ہے کہ خدا کے تصور کا ایک خاص سمت میں ارتقا ہوا ہے۔ حضرت آدم کا خدا ایک غیور خدا ہے اور حضرت موسیٰ کا خدا بے نام ہے اور موسیٰ بن میمون تک آتے آتے اس خدا کے متعلق صرف اتنا جانا جاسکتا ہے کہ وہ کیا نہیں ہے اور یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ وہ کیا ہے؟ اس طرح موسیٰ بن میمون کے ہاتھوں الٰہیات خود اپنے عدم تک پہنچ جاتی ہے۔ جب خدا کے متعلق کوئی مثبت بات کہنا ممکن نہ ہو تو پھر الٰہیات کا علم کس طرح باقی رہ سکتا ہے؟ جب خدا خود ''منقطع الاشارہ'' اور ''ممتنع الوجدان'' ہو، غیاب کلّی اور بذاتہٖ اعمیٰ ہو تو اس کے

لیے خموشی سے بہتر کوئی زبان نہیں ہو سکتی۔[16]

یہودی مذہب میں کوئی قابل ذکر الٰہیات موجود نہیں ہے۔ جہاں تک عقائد یا صحیح اور غلط عقیدے میں امتیاز کا تعلق ہے، سو بائبل خدا کے کاموں کے بیان سے بھری ہوئی ہے۔ خدا نے انسان اور کائنات کو پیدا کیا، بنی اسرائیل کو فرعون کے مظالم سے نجات دلائی، ان کو ارض موعود میں لا بسایا۔ بائبل میں خدا ذریعہ بھی ہے اور عامل بھی، جو رحمت، شفقت اور رافت سے کام لیتا ہے، جو عدل کرتا ہے اور جو جزا اور سزا دیتا ہے۔ لیکن بائبل میں خدا کی ذات اور اس کی ماہیت سے متعلق کوئی تفصیل نہیں کہ وہ کیا ہے اور کون ہے؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات اور اس کی ماہیت پر بحث اور فکر کی ہمت شکنی کی گئی ہے اور جو باتیں سربستہ راز ہیں ان کو کھولنے سے منع کیا گیا ہے۔[17]

کلام مقدس میں نبیوں کی دعوت کی داستانیں پڑھ جایئے۔ کسی نبی نے بھی الٰہیات کے مسائل بیان نہیں کیے اور نہ ہی عقائد کی کوئی رسمی درجہ بندی کی۔ وہ سب خدا کے کاموں کو بیان کرتے ہیں اور احکام کو جو خدا انسانوں کے لیے صادر کرتا ہے۔ وہ اس جزا و سزا کی وعید سناتے تھے جو خدا ان کو اعمال کے بدلے میں عطا کرے گا۔ ان میں سے کسی نے بھی عقائد اور الٰہیات کی بات نہیں کی اور نہ رسومات کی کوئی فہرست لوگوں کے ہاتھ میں تھمائی کہ جن سے ذرہ برابر تفاوت ممکن نہ ہو۔

یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ تلمود میں اور بعد کی یہودی روایت میں الٰہیات اور عقائد کے اہم اجزا موجود ہیں۔ ان میں اگرچہ خدا اور اس کی ماہیت کے متعلق تو کوئی بات موجود نہیں ہے لیکن فریسیوں کا یہ اصرار ضرور ہے کہ ایک متقی یہودی کو حیات بعد الموت کے عقیدے پر ایمان رکھنا ضروری ہے اور اسے اس امر سے بھی آگاہ کیا گیا ہے کہ اگر اس عقیدے پر ایمان نہ ہو تو بے عقیدہ لوگ اخروی نعمتوں سے محروم رہیں گے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ صدوسیوں (Sadducees) اور فریسیوں (Pharisees) کے درمیان اختلافات کا سبب نہیں بنا بلکہ یہ ان دونوں گروہوں کے درمیان کشمکش کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوا ہے۔ صدوسی امرا کے اس طبقے کی نمائندگی کرتے تھے، جن میں آزاد خیال اور مذہبی دونوں شامل تھے۔ اس کے برخلاف فریسی، پڑھے لکھے متوسط طبقے کے نمائندے تھے۔ ان دونوں طبقوں کے سیاسی اور سماجی مفادات ایک دوسرے سے مختلف تھے اور اس اختلاف کو نظریاتی بنیاد فراہم کرنے کے لیے حیات بعد الموت کے عقیدے کا سہارا لیا گیا۔ فریسیوں نے اصرار کیا کہ حیات بعد الموت کا عقیدہ بائبل میں موجود ہے، جب کہ صدوسی اس بات سے انکار کرتے تھے۔ فریسی، بائبل کی جن آیات کا حوالہ دیتے تھے وہ نص صریح نہیں تھیں بلکہ وہ تفسیری کوششیں تھیں جو عقیدے کے ثبوت میں پیش کی جاتی تھیں۔ صدوسیوں کا کہنا درست تھا کہ بائبل عقیدہ آخرت پر ایمان لانے کا مطالبہ نہیں کرتی۔

صدوسیوں اور فریسیوں کے اس نزاع کے علاوہ تلمود میں بہت کم باتیں ایسی ہیں جنہیں عقائد یا

''الٰہیات'' کی فہرست میں شامل کیا جاسکتا ہو یا جن پر راسخ العقیدہ ہونے کے لیے ایمان لانا ضروری ہو۔ تلمود کے شارحین زیادہ تر نظام زندگی، قوانین اور نظام حیات کے موضوعات سے بحث کرتے ہیں۔ خدا کی ذات ان کی فکر کا محور نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا پر اعتقاد کے معنی صرف یہ ہیں کہ انسان خدا کی صفات کو اپنے اندر پیدا کرے۔ خدا کی ذات کا جو علم بھی انسانی فکر کا موضوع بنتا ہے وہ اسی حوالے سے ہے اور خدا کے عرفان کے معنی یہی ہیں کہ اس سے محبت کی جائے اور اس کے مقابلے میں کسی اور ''بت'' کو زندگی کا مقصد نہ بنایا جائے۔

یہودی مذہب میں توحید پر اصرار اور شرک اور بت پرستی سے انکار کا مطلب ایک مخصوص الٰہیات پر ایمان نہیں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عیسائیت کے برخلاف یہودی مذہب میں الٰہیات اور عقائد کا کوئی نظام موجود نہیں ہے۔ موسیٰ بن میمون نے یہودی مذہب کے تیرہ عقائد ترتیب دیئے تھے جو یہودیت کے لیے ایمان مفصل کا درجہ رکھتے تھے۔ لیکن یہ عقائد یہودی ایمانیات کا جز نہ بن سکے۔ اشکنازی یہودی ان عقائد کو شام کی نماز میں گاتے تھے اور بعض صبح کی نماز کے بعد۔ یہودیت میں خدا کی وحدانیت کسی الٰہیات کی بنیاد نہیں ہے بلکہ اصلاً غیر خدا کا انکار اور شرک سے برأت ہے۔

احکام عشرہ، جو بائبل کا مرکزی مضمون ہے، اس اعلان سے شروع ہوتا ہے ''میں خداوند تمہارا خدا ہوں جو تجھ کو ملک مصر یعنی جائے غلامی سے نکال لایا۔'' اور اس اعلان کا پہلا حکم یہی ہے کہ ''میرے لیے میرے حضور کوئی دوسرا معبود نہ ہو، تو اپنے لیے کوئی تراشی ہوئی چیز یا کسی چیز کی صورت جو اوپر آسمان میں یا نیچے زمین میں، یا زمین کے نیچے پانی میں ہے مت بنا۔ تو ان کو سجدہ نہ کرنا اور نہ ان کی خدمت کرنا۔''[18]

بت پرستی کے خلاف جنگ، عہد نامہ عتیق کا ایک بنیادی تصور ہے جو اسفار خمسہ سے اسفار نبوت تک پھیلا ہوا ہے۔ کنعان میں مقیم قبائل کے خلاف جنگ اور وہ بہت سے مذہبی احکام، بت پرستی کے خلاف ایک شدید احساس کے پس منظر میں ہی سمجھ میں آسکتے ہیں۔ اسفار نبوت میں بت پرستی کے خلاف مضامین کم نمایاں نہیں ہیں لیکن انبیاء کی زبانی یہ حکم نہیں دیا گیا کہ بت پرستوں کو ختم کر دیا جائے بلکہ اس خواہش اور آرزو کا اظہار ہے کہ بت پرستی کے خلاف تمام قبائل متحدہ ہو جائیں۔

بت کسے کہتے ہیں؟ بت پرستی کیا ہے؟ بائبل کا بت پرستی کے خلاف اس قدر اصرار کیوں ہے؟ خدا پرستی اور بت پرستی میں کیا فرق ہے؟ اور خود خدا اور بت میں طرۂ امتیاز کیا ہے؟ یہ بڑے اہم سوال ہیں اور ان کی تفہیم کے بغیر، خدا کی فہم ممکن نہیں ہے۔

توحید اور بت پرستی میں فرق یہ نہیں ہے کہ توحید ایک خدا کے اقرار کا نام ہے اور بت پرستی میں بہت سے اصنام ہوتے ہیں۔ اگر انسان بہت سے اصنام کی جگہ کسی ایک صنم کو بھی پوجے تو یہ بھی بت پرستی ہی ہوگی، توحید نہیں ہوگی۔ جو لوگ ایک خدا کو بت کی طرح سمجھتے ہیں اور پوجتے ہیں وہ صنم پرستوں سے مختلف نہیں ہیں۔

بت کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ خدا یا اللہ کیا نہیں ہے۔ اللہ یا خدا، جو غایت اعلیٰ یا مقصود ہے۔ وہ نہ تو فرد ہے، نہ ریاست، نہ کوئی ادارہ، نہ قوت و طاقت، نہ قبضہ و اختیار۔ مختصراً وہ انسانی ساختہ کوئی کاریگری نہیں ہے۔ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں خدا سے قریب ہوں، تو اس کے اولین معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں ''اصنام سے محبت نہیں رکھتا، ان کی پیروی کرنا نہیں چاہتا اور ان کے قرب سے گریزاں ہوں۔'' صنم، انسان کی دائمی خواہشات کا مظہر ہے۔ مادر گیتی کی طرف پلٹ جانے کی خواہش، قبضہ، اقتدار، شہرت اور دولت کی خواہش۔ یہ خواہشات انسانی نظام اقدار میں اصنام اور قدر اعلیٰ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اصنام پرستی کی تاریخ دراصل ان سینکڑوں اصنام کی فہرست پیش کرتی ہے جو انسان نے اپنی خواہشات نفسانی کے مظاہر اور نمائندوں کی شکل میں تراشے تھے۔ یہ خواہشیں دراصل ان اصنام کے بغیر ناپسندیدہ تھیں اور اصنام کی شکل میں انہوں نے مذہبی تقدس کا لبادہ اوڑھ لیا تھا۔ انسان کی مذہبی تاریخ، زیادہ تر اسی اصنام پرستی کا مظہر ہے۔ ابتدا میں یہ اصنام مٹی، پتھر اور لکڑی کے ہوتے تھے۔ آج کے دور میں یہ ریاست، سیاست پیداوار اور ترقی، سماج اور انصاف کے نام پر حکومت کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، اور ان سب کو اسی طرح تقدس کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے جس طرح مذہبی اصنام کو۔

انسان اپنی خواہشات اور شدّت جذبات کو صنم کی صورت میں متشکل کر دیتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو جتنا ناتواں اور ضعیف بناتا ہے، اتنا ہی اس کا صنم طاقت ور ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ اصنام انسان کی داخلیت سے نکل کر خارج میں معبودوں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ اور انسان کے ذاتی تجربے اور شعور سے غیر ہو کر مستقل بالذات بن جاتے ہیں۔ اور اس طرح انسان سمجھنے لگتا ہے کہ وہ کسی مذہب کی پیروی کر رہا ہے جبکہ درحقیقت وہ خود اپنی ذات ہی کی پرستش کرتا ہے۔ ذات کا یہ حصہ اس کی دانش اس کی مادّی قوت و طاقت، شہرت اور قبضہ و اقتدار کی خواہشات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایسی ہی ذات کے ایک حصے سے وہ اپنا تشخص قائم کرتا ہے اور اس طرح وہ اپنی کلّی ذات سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔ کلّی ذات کا ارتقا اصنام پرستی کی قید و بند کا شکار ہو کر معطل ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے تشکیل کردہ صنم کا اسیر ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس صنم کی بندگی اور اطاعت میں اس کو اپنی ذات کی اصل حقیقت تو نہیں، لیکن اس کا ایک سایہ ضرور مل جاتا ہے۔

صنم، ایک ''شے'' ہوتا ہے، زندہ حقیقت نہیں۔ اللہ یا خدا، اس کے برخلاف ایک زندہ حقیقت ہے، ''لیکن خداوند خدا ہی الحق ہے، وہ زندہ خدا اور ازلی بادشاہ ہے۔''[19] اور اس طرح ''میری روح خدا کی، زندہ خدا کی پیاسی ہے۔''[20] انسان جب خدا کی پیروی کرتا ہے تو وہ ایک کھلے نظام میں ہوتا ہے لیکن صنم، بند نظام کا ایک جز ہے، جس میں اصنام، اشیاء کا مظہر ہوتے ہیں اور انسان اس سے تعلق اور رابطہ قائم کرنے کے عمل میں خود بھی ایک ''شے'' بن جاتا ہے۔ صنم بے جان ہوتے ہیں، خدا حیّ ہے۔ صنم پرستی مردہ عقائد کی نمائندہ ہے، اور خدا پرستی زندہ حقائق کی۔

خدا پرستی، اور صنم پرستی کے اس فرق کو بائبل میں بار بار واضح کیا گیا ہے۔ اشعیا نبی کہتے ہیں "وہ سونا تھیلی سے خرچ کرتے ہیں، اور چاندی ترازو میں تولتے ہیں اور سنار کو اجرت پر لگاتے ہیں، تاکہ ان کے لیے ایک معبود بنائے اور وہ اس کو سجدہ کرتے ہیں اور اس کے سامنے جھکتے ہیں۔ وہ اسے کندھے پر اٹھاتے اور اسے لے جاتے ہیں اور اس کی جگہ میں اس کو رکھتے ہیں، تو وہ کھڑا رہتا ہے، وہ اپنی جگہ سے نہیں ہلتا، بلکہ اگر کوئی اسے پکارے تو وہ جواب نہیں دیتا اور نہ اسے اس کی مصیبت سے چھڑاتا ہے۔"[21] اشعیا ہی میں اس صنم سازی کا ایک اور مؤثر بیان ملتا ہے "لوہارا سے تیشے سے بناتا ہے۔ انگاروں میں اسے پلٹتا ہے اور ہتھوڑوں سے اسے درست کرتا ہے۔ اور اپنے طاقت ور بازو سے اسے گھڑتا ہے۔ وہ بھوکا ہوتا ہے اور اس میں طاقت باقی نہیں رہتی۔ وہ پانی نہیں پیتا اور تھک جاتا ہے۔ ترکھان سوت پھیلاتا ہے اور لکڑی پر نشان لگاتا ہے اور رندے سے اسے ہموار کرتا ہے۔ اور پرکار سے اس پر نقش کھینچتا ہے اور آدمی کی شکل پر اور انسان کی خوبصورتی پر اسے بناتا ہے تاکہ وہ مکان میں رہے۔ وہ دیودار کو کاٹتا اور سرو اور بلوط کو لیتا اور جنگل کے درختوں سے اسے چن لیتا ہے، یا صنوبر لگاتا ہے، اور مینہ سے اس کو سینچتا ہے۔ پھر وہ آدمی کے لیے ایندھن ہوتا ہے، وہ اس میں سے لیتا ہے اور اپنے آپ کو گرم کرتا ہے یا اس کو جلاتا ہے یا اس سے مورت بناتا ہے اور اس کو سجدہ کرتا ہے۔ اس کے آدھے کو وہ آگ میں جلاتا ہے اور اس آدھے پر وہ گوشت کھاتا ہے۔ وہ کباب بھونتا ہے اور سیر ہوتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو گرم کرتا ہے اور کہتا ہے۔ واہ میں گرم ہوا۔ میں نے آگ دیکھی اور باقی میں سے وہ ایک معبود یعنی ایک مورت اپنے لیے بناتا ہے اور اس کو سجدہ کرتا ہے اور جھکتا ہے اور اس کی پرستش کرتا ہے اور کہتا ہے مجھے چھڑا کیونکہ تو میرا خدا ہے۔"

"وہ نہیں جانتے اور نہیں سمجھتے، کیوں کہ ان کی آنکھوں پر پردہ ڈالا گیا ہے تاکہ وہ نہ دیکھیں اور ان کے دلوں پر بھی تاکہ نہ سمجھیں۔ بلکہ وہ اپنے دل میں سوچتا نہیں اور نہ اس کو علم ہے اور نہ فہم کہ وہ کہے کہ میں نے اس کا آدھا حصہ آگ میں جلایا اور اس کے کوئلوں پر روٹی پکائی اور گوشت بھونا اور کھایا۔ تو کیا میں باقی ماندہ سے ایک مکروہ چیز بناؤں؟ کیا میں درخت کے تنے کو سجدہ کروں؟"[22]

بت پرستی کا اس سے بہتر بیان نہیں ہوسکتا۔ انسان بتوں کو پوجتا ہے جو دیکھ نہیں سکتے اور وہ اپنی آنکھوں کو بند کر لیتا ہے اور خود بھی نہیں دیکھ سکتا۔ مزامیر میں، اسی خیال کو ایک پُر اثر انداز میں اس طرح پیش کیا گیا ہے۔ "ان کا منہ ہے پر وہ بولتے نہیں، ہاتھ ہیں پر وہ چھوتے نہیں، پاؤں ہیں پر وہ چلتے نہیں۔ وہ اپنے گلے سے آواز نہیں نکالتے۔ جو ان کو بناتے ہیں بلکہ جتنے ان پر بھروسہ رکھتے ہیں وہ سب انہی کی مانند ہو جائیں گے۔"[23] بت پرستی کے جوہر کو اس مزمور میں بیان کر دیا گیا ہے۔ بت بے جان ہے اور جو اس کو بناتا ہے اور اس کو پوجا کرتا ہے وہ بھی مردہ ہے۔ "مردے تو خدا کی حمد نہیں کرتے اور نہ وہ جو عالم خموشی میں اتر جاتے ہیں۔"[24]

پس اصنام، اگر انسانی خواہشات اور تمناؤں اور قوتوں کے مظاہر برگشتہ (Alienated

(Manifestations) ہیں اور اگر ان قوتوں سے صرف اطاعت، بندگی اور پرستش کے راستے ہی سے تعلق قائم ہوسکتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بت پرستی انسان کی آزادی اور خودمختاری کی نقیض ہے۔ نبیوں نے بار بار بت پرستی کو انسانی ذات کی تذلیل قرار دیا ہے، اور خدا پرستی کو جھوٹے خداؤں کی بندگی سے آزادی قرار دیا ہے۔ خدا پرستی کا ایک سجدہ ہزار سجدوں سے نجات دلاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ عبرانیوں کے خدا کے تصور میں ڈر اور خوف کا عنصر بھی شامل ہے۔ یہ عنصر اس وقت اور بھی اہم ہو جاتا ہے جب خدا کو ایک مطلق العنان حاکم سمجھ لیا جائے جو حکم عدولی کے لیے جہنم کی سزا تیار رکھتا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس ڈر اور خوف کے ساتھ، خدا کی مطلق العنانی کے خلاف انسان کی ذات خود ایک چیلنج ہے۔ حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ دونوں خدا سے محبت کرتے ہیں اور اس کے احکام کو چیلنج کرتے ہیں۔ خدا سے خوف اور ایک مطلق العنان حاکم کی حیثیت سے اس کی اطاعت اور بندگی کے جذبات رفتہ رفتہ کم ہوتے جاتے ہیں۔ بعد کی مذہبی روایت میں خدا، حاکم سے زیادہ ایک شریک کار کی حیثیت سے سامنے آتا ہے اور اگرچہ اس کے لیے جزا اور سزا اور قانون سازی کی صفات برقرار رہتی ہیں، لیکن ان صفات کا عمل ایک اندھی طاقت کا مظہر نہیں ہوتا، بلکہ ایک عقلی نظام میں انسان کے اپنے اعمال کے اخلاقی نتائج کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ انسان کی جزا و سزا اس کے اپنے اخلاقی یا غیر اخلاقی فعل کا قدرتی نتیجہ ہوتی ہے اور کسی حد تک خدا کا تصور یہاں اس غیر ذاتی اور غیر شخصی خدا کے تصور سے جا ملتا ہے، جو ہندوستان میں 'کرما' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ بائبل میں اور مابعد مذہبی روایت کے ارتقا میں خدا انسان کی آزادی کا محافظ ہے۔ وہ اس کو نیک و بد سمجھا دیتا ہے لیکن کسی ایک راہ کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ وہ انسان کے اخلاقی مقاصد کو واضح کر دیتا ہے لیکن اپنی اندھی اطاعت کرنے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ وہ انسان کو تفکر، تدبر اور تفقّہ کی دعوت دیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ انسان کو بت پرستی کی اندھی اطاعت سے نجات دلا کر ان کو آزاد کر دیتا ہے۔

یہودیت میں توحید کا منطقی نتیجہ، الٰہیات کی بے معنویت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر خدا کے نام نہیں ہیں تو ہم پھر کس ذات واجب الوجود کی بات کرتے ہیں؟ اسی لیے یہودیت میں خدا کے متعلق گفتگو خدا کے نام کو عبث استعمال کرنے کے ہم معنی جانا جاتا ہے اور اس کی گفتگو کے نتیجے میں پیدا ہونے والی الٰہیات صنم پرستی کے قریب جا پہنچتی ہے۔ جو خدا ہماری گفتگو کا حصہ بنتا ہے وہ اصنام کی طرح ایک وجود یا شے ہوتا ہے جو مکمل یا تراشیدہ ہوتا ہے۔ ان اصنام کے متعلق یہ گفتگو صرف ان معنوں میں بامعنی اور کارآمد ہوسکتی ہے کہ انسان کس طرح اپنے کو ان کی پرستش اور بندگی سے بچائے۔ ان اصنام کے متعلق جانکاری بھی اس لیے ضروری ہے کہ جب تک ان کو جانا نہ جائے ان سے بچاؤ ممکن نہیں ہوسکتا۔

اس نقطہ کو اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو یہودیت میں الٰہیات کی تو کوئی جگہ معلوم نہیں ہوتی البتہ صنمیات کی

ایک واضح اہمیت ہے، لیکن وہ منفی ہے۔ صنمیات کا علم ہم کو اصنام کی حقیقت اور اس کی تاریخ سے آگاہ کرتا ہے۔ یہ علم مختلف اصنام کی پہچان کراتا اور یہ بتلاتا ہے کہ انسان ان اصنام کی ماضی اور حال میں کس طرح پرستش کرتا ہے اور کس طرح ان کی چاکری میں اپنی زندگی گزار دیتا ہے۔ کسی زمانے میں یہ اصنام جانور، درخت ستارے اور انسانی شکلوں کی مورتیاں تھے اور ان کے نام لات وہبل اور عزیٰ تھے، یا لکشمی، شیو اور مہادیو تھے، یا بعل اور اشتارت تھے، آجکل ان کے نام عزت، دولت، پرچم، شہرت، پیداوار، ترقی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ آج کل ان معبودوں کو لوگ اصنام کا نام نہیں دیتے لیکن یہ کام اصنام کا ہی کرتے ہیں کہ انسان کی جدوجہد اور تگ ودو کا یہی مقصود ہیں۔

وہ خدا بھی جس کی خدا کی حیثیت سے آج کا انسان بندگی کرتا ہے، انہی اصنام کی ایک قسم بن چکا ہے۔ بلکہ ان اصنام میں سب سے بڑا صنم ہے جس کا نام لے کر وہ اپنے کاموں کی شروعات کرتا ہے اور اس طرح اس کی برکت کو اپنی صنم پرستی میں شریک بنالیتا ہے۔ کسی زمانے میں ازٹک (Aztec) اقوام، اپنے خداؤں کے حضور انسانی جان کی قربانی پیش کرتی تھیں اور آج کی جنگوں میں بھی انسانی جان کی قربانی ملک ووطن، قوم وملت، اصول اور آئیڈیالوجی، معاشی انصاف اور جمہوریت کی قربان گاہ پر خدا کا نام لے کر ہی پیش کی جاتی ہے۔

یہودی روایت میں، شرک اور بت پرستی کے خطرات سے بار بار آگاہ کیا گیا ہے۔ تلمود میں ایک جگہ کہا گیا ہے کہ ''جس نے شرک سے اپنے کو بچایا، گویا اس نے تمام توراۃ پر عمل کیا۔'' بعد کی روایتوں میں شرک اور بت پرستی سے اس حد تک خبردار کیا گیا ہے کہ کہیں خود مذہبی اعمال بھی بت پرستی کی شکل نہ اختیار کرلیں۔ حسیدی روایت کے مطابق ''اصنام سازی کے حرام ہونے کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ لوگ عبادتوں کے طریقوں کو ہی بت بنادیں۔ ہمیں یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ عبادت کی اصل روح اس کی ظاہری شکل پر قربان کردینا صحیح عمل نہیں ہے۔''[25]

''صنمیات'' سے یہ سبق ملتا ہے کہ ایک خود برگشتہ آدمی (Alienated Man) لازمی طور پر صنم پرست ہوتا ہے اس لیے کہ اس کا عمل اس کے داخل سے باہر نکل کر خارج میں قائم ہوجاتا ہے اور اس کی زندگی کی قوتیں معروضی شکل میں اس کی معبود بن جاتی ہیں۔ اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں رہتا کہ اس معبود سے تعلق قائم کرے تاکہ اس کی شخصیت بالکلیہ تحلیل نہ ہوجائے اور وہ اپنے ذاتی تشخص کو خارجی اور خود ساختہ حقیقت کے مقابل باقی رکھ سکے۔

بائبل اور بعد کی یہودی روایات میں، شرک اور بت پرستی سے انکار کی اہمیت خود، خدا پرستی سے بھی بڑھ گئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرک اور بت پرستی سے انکار پر ہی خدا پرستی کی عمارت تعمیر ہوسکتی ہے۔ انکار، اقرار کے لیے لازمی شرط ہے اور انکار کے بغیر خدا کا اقرار ممکن نہیں ہے۔ خدا پرستی اسی وقت ممکن ہوسکتی ہے جب دل سے

غیر اللہ کا خیال بالکل ختم ہو جائے۔ صرف ظاہری اصنام سے انکار نہ ہو، بلکہ دل ان تمام باطنی اصنام سے بھی خالی ہو جائے جن کو خواہش نفسانی تراشتی رہتی ہے۔

اگر ذرا تامل سے کام لیں تو صنمیات کا علم اور صنم پرستی کے خلاف جنگ تمام مذاہب کے ماننے والوں کو ایک مرکز پر متحد کر سکتی ہے۔ ان میں مشترک بات (کلمۃ سواء) یہ ہے کہ مذہب غیر اللہ کی بندگی نہیں سکھاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ بات مذاہب پر ہی موقوف نہیں، یہ نقطہ اتحاد ان تمام انسانوں کے لیے ہو سکتا ہے، جو مذہب کو مانتے ہوں یا نہ مانتے ہوں لیکن اس نقطہ نظر پر جمع ہو سکتے ہیں کہ وہ نفسانی خواہشات کو اپنا خدا نہیں بنائیں گے اور جھوٹے خداؤں کی قربان گاہ پر انسانوں کی قربانی نہیں دیں گے۔ اصنام پرستی کی مخالفت حرمت انسانی کے تحفظ کا سب سے بڑا اور مؤثر ذریعہ ہے۔

یہودیوں میں، بائبل کے بعد کی تاریخ میں ''بنی نوح'' کا تصور ملتا ہے، جو اس سلسلے میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ تلمودی علما اس فکر کے حامل تھے کہ دنیا کی تمام اقوام یہودی مذہب اختیار نہیں کر سکتیں اور ان کے خیال میں ان کو ایسا کرنا بھی نہیں چاہیے لیکن اس کے ساتھ ہی حضرت مسیح کی آمد کی پیشین گوئیاں اور بالآخر تمام انسانوں کی وحدت اور ان کی نجات کی ضمانت بھی یہودی روایت میں موجود ہے۔ اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت مسیح موعود کے آنے پر تمام اقوام خدائے واحد پر ایمان لا کر یہودی مذہب اختیار کر لیں گی۔ اگر مسیح موعود کی آمد کی یہ تفہیم صحیح ہے تو یہودی، تبلیغ اور لوگوں کو یہودی بنانے سے گریزاں کس طرح ہو سکتے ہیں؟ اس مسئلے کو تلمودی علما نے بنی نوح کے تصور سے حل کرنے کی کوشش کی۔ یہودی ربّیوں کے نزدیک حضرت نوح نے اپنے بیٹوں کو سات چیزوں کا حکم دیا تھا (۱) انصاف کی عدالتیں قائم کی جائیں۔ (۲) خدا کے نام کی بے حرمتی نہ کی جائے۔ (۳) بت پرستی اور شرک نہ کیا جائے۔ (۴) زنا نہ کیا جائے۔ (۵) کسی کو ناحق قتل نہ کیا جائے۔ (۶) ڈاکہ نہ ڈالا جائے۔ (۷) زندہ جانوروں کو نوچ کر نہ کھایا جائے (جائز طریقے پر ذبح کے بعد کھایا جائے۔) ان احکامات کے پس منظر میں یہ مفروضہ کارفرما تھا کہ کوہ سینا پر تورات کے دیے جانے کے قبل ہی اولاد نوح، خدا کی طرف سے دی ہوئی مشترکہ اخلاقی اقدار پر متحد کر دی گئی تھی۔ ان اخلاقی احکامات میں سے ایک حکم کھانے کے ایک طریقے کے بارے میں بھی ہے جو زمانہ قدیم سے رائج تھا کہ لوگ جانوروں کو زندہ کھا جاتے تھے۔ اس کی ممانعت زندگی کی حرمت کو قائم کرنے کی کوشش ہے اور بعد میں خون کے حرام ہونے کے پیچھے بھی یہی فلسفہ کارفرما ہے، اس لیے کہ خون اور زندگی ہم معنی تھے۔ خون بہہ جانے، یا ذبح ہو جانے کے بعد زندگی ختم ہو جاتی تھی۔ باقی چار احکام، انسانی معاشرے میں باہمی رشتوں سے متعلق ہیں اور قتل و غارت گری، ڈاکہ اور زنا کی ممانعت اور انسانی سماج میں عدل کا نظام قائم کرنے کے لیے ہیں۔ ان احکام میں صرف دو احکام مذہبی قسم کے ہیں۔ ایک خدا کے نام کی بے حرمتی، دوسرے شرک کی ممانعت۔ ان احکام میں خدا کی عبادت، یا اس سے متعلق کسی طریق کار کا ذکر نہیں ہے اور یہ بات

یہودی مذہب کے تاریخی سیاق میں قابل تعجب نہیں ہے۔ جب تک انسان کو خدا کے بارے میں ''علم'' یا ''معرفت'' نہ ہو وہ کس طرح اس کی عبادت کرسکتا ہے؟

یہاں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اگر انسانوں کو خدا کا علم نہیں تھا، تو پھر وہ خدا کی بے حرمتی کس طرح کرسکتے تھے؟ اور اس کی بے حرمتی نہ کرنے کا حکم، ان کی سمجھ میں کیونکر نہیں آسکتا تھا؟ لیکن اگر ان احکام کو تاریخی واقعات سمجھنے کی بجائے، ان کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کریں تو اس اعتراض میں وزن باقی نہیں رہتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ احکام اقدار کا اظہار ہیں اور یہودی علماء نے ان کو اسی ذیل میں سمجھا ہے۔ یہ ''منفی الٰہیات'' کے ذیل میں آتے ہیں۔ جن باتوں کا مطالبہ حضرت نوح اپنی اولاد سے کرتے ہیں، وہ خدا کی بے حرمتی اور شرک و بت پرستی سے اجتناب ہے۔ حضرت ابراہیم پر وحی نازل ہونے سے پہلے ہی بنی نوح اس منفی ہدایت سے واقف ہو چکی تھی۔

یہودی علما کی تحریروں میں ایک دوسرا تصور بھی ملتا ہے اور وہ ہے دنیا کے ''متقی لوگوں'' کا۔ ''متقی لوگ'' وہ لوگ تھے جو حضرت نوح کے احکامات پر عمل پیرا تھے اور اگرچہ وہ بنی اسرائیل میں نہ تھے، لیکن ان کے متعلق بھی یہودیوں کے مذہبی لٹریچر میں یہ خوشخبری ہے وہ آخرت میں اپنا جائز مقام حاصل کریں گے۔ یہ جائز مقام، نجات کا وہی تصور ہے جو یہودی اپنے لیے خاص سمجھتے ہیں۔ حضرت نوح کے احکامات، نجات کے اس تصور کو خاص یہودی مذہب کے دائرے سے نکال کر وسیع کر دیتے ہیں اور ان لوگوں کو بھی اس میں شریک کر لیتے ہیں جو قانونی طور پر یہودی نہ ہوں۔ موسیٰ بن میمون نے اس کی قانونی شکل کو اس طرح بیان کیا ہے ''وہ کافر و ملحد جو حضرت نوح کے احکام ستہ کو تسلیم کرتے ہیں اور ان پر دیانت داری سے عمل کرتے ہیں وہ ''متقی ملحد'' ہیں اور وہ آنے والی دنیا میں اپنا حصہ حاصل کریں گے۔''[26]

حضرت نوح کے احکام کی اس تعبیر سے ایک اہم نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انسانوں کو اپنی نجات کے لیے خدائی عبادت کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ کہ وہ خدا کا انکار نہ کریں اور بتوں کی پرستش نہ کریں۔ اس طریق سے یہودی اہل معرفت نے اس تضاد کو دور کر دیا جو ایک طرف مسیحی نجات کے تصورات، اور دوسری طرف لوگوں کو یہودیت پر ایمان لانے کے تبلیغ نہ کرنے کے درمیان تھا۔ انسانی نجات اب یہودیت اختیار کرنے پر منحصر نہیں رہی۔ بلکہ خدا کی عبادت کرنا بھی اس کے لیے ضروری نہیں ٹھہرا۔ نسل انسانی کی نجات صرف دو باتوں پر منحصر ہے کہ وہ شرک و بت پرستی نہ کرے، اور خدا کا انکار نہ کرے۔ نسل انسانی کی وحدت، اور اس کی نجات کے مسئلے پر یہ منفی الٰہیات کے عملی اطلاق کی ایک شکل ہے۔ اگر نسل انسانی امن اور یکجہتی سے رہنا سیکھ لے تو اس کی نجات کے لیے کسی خدا کی پرستش کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن جو لوگ خدا پر ایمان نہیں رکھتے، ان کو خدا کی بے حرمتی سے روکنے کے معنی کیا ہیں؟ ایسے لوگوں

کے لیے خدا کی بے حرمتی نہ کرنا ایک نیکی کا کام کیوں ہے؟ بائبل اور مابعد کی مذہبی روایتوں میں خدا کا وجود لازمی ہے۔اب اگر انسان ایسے خدا کے نام ''بے جا'' لیتا ہے یا اس کی تکذیب کرتا ہے تو وہ اس حقیقت کی بے حرمتی کر رہا ہے جس کی علامت خدا کا نام ہے۔اگر وہ خدا پر ایمان نہیں رکھتا، یا اس کی پرستش نہیں کرتا، تو اس بات کا امکان بھی ہے کہ وہ محض لاعلمی کی بنیاد پر ایسا کر رہا ہو، اور اس کو خدا کے وجود کا علم ہی نہ ہو۔لیکن جو شخص خدا کے نام کو برائی سے یاد کرتا ہے اس کا معاملہ محض نہ ماننے والے کے برابر نہیں ہوسکتا۔یہودی روایت میں خدا کو برائی سے یاد کرنا ایک بڑا قبیح اور مکروہ فعل ہے۔خدا کو برا نہ کہنا، شاید اس بات کا ہم معنی ہے کہ انسان بتوں کی پرستش نہیں کرتا۔اور اگر چہ یہ بات خدا پر ایمان کے ہم معنی نہیں ہے لیکن تکفیر سے بہر حال افضل ہے۔

یہودی مذہب کی روایت خدا کی ذات میں غور وفکر کی بجائے خدا کے افعال اور اعمال کی پیروی کرنے کا مطالبہ کرتی ہے۔انسانی اخلاق اور اعمال صفات الٰہی کا سایہ اور ظل ہیں اور اس کی صفات کاملہ کے ادنیٰ ترین مظاہر۔انسان خدائی رنگ میں جس قدر رنگ جائے اس میں خدا کا جلوہ نمایاں ہوتا جائے گا۔ظاہر میں خدا کے اعمال اور افعال وقوعات میں ظاہر ہوتے ہیں اور یہی وقوعات تاریخ ہیں، خدا تاریخی عمل میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے ورنہ خدا کی صفات کا علم ممکن نہ ہوتا۔اس تصور سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔اولاً یہ کہ خدا پر ایمان، انسان کا رشتہ اپنے وسیع ترین معنوں کے ساتھ، تاریخ سے قائم کرتا ہے جو وسیع معنوں میں سماجی اور سیاسی تعلق ہے۔اس سماجی اور سیاسی تعلق کی مثال نبیوں کی زندگی میں ملتی ہے۔مشرقی مذاہب کے برعکس، مشرق وسطیٰ کے نبی، تاریخی، سماجی اور سیاسی افکار سے سروکار رکھتے ہیں۔سیاسی سے مراد یہ ہے کہ وہ بنی اسرائیل اور دنیا کی دوسری قوموں میں گزرنے والے واقعات سے منہ نہیں موڑ سکتے تھے اور ان واقعات کے صحیح یا غلط، اچھے یا برے ہونے سے وہ پورے طور پر سروکار رکھتے تھے۔ان کا کہنا تھا کہ تاریخ کو جانچنے کے معیار اخلاقی ہوتے ہیں۔اور اخلاقی کے معنی ہیں روحانی اور مذہبی۔ان معیارات کو اقدار کو اصطلاح میں عدل ومحبت کہتے ہیں۔انسانی اعمال انفرادی طور پر اور قومیں اجتماعی طور پر عدل اور محبت کے ترازو میں تولی جانی چاہییں۔جن افراد اور اقوام کے اعمال عدل اور محبت سے پر ہیں وہ اچھے ہیں اور جو ظلم ونفرت پیدا کرتے ہیں وہ بُرے۔

یہودی مذہب کی تاریخ میں خدا کی کوئی تعریف نہیں۔اس کی ذات کا علم بھی حاصل کرنا ممکن نہیں، کسی مثبت صفت سے اس کو متصف کرنا بھی ممکن نہیں۔الٰہیات کی جگہ حسن عمل خدا کے قرب کا ذریعہ ہے، اور یہی حسن عمل (صبغة اللّٰہ ومن احسن من اللّٰہ صبغة: (بقرہ:۱۳۸) خدا کی جانکاری ہے۔اس فکر کا منطقی نتیجہ تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ یہودیت خدا کے بغیر ہی ایک نظام قائم کر لیتی لیکن ایک توحیدی نظام کے لیے یہ قدم اٹھانا اس لیے ممکن نہیں ہے کہ اس طرح پورے نظام کا تشخص ختم ہوجاتا ہے۔اس لیے جو لوگ خدا کے تصور کو نہیں مانتے وہ یہودی نظام سے باہر ہوجاتے ہیں۔

ایسے لوگ جو عمل صالح کو اپنے زندگی کا مقصد جانتے ہوں اور نیک عمل کرتے ہوں، خدا کو برے ناموں سے یاد نہ کرتے ہوں اور یہودی مذہب کے بنیادی تصورات یعنی عدل اور محبت کو اپنے اعمال کی بنیاد بناتے ہوں، ہوسکتا ہے کہ وہ یہودیت کی روح پر عمل پیرا ہوں یا پھر وہ اپنے کو بدھ مت کے قریب پاتے ہوں، یا پھر وہ عیسائی مذہب کی روح سے بھی قرب ہوں اور یہ سمجھتے ہوں کہ ہمارا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ کون عیسائی ہے اور کون نہیں، بلکہ یہ ہے کہ کس میں خیر خواہی کا جذبہ باقی ہے؟

اس تمام بحث سے جو اہم مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر یہودیت ایک الٰہیاتی نظام کا نام نہیں بلکہ انسانی زندگی میں صفات الٰہی کو اجاگر کرنے کا نام ہے تو یہودیت ایک مذہب کی بجائے ایک اخلاقی نظام کی شکل اختیار کرلیتی ہے جس کا منشا یہ ہے کہ انسان عدالت، صداقت، اور محبت سے زندگی گزارنا سیکھے اور یہ اخلاقی اقدار ہی یہودیت کی اصل ہیں اور اس کی مذہبی حیثیت ایک ثانوی درجہ رکھتی ہے۔

اس مسئلے کے دو حل ممکن ہیں۔ پہلا حل ''حلقہ'' کے تصور میں ملتا ہے، لفظ ''حلقہ'' (Halakha) جس باب سے نکلا ہے اس کے معنی ہیں چلنا، راستہ طے کرنا چنانچہ حلقہ کے معنی طریقے یا طریقت کے ہیں۔ ایسے طریقے سے چلنا، یا زندگی گزارنا جو خدا یعنی صفات الٰہی سے زیادہ سے زیادہ مماثلت رکھتا ہو۔ دوسرے الفاظ میں صفات الٰہی کو اپنی ذات میں اس طرح سمو لینا کہ انسان صرف اخلاقی اقدار پر ہی عمل نہ کرے، بلکہ اس کا ہر عمل اخلاقی ہونے کے ساتھ ''مقدس'' بھی ہوجائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے ہر عمل اور ہر فعل میں مذہبی روح کارفرما ہو۔ اس طرح ''عمل صالح'' انسان کی زندگی کے تمام عمل کا نام بن جائے، چاہے وہ صبح کی نماز ہو یا کھانے پر فاتحہ پڑھنا یا غریبوں کی مدد کرنا، موسم بہار میں کھلنے والے پہلے پھول پر نظر ڈالنا یا بیماروں کی عیادت کرنا۔

لیکن ''حلقہ'' کا تصور متذکرہ بالا مسئلے کا شافی حل نہیں ہے۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ طریقت، اخلاقی نظام کا ایک توسیعی کلچر ہے تو بھی یہ سوال باقی رہے گا کہ یہودی مذہب آخر کیا ہے؟ اخلاق کی طریقت سے وابستگی کسی ایک مذہب سے متعلق نہیں ہے اور یہ ہر مذہب، ہر عقیدہ، اور ہر مسلک پر صادق آسکتی ہے۔ یہودیت کی یہ تعبیر اس طرح خود یہودی مذہب اور اس کے عقائد کو مدّ فاضل بنا دیتی ہے۔

ایک اخلاقی آدمی (اچھے آدمی) اور ایک مذہبی آدمی میں کیا فرق ہے؟ اس سوال کے جواب میں ہمیں تھوڑا سا فلسفہ اخلاق سمجھنا پڑے گا۔ اخلاقیات میں دو قسم کے نظریات میں بڑا بنیادی فرق ہے۔ ایک نظریے کو ہم انسانی (Humanistic) اخلاقیات کہہ سکتے ہیں، دوسرے کو حکمی (Authoritarian) ایک حکمی ضمیر (فرائڈ کے بقول سپرایگو (Super-Ego)) انسانی زندگی کی وہ داخلی آواز ہے جس پر وہ عمل کرتا ہے۔ والدین کی فرمانبرداری، مذہبی احکام کی اطاعت، ریاست کے قانون کی پابندی، یہ سب انسان کے ضمیر کا حصہ بن جاتے ہیں، اور یہ احکامات، جن کا منبع ممکن ہے کہ انسان کے باہر ہو، اب وہ اس کے درون کا حصہ بن کر اس کے ضمیر کی

آواز کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں۔ اب اس کا ضمیر کہتا ہے کہ والدین کی فرمانبرداری کرو، اب ضمیر ہی قانون اور مذہب پر عمل کرنے کو کہتا ہے۔ سارے خارجی احکامات انسان کی داخلی زندگی کا حصہ بن کر اس کے ضمیر کا جز بن جاتے ہیں اور خارجی حاکم داخلی ضمیر میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ اب انسان کو ایسا لگتا ہے کہ وہ باہر کے کسی حکم کی پابندی نہیں کررہا ہے، بلکہ خود اپنے ضمیر کی آواز پر عمل کررہا ہے۔ اور ایسا کرنا اس کا فرض ہے۔

داخلیت کا یہ نظریہ جس کی بہترین مثال کانٹ کا ''فرض مطلق'' کا نظریہ ہے دگر حکمی (Heteronomous) اخلاقیات کہا جاسکتا ہے۔[27] جب انسان کا ضمیر اس ''حکم'' یا ''فرض'' کے نظریے کا پابند ہوتا ہے اور یہ حکم اور فرض اس کی داخلی زندگی کا جز بن جاتا ہے تو وہ اپنے فرض کی ادائیگی کے لیے چوکس رہتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ ''حکم'' کی عدم اطاعت ''گناہ'' یا جرم ہے جس کا بدلہ اس کو ملے گا یا ملنا چاہیے۔ اس قسم کا حکمی اخلاق جس میں مذہب، یا سماجی پسند و ناپسند داخلیت کا روپ دھار لیتی ہے۔ عمل کے لیے ایک زبردست محرک کا کام کرتا ہے۔ اور انسان کو اخلاقیات کی راہ پر گامزن رکھتا ہے، لیکن اصل مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ اخلاقی داخلیت ایسے احکامات صادر کرنے لگے جو غیر مناسب ہوں، یا جس میں شر کا پہلو ہو۔ کانٹ کے فلسفہ اخلاق پر جو زبردست تنقید ہوئی وہ یہی تھی کہ اس کا ''حکمی اخلاق'' محض ایک رسم، خاکہ یا ہیئت ہے اور جس میں جوہر یا وہ مثبت اخلاقی مواد نہیں ہے کہ انسان کو کیا کرنا ہے یا کیا نہیں کرنا۔ اگر ''حکمی اخلاق'' انسان کو ایسے احکام دیتا ہے جس میں شر کا پہلو ہو، تو بھی انسان اپنے کو ان احکامات پر عمل کرنے کا پابند پاتا ہے اس لیے کہ وہ سمجھتا ہے کہ ایسا کرنا اس کا فرض ہے یا یہ کہ حکم عدولی کرنا غیر اخلاقی کام ہے۔ انسانی تاریخ ایسی مثالوں سے بھری ہوئی ہے، جہاں انسان نے ''ضمیر کی آواز''، ''فرض کی ادائیگی'' اور ''احکامات کی اطاعت'' کے نام پر ایسے کام کیے ہیں جو فی نفسہٖ غلط اور شر ہیں۔

حکمی اخلاقیات، یا حکمی ضمیر کے مقابلے میں ایک دوسرا اخلاقی نظریہ ہے جس کو ہم انسانی اخلاقیات یا انسانی ضمیر کہہ سکتے ہیں۔ یہ حکمی اخلاقیات سے مختلف ''خود مختار'' یا ''آزاد ضمیر'' (Autonomous) ہوتا ہے جو احکام کی داخلیت کے نتیجے میں نہیں پیدا ہوتا۔ یہ کسی ایسے مقتدر کی اطاعت نہیں ہوتی جس کو ہم اعمال اور اخلاق سے خوش کرنا چاہیں یا جس کی ناراضگی کے خوف سے ہم اس کی حکم عدولی سے بچے رہیں۔ یہ ضمیر ہماری کلّی شخصیت کی آواز ہوتا ہے جو زندگی اور اس کی بقا کا ضامن ہوتا ہے۔ اس انسانی ضمیر کے لیے ''خیر'' ہر ایسا عمل اور ایسی شے ہے جو حیات افزا ہے اور شر وہ شے اور عمل ہے جو زندگی کے درپے ہو اور اس کا دشمن۔ انسانی ضمیر خود ہماری اپنی اور ذاتی آواز ہے جو ہم کو واپس اپنی ہی طرف بلاتی ہے اور ہماری ذات میں نہاں جو خصوصیات ہیں ان کی پرورش کرتی ہے، اسی طرح جس طرح ایک بیج حیات افزا عوامل کی معرفت سے ایک سایہ دار درخت بن جاتا ہے۔ جس انسان کا ضمیر اس طرح بنتا ہے، اس کو اخلاقی عمل کرنے پر کوئی حکم مجبور نہیں کرتا، اور نہ وہ کسی کی خوشی یا لالچ یا ناراضگی

کے خوف سے مجبور ہو کر اخلاقی زندگی گزارتا ہے۔ وہ صحیح کام یا ''صالح عمل'' اس لیے کرتا ہے کہ اس کو ایسا کرنے میں خوشی محسوس ہوتی ہے، اور اس کے دل کو طمانیت ملتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر شخص یہ عمل آسانی سے کر سکتا ہے، اس طمانیت کے حصول کے لیے بھی نفس کی تربیت کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ قدر و قیمت کے اعتبار سے طمع اور خوف کے سبب یا اطاعت اور فرمانبرداری کے تحت کیے ہوئے اعمال سے بلند تر ہوتی ہے۔ ایسا تربیت یافتہ ضمیر کسی مقتدر کے حکم کا پابند نہیں ہوتا بلکہ ایک ''ذمہ دار'' ضمیر ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ اخلاقی ذمہ داری کو محسوس کرتا ہے اور ایسا انسان ایک درونی طور پر فعال ہستی کی طرح وجودی حقیقتوں اور سماجی تقاضوں کی پکار پر لبیک کہتا ہے۔

جب ہم ''مذہبی'' اور ''اخلاقی'' رویوں کا موازنہ کرتے ہیں، تو ہمیں ''حکمی'' اور ''انسانی'' اخلاقیات کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ سمجھنا ہوگا کہ ہم کس قسم کی اخلاقیات کی بات کر رہے ہیں۔ ''حکمی اخلاقیات'' میں ہمیشہ بت پرستی کی آمیزش ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس میں انسان، ایک مقتدر کے احکامات پر عمل کرتا ہے جو خیر و شر اور صحیح و غلط کا ایک مطلق حکم ہے اور جس کی بندگی ایک مطلق مقتدر کی حیثیت سے انسان کرتا ہے، حکمی اخلاقیات یا اخلاقی احکام اپنی فطرت میں اجنبی (Alienated) ہیں۔ ان کا منبع انسان کی ذات سے باہر ہے۔ اگرچہ وہ بظاہر انسان کے اپنے ضمیر کی آواز ہی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں۔ یہ احکام بڑی حد تک انسان کے ''مذہبی رویے'' کے متخالف ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف ''انسانی اخلاقیات'' اجنبی نہیں ہوتی، اور نہ اس میں بت پرستی کا شائبہ ہوتا ہے۔ اس لیے وہ حقیقی مذہبی رویے کے متخالف نہیں ہوتی۔ اگرچہ مذہبی اخلاقیات اور انسانی اخلاقیات میں ایک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مذہبی اخلاقیات اور انسانی اخلاقیات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ یہودی مذہبی روایت، اخلاقی دائرہ کار سے بلند ہے تو اہم سوال یہ ہے کہ اس اخلاقی نظام کا مذہبی جز کیا ہے؟ یہ سوال بعض دوسرے مذاہب کے متعلق بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس کا ایک سیدھا سادا جواب تو یہ ہے کہ اخلاق کا یہ مذہبی جز خدا پر عقیدے سے تعلق رکھتا ہے جو مافوق الفطرت اور اعلیٰ ہستی ہے۔ اس نقطہ نظر سے مذہبی آدمی وہ ہوگا جو خدا پر ایمان رکھتا ہو، اور اس ایمان کے سبب اخلاقی زندگی گزارتا ہو۔ لیکن اس جواب سے اور کئی سوال پیدا ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ مذہبیت کی یہ تعریف کیا خدا کے ایک فکری تصور پر مبنی نہیں ہے؟ (یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ کلاسیکل عبرانی زبان میں ''مذہب'' یا ''مذہبیت'' کے ہم معنی کوئی لفظ موجود نہیں ہے) یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا بدھ مت کے ماننے والوں یا بنی اسرائیل سے تعلق رکھنے والوں پر مذہبیت کا اطلاق ہو سکتا ہے؟

مذہب اور مذہبیت کسے کہتے ہیں؟ کیا مذہبی وجدان یا مذہبی زندگی لازمی طور پر عقیدہ خداوندی پر منحصر ہے؟ کیا الٰہیات مذہبی طرز زندگی کا لازمی جز ہے؟ کیا اس کا امکان نہیں کہ انسان کا مذہبی وجدان خدا پرستی کے علاوہ کسی اور طور پر بھی بیان کیا جا سکے؟ کیا الٰہیات، مذہبی وجدان کی واحد فکری (Conceptual) تمثیل ہے؟

دنیا کے مذاہب پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مختلف مذاہب میں فرق ان کے وجدانی یا احساساتی حصے سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اس فکری ڈھانچے سے متعلق ہے جو اس وجدان کی بنیاد پر تیار کیے گئے۔ بدھ مت، یہودیت، عیسائیت اور دوسرے مذاہب میں فرق اس احساساتی جز یا وجدان یا تجربے کا نہیں ہے، بلکہ اس کے طریق اظہار کا ہے اور مسئلہ صرف یہ ہے کہ اس احساس یا وجدان کا کوئی مشترک نام نہیں ہے، جس سے یہ موسوم کیا جاسکے اور جس کی وجہ سے اس کی یکسانیت کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔ ''مذہبی'' یا ''مذہب'' کا لفظ مختلف زبانوں میں ایک خاص معنی اختیار کر چکا ہے اس لیے اس کا استعمال ایسے تجربوں یا وجدان کی مشکل ہی سے نمائندگی کر سکتا ہے جو اپنے کو ان معنوں میں مذہبی کہلانا پسند نہیں کرتے۔ یہی صورت حال لفظ ''روحانی'' یا ''روحانیت'' کی ہے۔ لفظ ''روحانی'' بھی اپنا خاص مابعد الطبیعیاتی مفہوم رکھتا ہے اور دونوں الفاظ سے انسان کا ذہن فوراً ''الٰہیات'' اور اس کی بحثوں کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ اور ایسے نقطہ ہائے نظر کی جیسے اسپنوزا (Spinoza) کا تھا، جس کو یہودیوں نے مرتد قرار دے دیا تھا، نمائندگی نہیں کر سکتا۔

بدھ مت، اسپنوزا، یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں یہ بنیادی مشترک وجدان انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے ایسے انسانوں سے ممیّز کرتا ہے جو اس وجدان کے حامل نہیں ہوتے اور یہی پہلے گروہ کی اخلاقیات کو بھی عام ''انسانی'' یا ''حکمی'' اخلاقیات سے ممیّز کرتا ہے۔ اس بات کی تفصیل کہ یہ وجدان، تجربہ یا انسانی احساس کیا ہے اور اس کو کس طرح بیان کیا جاسکتا ہے ایک مشکل امر ہے اور بہت زیادہ تفصیل کا طالب ہے۔ مختلف مذاہب کے صوفیائے کرام بھی اس کو اشاروں اور کنایوں میں بیان کرتے ہیں اور چونکہ ہر بیان فطری طور پر کسی نہ کسی فکری نظام کی شکل اختیار کر لیتا ہے اس لیے بالآخر لوگ عقلی تصورات اور فکری نظاموں کے بیان میں الجھ جاتے ہیں اور اس طرح اس احساس کی بنیادی روح الٰہیات یا مابعد الطبیعیات میں گم ہو جاتی ہے۔ لیکن اس بنیادی وجدان کو سمجھنے کے لیے چند اشارے پھر بھی ضروری ہیں۔

اولاً اس احساس یا وجدان کا حامل یہ سمجھتا ہے کہ انسانی زندگی ایک گتھی ہے جس کو سلجھانا ہے، ایک معمّا ہے جس کو حل کرنا ہے، اور ایک مسئلہ ہے جو تصفیہ طلب ہے۔ وہ لوگ جو اس بنیادی وجدان یا تجربے کے حامل نہیں ہوتے، وہ زندگی کے تضادات کو محسوس نہیں کرتے، یا کم از کم شعوری طور پر ان کو یہ احساس نہیں ہوتا۔ ان کو اس بات کی فکر نہیں ہوتی کہ زندگی بجائے خود ایک مسئلہ ہے جو ایک حل کی طالب ہے، اور ایک سوال ہے جو جواب چاہتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کے متعین کردہ مقاصد میں خوش رہتے ہیں، چاہے یہ مقاصد دولت کا حصول ہوں، لذت ہو یا شہرت، اقتدار کی خواہش ہو یا پھر اچھے اخلاقی آدمی کی طرح اخلاقی ''احکام'' پر عمل کرنا ہو۔ زندگی ایسے شخص کے لیے ایک واضح سیدھی لکیر ہے جس پر چلنا اور چلتے رہنا اس کا مقصد بن جاتا ہے، اور اس کی توانائیاں اور قوتیں اس کے حصول میں صرف ہو جاتی ہیں۔ اس کے لیے روزمرہ کی زندگی بامعنی ہوتی ہے۔ وہ دن بھر محنت کر کے شام

کو اپنی کمائی گھر لے آتا ہے، یا بازار میں صرف کر دیتا ہے اور اس کی زندگی کی معنویت یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ وہ کائنات کی تسخیر میں کبھی اس ''جدائی'' کے دکھ کو محسوس نہیں کرتا جو اس کے اور فطرت کے درمیان واقع ہو گئی ہے اور نہ اس کو کبھی اس بات کی خواہش اور تمنا ہوتی ہے کہ وہ اپنے اور فطرت کے درمیان یکجائی اور ہم آہنگی پیدا کرے۔ وہ اپنے کو غیر سے الگ، ایک فاعل سمجھتا ہے اور باقی تمام کائنات کو مفعول۔ وہ کارتیسی (Cartesian) ثنویت کے عقلی اور تصوراتی نظام سے پیچھا نہیں چھڑا سکتا۔ اس کے برعکس جو انسان اس وجدان یا تجربہ سے گزرتا ہے اس کے لیے دنیا فتح کرنے کے لیے نہیں ہوتی، بلکہ یکتائی اور یکجائی پیدا کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ اس وجدان کے حامل کے لیے اقدار کا ایک درجہ وار نظام ہوتا ہے اور ان میں سب سے اعلیٰ مقام خود انسانی ذات کی تکمیل ہوتا ہے۔ یہ تکمیل ''حکم'' خداوندی پر عمل کرنے سے نہیں، بلکہ حاکم کی ''نقل'' سے حاصل ہوتی ہے۔ اس تکمیل کے حصول کے لیے اولاً انسان کو خود اپنے شعور اور عقل کی نشو و نما اور محبت و رافت، دردمندی اور شجاعت جیسی اقدار کو اپنی ذات میں سمونا ہوتا ہے۔ دوسرے تمام دنیاوی مقاصد مثلاً دولت، اقتدار، لذت سب ان اعلیٰ اقدار کے تابع ہوتے ہیں۔ ان اقدار کے حصول کے لیے ترک دنیا کی ضرورت نہیں ہے اور نہ بنیادی مسرتیں تکمیل ذات میں حائل ہوتی ہیں۔ اس وجدان اور تجربے کے حامل شخص کی زندگی میں یہ تمام دنیاوی اغراض اس کی ''روحانی'' زندگی کا حصہ بن جاتی ہیں اور اس کے تمام اعمال میں یہی روحانی احساس سرایت کر جاتا ہے۔

ثانیاً اقدار کی اس درجہ بندی سے زندگی میں ایک نئی جہت پیدا ہوتی ہے۔ اس مادی دنیا میں ایک عام آدمی کی زندگی کچھ مقاصد کے حصول میں گزرتی ہے۔ دنیا، ترقی، دولت کی پیداوار اور اس کی تقسیم، اور اسی قسم کے دوسرے مقاصد انسانی زندگی کا مطلوب ہوتے ہیں۔ ان کے حصول میں انسان ایک دوسرے کو، یا پھر خود کو ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف ان لوگوں کے لیے جو اس احساس یا وجدان کے حامل ہوتے ہیں، انسان کبھی کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں ہوتا، چاہے وہ دوسرا انسان ہو یا خود اس کی ذات۔ انسانی ذات ذریعہ نہیں، بجائے خود مقصد ہے اور اس کو کسی دوسرے مقصد کے حصول کے لیے استعمال نہیں ہونا چاہیے۔[28] زندگی کی طرف سے ایسے لوگوں کا رویہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر پیش آنے والے واقعے اور اپنے ہر عمل میں صرف ایک ہی دھیان رکھتے ہیں اور وہ یہ کہ اس عمل سے ان کی ذات کی تکمیل کس طرح ہوتی ہے اور وہ کس طرح ایک دردمند انسان بن سکتے ہیں۔ چاہے وہ آرٹ ہو یا سائنس، کھیل ہو یا کام، مسرت ہو یا غم، زندگی میں جو بھی پیش آتا ہے وہ کیسے ان کی شخصیت کی قلب ماہیت کرتا ہے، اس کو زیادہ سے زیادہ حساس، لیکن ساتھ ہی مضبوط بنا دیتا ہے۔ قلب ماہیت کا یہ مستقل عمل جس میں عامل، عمل اور معمول کی یکتائی ہو جاتی ہے اور جس میں زندگی گزارنے کے عمل میں انسان فطرت اور کائنات کی یکجائی حاصل کر لیتا ہے، باقی تمام اعمال افعال کو اپنے ظل میں سمو لیتا ہے۔ تمام دوسرے مقاصد زندگی کے اس مقصد کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اب انسان ایک عامل نہیں رہتا، جو

کائنات کو ایک معمول سمجھ کر اس کی تسخیر کرنے نکلتا ہے یا اس کو بدلنا چاہتا ہے اب وہ خود فطرت کا حصہ بن کر اپنی نمو کو حاصل کرتا ہے۔ دنیا اب اس کی ذات کا ایک میڈیم ہے جس کے ذریعے وہ اپنی تکمیل کرتا ہے، جیسے کوئی مصور رنگوں کے میڈیم سے اپنے شاہکاروں کو جنم دیتا ہے۔ وہ دوئیت یا ثنویت کی دنیا سے نکل کر وحدت کی دنیا میں داخل ہوتا ہے اور پکا موحد بن جاتا ہے۔ یہ طریقہ علم کی دنیا میں بھی یکتائی پیدا کرتا ہے اور حقیقت کی دنیا میں بھی کارتیسی (Cartesian) ثنویت کو ختم کر دیتا ہے۔

ثالثاً اس وجدان یا اس احساس کو اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ انسان کے نفس یا خودی کی نفی ہے، اس طرح کہ اس کے ساتھ انسان کا خوف اور طمع، اس کی حرص و آز، اس کی خواہش اقتدار اور دنیا پرستی سب ختم ہو جائے۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ اس کی انا ایک نا قابل شکست اور علیحدہ وجود ہے۔ ایک معنوں میں وہ اپنے کو اس انا سے خالی کر کے اس کی جگہ احساس درد بھرے اور اس ساری کائنات کو اپنے میں سمو کر اس کے ساتھ یکتائی پیدا کر دے، اس سے محبت و رافت سے پیش آئے اور اس دوئی کو ختم کر دے جو اپنی انا کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ اپنے کو خالی کر دینے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسان منفعل، بے عمل اور صرف اثر پذیر بن جائے۔ خالی ہونے کے معنی اپنے دل کو کھولنے اور وا کر دینے اور ایسی وسعت پیدا کرنے کے ہیں جس میں ساری کائنات، اور سب موجودات سما جائیں۔ یہ وسیع القلبی ہی انسان کو اس مثبت رویے کی طرف لے جائے گی جو حیات آفریں ہے۔ اگر انسان کا دل یا اس کا نفس پہلے ہی انا، حرص، طمع اور آرزوؤں سے بھرا ہو تو کس طرح وہ دردمندی کے ساتھ اپنی ذات کی تکمیل کر سکتا ہے؟ وہ آنکھیں رکھتا ہے، مگر دیکھ نہیں سکتا، کان رکھتا ہے مگر سن نہیں سکتا، اور دل رکھتا ہے لیکن محبت و رافت سے زندگی نہیں گزار سکتا۔ قلب کا یہ خلو و فراغ وہ نفسیاتی اثر پذیری نہیں جس کی نفسیاتی تحلیل والے نشاندہی کرتے ہیں۔ ایسا نفس انفعالی ہوتا ہے حرکی نہیں ہوتا۔ وسیع نفس حرکی اور فعال ہوتا ہے۔

رابعاً ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ احساس اور وجدان ''تنزیہی'' ہوتا ہے یعنی وہ انسان کو اپنے سے ماورا لے جاتا ہے۔ لیکن یہاں بھی زبان اور الفاظ کی مشکل ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتی۔ جس طرح لفظ ''مذہب'' ایک خاص معنی اختیار کر گیا ہے اس طرح ''ماورائیت'' یا ''تنزیہ'' بھی فلسفہ مذہب میں ایک خاص معنی رکھتے ہیں۔ یہ الفاظ عام طور پر خدا کی ماورائیت، یا تنزیہ کے لیے بولے جاتے ہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ خدا ایک ذات منزّہ ہے، یا ماورا ہے۔ لیکن اسی تنزیہ یا ماورائیت کو اگر ہم خدا کی ذات سے منسلک نہ کریں اور اس کو انسانی ذات کے سیاق میں استعمال کریں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس احساس اور تجربے میں انسان اپنی ذات سے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنے نفس کی اجنبیت، برگشتگی، طمع اور حرص کے قید خانے سے نکل کر آزاد ہو جاتا ہے۔ خدا کی ماورائیت یا تنزیہ ایک فکری عمل ہے۔ لیکن بنیادی طور پر ماورائیت چاہے توحید کے تصور سے متعلق ہو، یا نہ ہو اپنی اصل میں ایک ہی ہے۔ اور ممکنہ طور پر یہ تصور خدا سے آزاد بھی ہو سکتا ہے۔ مختلف مذاہب کا صوفیانہ لٹریچر اور عارفانہ کلام اس بات کا ثبوت ہے۔

بنیادی مذہبی احساس چاہے وجود خدا سے متعلق ہو یا نہ ہو، ایک اہم خصوصیت رکھتا ہے اور وہ ہے نرگسیت کا خاتمہ، یعنی اپنی انا اور ذات کو ایک معروض بنا کر اس سے تعلق یا اس کی تسکین۔ ماورائیت کے احساس تک پہنچنے کے لیے یا اس بنیادی وجدان کو سمجھنے کے لیے اس نرگسیت یا انا پرستی سے ہاتھ دھونے پڑیں گے۔ اس طرح حرص و آز کی نفسیاتی قید سے اپنے کو آزاد کرنا ہوگا۔ زندگی کی تخریب اور موت کی خواہش سے نکل کر، زندگی کی قدر سیکھنا ہوگی اور اس کی معنویت کو سمجھ کر اس کے ساتھ محبت و رافت کا رشتہ قائم کرنا ہوگا۔

لیکن اس ساری تفصیل کے باوجود انسان کو یہ بھی سمجھنا ہوگا کہ وہ اصلی احساس اور ان نفسیاتی کیفیتوں میں کس طرح تمیز کرے جو ہسٹیر یا اور دوسرے ذہنی امراض کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ کس طرح جانے کہ محبت و رافت کا یہ جذبہ، یا احساس مریضانہ نہیں بلکہ صحت مند وسعت قلبی کا مظہر ہے۔ اس کے لیے ایک معیاری اور صحیح آزادی کے تصور کی ضرورت ہے جس کی مدد سے انسان عقلی اور غیر عقلی میں تمیز پیدا کر سکتا ہے، یہ جان سکتا ہے کہ تصور (آئیڈیا) اور آئیڈیالوجی میں کیا فرق ہے اور یہ سمجھ سکتا ہے کہ انسان کن حالتوں میں ''دکھ'' کی کیفیت سے گزرتا ہے اور کب وہ خود ایذائی (Masochism) اور مزدکیت کا شکار ہو جاتا ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ احساس یا وجدان بنیادی طور پر نفسیاتی کیفیت ہے اور الٰہیات اس کی ایک ممکنہ تصوراتی تمثیل۔ اسی لیے یہ ضروری ہے کہ شعوری فکر اور اس پُر اثر وجدان میں فرق کو سمجھا جائے، جو کسی ممکنہ تصوراتی نظام میں ظاہر ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ یہ وجدان یا احساس انسانی ذہن کے لاشعور سے ایک تعلق رکھتا ہے لیکن یہ لاشعور فرائڈ کی لاشعور کی طرح لبڈو (Libido) نہیں ہے۔ یہ تو صرف فرائڈی نفسیات کا ایک ممکنہ تصوراتی نظام ہے، اور یک رخا ہے۔ فرائڈ کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے تحلیل نفسی کے ذریعے لاشعور کے وجود کا پتہ چلایا اور اس کی تفہیم کا طریقہ بتلایا۔ اس کی مدد کے بغیر، بعض اوقات ہمارے شعوری افعال سمجھ میں نہیں آتے۔ لیکن اس لاشعور کی کارکردگی سمجھنے کے لیے ہمیں اس کے فکری خاکے کو وسیع تر کرنا ہوگا اس لیے کہ کسی یک رخی جہت سے اس کی تفہیم کافی نہیں ہے۔ انسان کا مرکزی مسئلہ نہ اس کی ''لبڈو'' ہے اور نہ اس کا احساس برتری یا کمتری۔ یہ دراصل انسانی احساس کی دوجہتی نوعیت ہے جو انسانی وجود میں درونی طور پر پائی جاتی ہے۔ یہ دوئی یا دوجہتی انسان کا احساس جدائی، اس کی اجنبیت، اس کا دکھ، آزاد ہونے سے اس کا خوف، اس کی خواہش وصال، اس کی نفرت اور برباد کر دینے کی صلاحیت، اور اس کی محبت اور وصل کی آرزو ہے۔ انسانی وجود کو جدائی کی شکایت ہے اور وہ وصل کا آرزومند ہے۔ اس جدائی اور وصل کے درمیان، اس کی انا اور دنیاوی حرص و آز حائل ہوتے رہتے ہیں۔ انسان کی اصل آزادی، ان دنیاوی خواہشات کی شکست میں پائی جاتی ہے۔

اس نقطہ نظر سے، ہمیں ایک ایسی تجرباتی نفسیاتی بشریات (Empirical Psychological Anthropology) کی ضرورت ہے جس کی مدد سے ہم تاریخ مذاہب میں اس بنیادی احساس کا کھوج لگا سکیں

جو انسان کو اخلاقی اور اس سے آگے بڑھ کر اصل معنوں میں مذہبی بناتا ہے۔ اب یہ اخلاقیات اس انسانی اخلاقیات سے مختلف ہو جاتی ہے جس کا حوالہ فلسفے میں ملتا ہے اور اس اخلاقیات سے بھی جدا ہو جاتی ہے جو الٰہیات کے نظاموں نے حکمی بنیادوں پر قائم کی ہے۔ قرون وسطیٰ میں مذہب سے دلچسپی رکھنے والے وجود خداوندی کو منطقی اور فلسفیانہ دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے، لیکن اب اور مستقبل میں ہمیں اس بنیادی مذہبی سلامتی اور صداقت کی ضرورت ہے جس کی بنیاد اس احساس اور وجدان پر ہو۔

توحید کے تصور کا یہ نقطہ نظر انسان کی زندگی کے تضاد کو دور کر کے اسے سچا توحیدی بناتا ہے۔ یہ حضرت موسیٰ کا خدا ہے جو بے نام ہے، اور ''جو ہے سو ہے۔'' اسے ہم صفات سے متصف نہیں کر سکتے، اس لیے کہ ہر صفت اس کی تحدید کرتی ہے اور وہ تمام تحدیدات سے بالاتر ہے۔ اس خدا کی اصل عبادت ''خموشی'' ہے، کسی مقتدر کا حکم ماننا نہیں۔ یہودیت کی اصل روایت یہی ہے اور اسی طرح خدا کی تنزیہ کی اصل تفہیم ممکن ہے۔ ایسا ہونے پر کسی اسپنوزا کو یہودیت مرتد قرار نہیں دے سکتی۔ یہ ایک قسم کی منفی الٰہیات ہے، جو صرف یہودیت میں نہیں، بلکہ دنیا کے دوسرے مذاہب میں بھی پائی جاتی ہے۔

حواشی

1) مذہبی فکر کی تاریخ میں اس تجرید نے بڑا کردار ادا کیا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کی فکر کو عیسائی مفکرین نے قرون وسطیٰ میں مذہبی بنیادوں کو استحکام بخشنے کے لیے استعمال کیا اور نتیجتاً وہ مشہور ثبوت وضع کیے گئے، جن کی مدد سے خدا کا وجود ثابت کیا جا سکتا تھا۔ اس فکر کی گرفت اتنی مضبوط تھی کہ فلسفہ میں دیکارت (Descartes) اسپنوزا (Spinoza) لائبنز (Leibniz) اور ولف (Wolf) نے ان دلائل کو ناقابل انکار سمجھا اور اپنے فلسفوں کی بنیاد بنایا، البتہ کانٹ نے ان کو تجریدی فکر سمجھ کر رد کر دیا، اور کانٹ کے بعد فکری دنیا میں ان دلائل کو دوبارہ وہ مقام حاصل نہ ہو سکا جو پہلے تھا۔ تفصیل کیلئے دیکھیں : Does God Exist? Hans Kung، نیویارک ۱۹۸۲ء خاص طور پر صفحات 529-583

2) Rene Descartes نے اپنی مشہور کتاب The Discourse on the Method میں اس طریق علم سے بحث کی ہے جو انسانی علم کو ریاضیاتی یقین تک پہونچا سکے۔ اس طریق کو طریق تشکیک کہتے ہیں۔ یعنی انسان جن باتوں کی صداقت پر یقین رکھتا ہے وہ سب غلط ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اس دنیا میں جن اشیا کو وہ دیکھتا ہے کہ وہ موجود ہیں انسانی نظر کا دھوکا ہو سکتا ہے، لیکن جس چیز پر شک نہیں کیا جا سکتا وہ خود انسان کے شک کرنے کا عمل ہے۔ شک کرنے کا یہ عمل ایک فکری عمل ہے اور اس فکری عمل کا خالق، یعنی انسانی ذہن بھی موجود ہونا چاہیے۔ اس سے دیکارت یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو شے علم میں یقینی ہے، وہ فکر کا فاعل، یعنی خود انسانی ذہن ہے۔ اس طرح دیکارت کو علم یقینی کا وہ سنگ بنیاد مل جاتا ہے جس پر وہ علم کی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ یہ عمل ریاضیاتی تخریج کی طرح ہے جس میں کسی مسلمہ سے دوسرے نتائج متخرج ہوتے ہیں۔ دیکھیں Penguin Edition, Discourse on the Method ترجمہ Arthur Wollaston-1992ء ص 97-36

3) امام غزالی نے بھی اس طریق تشکیک کو دیکارت سے بہت پہلے اپنایا، اور وہ بھی انسانی وجدان کے ذریعے ذات خداوندی کی محکم اساس تک پہنچے جو ان کے خیال میں تمام علوم کی بنیاد ہے۔ فرق یہ ہے کہ دیکارت نے معروضی دنیا کو اسباب وعلل کا تابع کر کے، علوم طبیعی کو غیر طبیعی عوامل کا نتیجہ ماننے سے انکار کر دیا اور اس طرح طبیعی علوم، مابعد الطبیعیات کی گرفت سے آزاد ہو کر سائنسی ترقی کا موجب بنے۔ امام غزالی الٰہی اساس تک پہنچے، لیکن انہوں نے اس اساس کو عالم طبیعی، اور غیر طبیعی کے لیے موثر علت تسلیم کیا ہے۔ دیکھیں المنقذ من الضلال۔

4) صنعتی اور فرانسیسی انقلابات (۱۷۸۹ء۔۱۸۴۸ء) کے متعلق یہ بات درست ہے کہ وہ فی نفسہٖ صنعت کے فاتحانہ کردار سے متعلق نہ تھے، بلکہ سرمایہ دارانہ صنعتی نظام کے لیے جنگ لڑ رہے تھے۔ اسی طرح وہ آزادی، مساوات کی اقدار کی جنگ نہ تھے بلکہ درمیانہ طبقے اور آزاد خیال بورژوا سوسائٹی کی فتح کے لیے جنگ کا ذریعہ تھے۔ وہ کسی ''جدید معاشیات'' یا ''جدید ریاست'' کے لیے کوشاں نہ تھے، بلکہ وہ ایک خاص ملک اور ایک خاص طبقے کے مفادات کے لیے لڑ رہے تھے۔ دیکھیں The Age of Revolution, E.J. Hobsbawn، 1789-1848, New American Library, 1962، ص74-100

5) سائنسی نظام چاہے بطلیموس کے ہوں، نیوٹن کے ہوں یا آئن اسٹائن کے، چند معلوم واقعات پر قائم ہوتے ہیں اور نامعلوم کو مفروض کر لیا جاتا ہے۔ بعض مرتبہ نامعلوم معلوم کی صف میں شامل ہو کر اس نظام کو تقویت پہنچاتا ہے، لیکن بعض مرتبہ نامعلوم معلوم ہو کر، اس نظام کی تصدیق کرنے کی بجائے، اس کی تکذیب کرتا ہے اور اس طرح نئی معلومات کی بنیاد پر پرانے نظام کو بدل کر ایک نیا نظام یا نظریہ وضع کر لیا جاتا ہے۔ سائنس کا تاریخی ارتقا، اسی عمل کا مرہون منت ہے۔ یہی حال فلسفہ مذہب کا بھی ہوا ہے اور تاریخی حوالوں کے بغیر، مذہبی نظام کی تفہیم مشکل امر ہے۔

6) کتابی مذاہب میں عہد نامہ عتیق کو حوالے کے طور پر کئی وجوہات سے استعمال کیا گیا ہے۔ اولاً یہ کہ اس میں، اور بعد کے کتابی مذاہب میں کئی باتیں مشترک ہیں اور جس طرح کی تفہیم کا تانا بانا اس مضمون میں اٹھایا گیا ہے، اس کو قیاساً دوسرے مذاہب کے سلسلے میں بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ ثانیاً میں اسلام کی کوئی دینی سند نہیں رکھتا، اس لیے قرآن اور حدیث کو حوالے کے طور پر استعمال کرنے کے لیے اپنے کو سند یافتہ نہیں سمجھتا۔ آج کل عدم رواداری کا جو ماحول ہمارے معاشرے میں موجود ہے، اس کے پیش نظر میں کسی بحث میں نہیں الجھنا چاہتا، اور نہ ہی کسی غلط فہمی کو ہوا دینا چاہتا ہوں۔ یہ بات البتہ واضح ہے کہ خدا کی تفہیم کا تاریخی طریقہ اپنی جگہ اہم ہے اور جس طرح یہودی مذہب کو سمجھنے میں اس سے مدد ملتی ہے اسی طرح اسلام اور عیسائیت کو سمجھنے میں بھی یہ ممد ومعاون ہو سکتا ہے۔ اس بات کا دعویٰ یہاں نہیں کیا جا رہا ہے کہ یہ طریقہ واحد طریقہ ہے اور باقی طریقے غلط ہیں۔ بعض لوگ دوسرے طریقوں کو یکساں علمی دیانت سے استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ کہنا بھی بجا نہ ہوگا کہ خود یہودیت میں خدا کی تفہیم کا یہ واحد طریقہ ہے۔ یہودی علما بھی اس کے علاوہ دوسرے طریقوں کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان پر خلوص اور دیانت سے ایمان رکھتے ہیں۔ عہد نامہ عتیق کے حوالے کلام مقدس کے اردو ترجمے سے لیے گئے ہیں جو سوسائٹی آف سینٹ پال نے روم میں ۱۹۵۸ء میں طبع کیا تھا اور لاہور سے شائع ہوا تھا۔

7) تکوین۔۳:۲۲

8) قرآن کریم میں یہ قصہ کسی قدر مختلف ہے اور انسان کو ندامت اور پشیمانی کا اظہار اور خدا سے مغفرت اور رحم طلب کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخٰسرین. ۵:۲۳

(9 تکوین۔۹:۱۱۔۱۲ (10 ایضاً۱۲:۱۔۳

(11 خروج۳:۳۔۶ (12 ایضاً۳:۱۴

(13 ایضاً۲۰:۱۔۵ (14 ایضاً۲۰:۷

(15 دلالۃ الحائرین، انگریزی ترجمہ لندن ۱۹۰۴ء صفحہ ۷۵۔

(16 موسیٰ بن میمون کا طریق فکر اگرچہ کلیتہً صوفیوں کے طریق کار کے مطابق نہیں ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ فارابی کے اشراقی فلسفے سے متاثر ہے۔ اس فلسفے کا اثر یہودی مفکروں اور صوفیوں دونوں نے قبول کیا ہے۔

(17 تثنیہ شرع،۲۹:۲۹

(18 خروج،۲۰:۳۔۴

(19 ارمیا،۱۰:۱۰

(20 مزمور،۴۲:۲

(21 اشعیا،۴۶:۶۔۷

(22 ایضاً۴۴:۱۲۔۱۹

(23 مزمور،۱۱۳۔ب (۱۱۵) ۵۔۸

(24 ایضاً۱۱۳:۱۷

(25 دیکھیں The Hasidic Anthology, Louis, I. Newman، نیویارک ۱۹۳۴ء، صفحہ ۱۹۳۔

(26 توراۃ مشنہ ۱۵:۵،۸

(27 کانٹ کا مشہور مقولہ ہے کہ ''دو چیزیں مجھے استعجاب اور جلال سے مملو کر دیتی ہیں۔ اوپر ستاروں بھرا آسمان اور نیچے ضمیر کی آواز۔'' دیکھیں The Theory of Good and Evil, H. Rashdall جلد اول، O.U.P.، 1948، صفحات 102-137

(28 کانٹ کا مقولہ ہے کہ ''انسانیت کو، چاہے وہ خود تمہاری ذات میں ہو یا کسی دوسرے کی، بذاتہ ایک مقصد سمجھو، کسی دوسرے مقصد کے حصول کے لیے صرف ذریعہ نہیں۔''

خدا، مرتبۂ ذات حق - فلسفۂ خودی اور اساسی اسلامی وجدان

عبدالحمید کمالی

فلسفہ خودی کی اساسی اسلامی وجدان پر تشکیل کے سلسلہ میں جن کلیدی مسائل ونتائج پر گزشتہ مقالہ کا اختتام ہوا تھا ان کو مختصراً یوں رقم کیا جاسکتا ہے کہ علم اور وجود کی عینیت کے فلسفے ہماری فکر ونظر سے قطعاً غیر متجانس ہیں۔ اس لئے کہ ایسی عینیت صرف ''وجود بالتحدید'' ہی کے وجدان کو سزاوار ہے جو تمام ہیلان زدہ یا یونان پذیر ثقافتوں کی اصل حقیقی ہے۔ اگر فلسفہ خودی کی تعمیر اور اس کے نظام ہائے تعقلات کی تدوین اسلامی وجدان پر استوار کی جائے جس کا ابتدائیہ ''وجود غیر محدود'' کا احساس ہے تو یہ فلسفہ کبھی اس اصول موضوعہ کا متحمل نہیں ہوسکتا کہ شعور وجود کی حقیقت ہے۔ اس کے برعکس وجود کی علم پر تقدیم ہی سے وہ مقدمہ کبریٰ حاصل ہوتا ہے جس کے ذیل میں تمام تفصیلات کی تدوین نظریہ خودی اور ایک جامع فلسفہ کے مناصب اصلی ہیں۔ ایسے فلسفہ کے جو اسلام کا فلسفہ کہلائے جانے کے استحقاق کا دعویٰ کرسکتا ہو۔

ان وجوہات کی بناء پر ماہیت خودآگہی کی تشریح کرتے ہوئے راقم الحروف نے شعور ذات کو جوہر ذات حق کا رتبہ دینے سے انکار کیا ہے اور اس نکتہ پر زور دیا ہے کہ جوہر ذات حق خود ''وجود ذات'' ہے اور شعور اس کی بے شمار فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے۔ وجود حق تمام اصوار کے قیود سے بالا و بلند ہے۔ وہ صورت علم کے تقید سے بھی ارفع و اعلیٰ ہے۔ صرف اسی اصول پر ایک اصلی اور حقیقی فلسفہ اسلام کی تشکیل ممکن ہے۔

مندرجہ ذیل مقالہ اس سلسلہ کی ایک کوشش ہے۔ اس کا موضوع براہ راست مرتبہ ورائے صورت یا ذات حق ہے، تاکہ ان اساسی مفاہیم کو واضح کیا جائے جو فلسفہ کے اس منصوبہ کی بنیاد ہیں جو یونانی مقولات کی نفی پر قائم ہے اور جو محدود وجود کے تصور سے چلنے کی بجائے وجود غیر محدود کے تصور سے آغاز کلام کی جرأت کرتا ہے۔

(۱)

راقم الحروف یہ واضح کردینا مناسب سمجھتا ہے کہ جب اول اول مسلم ذہن کو ذات حق کے بارے میں

تعقلات وتصورات کا وسیلہ اختیار کرنا پڑا تو ذات وصفات کی بحث چھڑ گئی۔ جن علمی سانچوں کو اس بحث میں استعمال کیا گیا وہ اساسی اسلامی وجدان سے قطعی طور پر متوافق نہیں تھے اس لئے کہ جیسا کہ مقالہ گذشتہ میں بیان ہوا ان کی بنیاد میں ہی موجود ہونے کے معنی کسی نہ کسی شرط سے مشروط ہونا یا کوئی نہ کوئی حد کا پابند ہونا تھے۔ زیادہ تر اس سبب سے مسلم مفکرین اس بحث کے اندر ایسے گرداب میں پھنس گئے کہ اگر ایک انتہا پر جاتے ہیں تو وجود بالکل موہوم ہو جاتا ہے دوسری طرف جاتے ہیں تو توحید باری کے عقیدہ کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر انہوں نے آپس میں اختلافات کئے اور ان اختلافات نے ناگوار صورت اختیار کی تو وہ واقعی بے بس تھے۔

اب میں اس بے بسی کے حرکی سبب کی طرف آتا ہوں۔ اور وہ ہے منطق۔ جس پیرایہ میں فکر حرکت پذیر ہوتی ہے اور جن آلات کی مدد سے قضیات سے عبور کر کے نتائج تک رسائی حاصل کرتی ہے وہ منطق کہلاتے ہیں۔ بدقسمتی سے مسلم فکر کو جو منطق ملی وہ بھی یونانی تھی۔ اور یونانی منطق میں ذات باری تعالیٰ یا حقیقت الحقاء کی بحث ہی 'ذات وصفات' یا 'جوہر وعرض' کے مقولات میں اٹھائی جا سکتی ہے۔ اس سبب سے مسلم فکر ایک ایسے دوراہے پر آکر رک گئی جہاں ایک طرف عقل کی پابندی کی جاتی ہے تو ایمان ہاتھ سے جاتا ہے اور اگر ایمان کا دامن مضبوطی سے تھاما ہے، تو عقل کو خیر باد کہنا پڑتا ہے۔ یہ سب یونانی منطق کے کرشمے تھے۔ جس کے اندر ایمان اور عقل کی جنگ ناگزیر تھی۔ فلاسفہ یونان جس منطق پر چلے اور جس کی کتابی تدوین ارسطو نے کی اس کے مطابق اہل یونان اور ان کی اتباع میں اسکندریائی اور بعد ازاں مسلم مفکرین نے یہ سمجھا کہ اگر منطق ہے تو یہی ہے اور عقل اس فعلیت کا نام ہے جو اس کے مطابق وقوع پذیر ہو۔ ذہن کی ہر وہ حرکت جس میں اس کا التزام نہ ہو خلاف عقل ہے۔ اس طرح یونانی فکر کی پیداوار عقل کا محدود تصور ہے اور اتنا مقامی کہ ساختۂ یونان قواعد کی پابندی کا نام ہی عقل ورنہ بے عقلی۔

یہ خام خیالی ان نیم وحشیانہ توہمات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی جس کے مطابق یونانیوں نے مہذب اور ''بربری'' یا آریوں نے ''منش'' اور ''چنڈال'' یا عربوں نے ''عرب وعجم'' کی تقسیم کر رکھی تھی کہ جو کچھ اپنا ہو وہ ٹھیک اور اس کے ماسوئی سب غلط۔

یونانی منطق کا اثباتی ضابطہ ذہن کی ایک مخصوص فعلیت ہے، جس میں ذہن حقیقت کو موضوع ومحمول کی صورت میں ادراک کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یونانی منطق کی ہیئت قائمہ میں یہی فعلیت ہے۔ منطق یونان میں خواہ ذہن کی حرکت صعودی ہو یا ہبوطی استقرائی ہو یا استخراجی بہر صورت وہ موضوع کے لئے کسی محمول کے اثبات یا انکار پر مشتمل ہوتی ہے۔ پوری واردات تجربہ یا سیلان آگہی کو یہ انداز فکر دو امتیازات میں منفسر کر دیتا ہے۔ ان میں سے ایک موضوع یعنی ''محل'' کہلاتا ہے اور دوسرا ''محمول'' یا لاحقہ کہلاتا ہے۔ تمام حقائق تجربہ کا ایک حصہ جو ہر شے یا ذات بن جاتا ہے اور باقی اس کی کوئی خصوصیت یا صفت یا ملحقہ یا متعلقہ بن جاتا ہے۔ اس طرح مشاہدہ یا

تجربہ ذہن کی ایک ایسی فعلیت متصور ہوتی ہے جس میں فکر یا شعور کسی معطیہ تجربہ یا مواد آگہی کو بطور لاحقہ گرفت کرے اور اس کو ایک محل یا ذات سے منسوب کرے۔ اس فعلیت کو حکم لگانا یا تصدیق کرنا کہتے ہیں۔

(۲)

ہر منطقی حکم یا تصدیق کی مندرجہ بالا بیان سے یہ ماہیئت قرار پاتی ہے کہ یہ ایسا وظیفہ شعور ہے جس میں ذہن اپنی تخلیقی قوت سے کام لے کر ایک ذات یا شئے وضع کرتا ہے۔ یہ وضع کی ہوئی ذات یا شئے مختصراً موضوع کہلاتی ہے۔ اس کو مرکز فکر قرار دے کر شعور اب مواد تجربہ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور ان کو اپنے درک میں لا لا کر اس موضوع سے منسوب کرتا جاتا ہے۔ یہ عمل تصدیق یا حکم کی مسلسل حرکیت یا فعالیت کہلاتا ہے جس کے نتیجہ میں قضایا بنتے چلے جاتے ہیں یعنی عرف عام میں کلام کے ایسے پارے (جملے) متشکل ہوتے چلے جاتے ہیں جنہیں ہم خبر یا اخبار کہتے ہیں۔ ہر جملہ خبریہ یا قضیہ کے اسی سبب سے دو حصے قرار دئے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک موضوع اور دوسرا محمول یا مسند اور مسند الیہ کہلاتا ہے۔ اس قسم کے تمام جملوں کے نظام اور ترکیب کو علم کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ ہے علم کی ماہیت جو یونانی منطق کی رو سے بنتی ہے۔ اگر علم سے مراد حقیقت سے جیسی کہ وہ ہے باخبری ہے تو یونانی نظریہ جو کم از کم دو ہزار سال تک علمی کاوشوں کا رہنما رہا علم کو باخبری سے زیادہ جعل یا تخلیق بنا دیتا ہے۔ اس کے مطابق علم ایک بافت ہے جس میں کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ہے یا انکار اور کل نظام علم موضوع کے بارے میں نظام محمولات پر مشتمل ہو جاتا ہے۔ علم کی اس ماہیت کو مان لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کے اندر ادراک حقیقت کے مطابق نہیں ہے بلکہ ذہن یا علم حاصل کرنے والی ذات کے مطابق ہے۔ جو مواد حقیقت پر عمل پیرا ہو کر موضوع و محمولات کا نظام بنا لیتی ہے۔ اس طرح سارا علم نمود حق ہونے کی بجائے منشائے ذہن کا وسیلہ ہو جاتا ہے، ذہن کی فعلیت کا مظہر بن جاتا ہے۔ یہ جعل یا تخلیق ہے عرفان یا تسلیم حقیقت نہیں۔

جعل کے الزام سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ کسی طور یہ مانا جائے کہ خود حقیقت موضوع اور محمول کی صورت کی پابند ہے۔ خواہ کوئی اس کو بالارادہ مانے یا نہ مانے بہر طور پھر وہ مفکر اور نظری تحریک جو موضوع و محمول کی منطق پر عمل پیرا ہے دراصل اس بات کو لازماً فرض کر لیتی ہے کہ کل حقیقت اس صورت کی پابند ہے۔ چنانچہ وحدت الوجودی فلاسفہ خواہ وہ مادہ پرست ہوں یا روح پرست اس نظریہ کے قبل از پابند ہوتے ہیں کہ کل حقیقت ایک موضوع کلی (مادہ یا روح) ہے اور تمام عالم اس کا محمول ہے۔ ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ تمام موجودات کائنات میں وہ تمام عالم اس کا محمول ہے۔ ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ تمام موجودات کائنات میں وہ ذات یعنی مادہ یا روح موضوع کل حقیقت ہے اور یہ سب موجودات اس کے لاحقے یا صفات ہیں۔ اس طرح سے ہم ایسے تصور حقیقت تک پہنچتے ہیں جو کثرت کو ظاہری اور صفاتی خیال کرتا ہے۔ وحدت کو باطنی اور ذاتی خیال کرتا ہے۔

ایسے مفکرین کا نقطۂ نظر قطعاً یہ ہوتا ہے کہ جیسے ہم جھاڑ پہاڑ عضویہ کو دیکھتے ہیں پوری حقیقت بھی کچھ اسی طرح کی ہے۔ ایک درخت میں درخت ہونا امر ذاتی اور باطنی تصور کیا جاتا ہے۔ جڑ، تنا، پتے، پھول اور پھل اس کے مختلف محمولات متصور ہوتے ہیں یہی حال پہاڑ کا ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے وہ اس کی صفات خیال کئے جاتے ہیں جن میں پہاڑ بحیثیت ذات شے یا موضوع کے جاری وساری ہے۔ یہی حال عضویہ کا بھی ہے کہ عضویت اس کا موضوع وجود ہے اور اس کی تمام خصوصیات اس کی صفات یا محمولات ہیں۔ موضوع ومحمول کی منطق پوری حقیقت کے بارے میں بھی اسی قسم کے تصورات تک لے جاتی ہے چنانچہ تمام مشاہدت، صفات یا محمولات حقیقت کے تجربات بن جاتے ہیں جس کے اندر موضوع کلی جاری وساری ہے۔

جو لوگ اس بات کو ماننے کے لئے قطعاً تیار نہیں ہیں کہ موضوع حقیقت بے جان خیال کیا جائے تو وہ اس سلسلے میں حیاتیاتی یا روحانی ماہیت کو موضوع کل اور باقی تمام موجودات عالم کو اس کی صفات قرار دیتے ہیں۔ ان کے تصور کی قریب ترین مثال عضویہ سے دی جاسکتی ہے۔ انسان بھی ایک عضویہ ہے موضوع ومحمول کی منطق میں دیکھا جائے تو اس کے دو پہلو ہیں ایک ذات انسان یا موضوع اور دوسرا اس کے محمولات۔ اس کا باطن جو اس کے پورے وجود میں ہے وہ موضوع ہے اور اس کے تمام بدنی پہلو اس کے محمولات ہیں۔ اس طرح انسان کو روح اور بدن میں تقسیم کر سکتے ہیں جس میں روح محل اور اجزائے بدن محمولات قرار پاتے ہیں۔ وحدت الوجودی جو اسی منطق پر چلتے ہیں پوری حقیقت کو اسی طرح خیال کرتے ہیں کہ پوری حقیقت ایک ''عضویت'' ہے کائنات اس کا جسد ہے بمنزلہ محمول ہے، اور روح کا بمنزلہ موضوع یا محل ہے۔ اس طرح کل وجود ایک ''شخصیت'' ہے۔ ظاہر میں محمولات اور صفات باطن میں موضوع اور ذات۔

اس پورے فلسفہ کی اصل الاصول یہ ہے کہ تمام حرکت شعور وادراک میں مرکز ایک ہی موضوع ہوتا ہے۔ تمام قضایا اور تصدیقات میں موضوع واحد ہوتا ہے اور تمام محمولات اس کے گرد منظم ہوتے اور تدوین پاتے چلے جاتے ہیں اور نتیجتاً علم قلبی یا نظام تصورات حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ سب صفات وجود یا محمولات حقیقت کی ہوتی ہیں اور ان معلومات میں جو ''علم'' جاری وساری ہوتا ہے جو اس کا کل نظام حکم تصدیقات یا تصورات کی جان ہے وہ خود ذات حقیقت یا موضوع کل سے آگہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ وہ نقطہ نظر ہے جو مختلف پیرائیوں میں بیان کیا گیا ہے: مثلاً یہی کہ '' ذات کا علم صفات سے ہوتا ہے'' اس جملہ میں وہی ''موضوع ومحمول'' کی منطق پوشیدہ ہے دیگر یہی کہ ''تصورات کا ایک اور صرف ایک کلی نظام ہوتا ہے۔'': اس جملہ میں خواہ اس کا اثر کتنا ہی گہرا ہو وہی منطق پوشیدہ ہے جو وحدت الوجودی ہے اور جس میں حقیقت ایک شخص قرار پاتی ہے کہ عالم اس کا بدن ہے۔ باہر سے کائنات اندر سے روح۔ مشاہدے میں محمول اور حقیقت میں موضوع۔

(۴)

اس منطق کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ اس میں جب بھی کوئی نظام مکرر مدون کیا جائے گا اور اس کے سہارے مشاہدات اور تجربات کو مربوط و متشکل کیا جائے گا تو وہ ہمیشہ وحدانی نظام پر ہی منتج ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ دو ہزار سال میں جہاں جہاں یہ منطق گئی ہے جملہ غالب عقلی اور علمی تحریکیں وحدت الوجودی ہی ہوا کی ہیں۔

ان سب تحریکوں میں اصالتاً کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ہے تو صرف اتنا کہ ایک تحریک پوری حقیقت کو سنگ و لعل و گوہر یعنی ''اشیائے جمادات'' کے نمونہ پر درک کرتی ہے۔ دوسری تحریک ''اشیائے نباتات'' کی تعمیم پر، تیسری تحریک ''افراد حیوانی'' کے انداز پر اور چوتھی تحریک ''ہستی نفس'' کی صورت پر پوری منطق وہی ہے یعنی موضوع و محمول کی منطق ہے۔ محمولات میں موضوع کی عینیت۔

ان ساری تحریکوں میں سب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ موضوع یا ذات شئے ہمیشہ دائرہ مشاہدہ سے باہر رہتی ہے۔ تمام ادراک و تجربہ صرف محمولات تک محدود ہوتا ہے۔ اس لئے موضوع یا محل ایک وضعی یا عقلی خیال سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کا کام محل فراہم کرنا ہوتا ہے۔ یہ جملہ ادراکات یعنی صفات ولاحقات کے سہارے یا مقام بطور تحقق ہوتا ہے۔

موضوع و محمول کی اس منطق میں محمول کی یہ تعریف اجاگر ہوکر سامنے آتی ہے کہ محمول وہ مواد یا معطیہ تجربہ ہے جس کا قیام اپنے آپ نہ پایا جائے اور موضوع کی یہ تعریف بنتی ہے کہ یہ حقیقت یا وجود کا وہ پہلو ہے جس میں ہوکر محمولات پائے جاتے ہیں۔ ان تعریفات سے تجربہ کی دلالت کا اصول وجود میں آتا ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ مدرکات کا مدلول ان کا محل وجود ہے جس میں ہوکر وہ پائے جاتے ہیں۔ اس اصول پر ہر فلسفہ محل کی ماہیت کے بارے میں قیاسات دوڑاتا ہے کوئی اس کو ماہیت میں مثل سنگ خیال کرتا ہے۔ کوئی اس کو مثل نباتی شےء اور کوئی مثال عضویہ خیال کرتا ہے۔

اس اصول میں مزید عمق اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ محل اور محمولات کے تعلق کو لازمی اور وجوبی سمجھا جائے۔ محل کے بارے میں یہ خیال کیا جائے کہ محل کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں لازماً محمولات پائے جائیں چنانچہ کسی محل کا وجود بلا محمولات نہیں ہوسکتا۔ اور محمول کی یہ تعریف تو پہلے سے ہے ہی کہ اس کا وجود لازماً محل میں ہوکر ہی پایا جاتا ہے۔

موضوع و محمول کی منطق میں اس نئی بات کا پیدا کرنا یا اگر پرانی بات ہے تو تاکید کرنا اشراقیت اور تصوریت کا کارنامہ ہے۔ یہ فلسفے ''حیویت'' والی اشیاء کے نمونہ پر کل حقیقت کی تعمیم کرتے ہیں۔ اس کے محل کو نفس وجود کہتے ہیں اور اس کے محمولات کی کلیت کو جسد وجود اور اسبات کو اصول قرار دیتے ہیں کہ ذات کا وجود بغیر

صفات نہیں یعنی یہ کہ محل ہونے کے معنی یہی ہیں کہ اس میں محمولات پائے جائیں گویا محل اور محمولات میں وجوبی تعلق ہے۔ ہر محل کے ساتھ محمولات کا وجود لازمی ہے۔ اس کو وہ انا اور غیر انا کی ثنویت سے تعبیر کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ انا کا وجود بلا غیر انا نہیں۔ اور غیر انا کا وجود تو انا کا محتاج ہوتا ہی ہے۔ اس طرح وہ اس نقطۂ نظر کو جنم دیتے ہیں کہ خود محل یا ذات بھی محتاج ہے۔ اس میں یہ لزوم اور وجوب ہے کہ بلا محمولات یا صفات اس کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ کلیہ دراصل متذکرہ بالا اصول کی مزید تدوین یا روحانی فلسفہ میں اطلاق ہے کہ ہر محمول محل پر دال ہے اور ہر محل محمول میں مدلول ہے اس نئی تدوین سے بہر طور یہ بات اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے کہ محل کا وجود وجوباً محمولات پر وجود سے وابستہ ہے اور محمولات کا وجود محل کے وجود سے۔

(۴)

لیکن جیسا کہ میں نے اوپر واضح کیا سارا تجربہ اس منطق یا نظام تدوین کی رو سے محمولات بطور متحضر ہوتا ہے جبکہ خود محل محض وضعی یا خیالی یا عقل سے مستنبط ثابت ہوتا ہے اور دائرہ ادراک سے باہر رہتا ہے۔ اس پہلو سے یہ منطق ایک اور ارتقائے خیال کا موجب ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ محل یا ذات شئے دراصل محمولات کی ترتیب و تنظیم ہے اس کے سوا کچھ نہیں۔ پوری ذات کی تحلیل محمولات میں ہو جاتی ہے۔ اور یہ ذات محمولات میں ہو کر ہی پائی جاتی ہے۔ ان کی ترتیب و تنسیخ ہے۔ اس کے ماسویٰ کچھ نہیں۔ یہ وہ ارتقائے خیال ہے جس کو مغرب کی تاریخ فکر میں اولاً برکلے کی ابطال مادیت اور ثانیاً ہیوم کی ابطال ''جوہر روح'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ان ابطالات کا دقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو ان کی تہ میں وہی خیال ملتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ محل اور محمولات ایسے ہیں کہ محل بلا محمولات نہیں پایا جا سکتا۔ اسی سبب سے تمام ادراکات سے ماوریٰ کسی ''مادی محل'' کے وجود سے برکلے منکر ہوا۔ مگر وہ دینیاتی تھا اسی لئے رک گیا۔ ہیوم نے ہر محل کے ماوریٰ وجود سے انکار کر دیا۔ جس کے اندر ہو کر محمولات پائے جائیں۔ یہ انکار دراصل اس بات کا ہی اقرار ہے کہ محل محمولات میں ہو کر پایا جاتا ہے۔ اور اگر شئے کی کوئی ہستی ہے تو وہ یہی کہ اس کی ہستی تمام کی تمام اس کے محمولات اعراض وصفات میں ہو کر ہی پائی جاتی ہے۔ اس بات کو اس طرح بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ موضوع شئے سے مراد کوئی ایسا محل نہیں ہے جس میں ہو کر محمولات پائے جائیں اور وہ خود ان میں ہو کر نہ پایا جائے۔ وہ پورا کا پورا محمولات میں ہو کر ہی پایا جاتا ہے اس وجہ سے حقیقت شئے اعراض یا صفات کا نظم ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ شئے کی پوری ذات اس کا وہ پہلو جسے کسی خبر یا قضیہ کا موضوع قرار دیا جا سکتا ہے اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ محمول ہو کر ہی موجود ہے اور محمول اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ محل میں ہو کر ہی موجود ہے۔ اس طرح موضوع یا محل ومحمول کی عینیت کی بناء پڑتی ہے۔ اور موضوع ومحمول کے اس رشتہ کا اقرار ہوتا ہے جو کل اور جز میں پایا جاتا ہے۔ ہیوم، ماخ، رسل، ذراتیت وغیرہ کے ارتقاء ومکاتیب میں یہی اصول کارفرما ہے۔

چنانچہ اس منطق کے مطابق علم الوجود کے اصلی مقولات کل اور جز ہو جاتے ہیں۔ موضوع ومحمول دراصل ایک ہی ہیں۔ جو فرق ہے صرف یہی کہ موضوع سے مراد تمام محمولات کی کلیت ہے جبکہ محمول سے مراد اس کلیت کے انفرادی اجزاء۔ چنانچہ جب کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ہے تو اس کا مفہوم صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی معطیہ کا اقرار کسی مجموعہ المعطیات میں کیا جائے۔ اس کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ مثلاً ہماری ساحت مشاہدہ میں ایک کرسی موجود ہے۔ از روئے منطق یونان اس کرسی کی ذات موضوع تجربہ ہے۔ جو کچھ مشاہدہ میں آتا ہے وہ محمولات ہیں مثلاً رنگ شکل حجم وغیرہ وغیرہ۔ موجودہ ذراتی فلسفوں کے مطابق کرسی ان ہی صفات کا مجموعہ یا بہتر الفاظ میں ایک نظم ہے۔ یہی نظم یا مجموعتہ الصفات ہمارے تجربہ کا موضوع ہے۔ منفرد تجربات یا جزاً رنگ شکل حجم اور دیگر خصائص کے تجربات سے اس مجموعی کلیت کے اجزائے تشکیلی حاصل ہوتے ہیں۔

(۵)

اس ارتقائے خیال میں کلیدی انقلاب یہ ہے کہ وجود موضوع دائرہ ادراک سے باہر کی چیز نہیں رہتا۔ یہ ایک ایسا مدلول نہیں ہے جس کی محمولات اس طور پر دلالت کریں کہ وہ اس میں ہو کر پائے جاتے ہیں مگر وہ خود ان سے باہر ہو کہ ان کو اپنے محل میں تھامے ہوئے ہو۔ اس فکری انقلاب سے کل کی کل شئے ادراک پذیر خیال کی جاتی ہے۔ شئے کی ذات وہ کلیت ہے جس پر شئے مشتمل ہے۔ جس کے عناصر ترکیبی محمولات ہیں۔ چنانچہ کرسی کی حقیقت مجموعتہ الصفات ہونا ہے اور یہ حقیقت پوری کی پوری ادراک پذیر ہے۔

یہاں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ پورا مغربی فلسفہ دو نہایتوں کے درمیان ارتقاء پذیر ہوا ہے۔ اولاً یہ اس خیال سے چلا کہ موضوع کسی شئے کی وہ حقیقت ہے جس پر اس شئے کی صفات کا قیام ہوتا ہے۔ اور وہ حقیقت تجربات سے باہر رہتی ہے۔ صفات اپنے وجود سے اس پر دال ہیں۔ پھر خود اپنی باطنی تنقید سے مغربی فکر کم وبیش اکیس صدیوں میں آہستہ آہستہ اس خیال کی طرف آئی کہ ذات شئے یا موضوع دراصل مجموعتہ الصفات کا نام ہے اور ہر صفت شئے یا محمول اس مجموعہ کے جز کی حیثیت سے وجود رکھتا ہے اور یہ صفاتی مجموعہ جسے ہم شئے کا نام دیتے ہیں پورا کا پورا تجربہ کے دائرہ میں ہے۔ ارتقائے فکر کی اس دوسری نہایت میں فی الحقیقت یہ خیال بطور اصول راسخ ہے کہ محل کا وجود صفات میں ہی ہے۔ اس وجہ سے کسی شئے کی وہ حقیقت جو اس کی صفات کو تھامے ہوئے ہے پوری کی پوری صفات میں ان کی مجموعیت میں موجود ہے۔ جس طرح کہ صفات اس مجموعیت میں ہو کر پائی جاتی ہیں یہ موضوع یا ذات شئے بھی صفات کے اندر ہی ہو کر پائی جاتی ہے۔ تمام صفات اور ذات شئے میں عینیت کامل ہے۔ ہر جزی صفت اور ذات شئے میں جز اور کل کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ ہمہ ارتسامیت ہمہ بے طرفیت منطقی ایجابیت کے موجودہ دور کے فلسفوں میں اسی ارتقائی عمل اور کلیدی اصول کی غماز ہے۔

(۶)

یہ ارتقائے فکر حقیقتاً وحدت الوجودی فلسفوں سے ساخت و منطق کے اعتبار سے مختلف نہیں ہے۔ وحدت الوجودیت میں موضوع حقیقت کا وجود ہی بواسطۂ صفات حقیقت پایا جاتا ہے۔ تمام کائنات کی اشیاء مرتبہ میں صفاتی ہیں کسی شئے کا قیام اس کائنات سے باہر نہیں ہے اور یہ پوری کائنات ہی دراصل وہ محل ہے جس میں اشیاء مقیم ہیں۔ اور خود یہ کائنات تو اس کا وجود انہیں اشیاء میں ہوکر پایا جاتا ہے۔ یہ ہے وحدت الوجودی فلسفہ۔ کائنات ایک وجود واحد ہے۔ تمام اشیائے موجود اس کے عناصر ترکیبی ہیں کائنات انہیں میں ہوکر وجود پذیر ہے اور یہ اشیاء کائنات میں ہوکر موجود ہیں۔ اس لئے کائنات اور اشیائے کائنات میں موضوع و محمول کل اور جز کا ایسا تعلق ہے کہ ایک کے بغیر دوسرا نہیں۔

روحانی وحدیت اس پوری کائنات کو ایک عضوی وحدت یا کلیت قرار دیتی ہے جس کے اندر ذات کائنات کا وجود اشیائے کائنات میں ہے اور اشیاء اس ذات واحد میں مقیم ہوکر موجود ہیں۔ محل کا قیام بغیر محمول نہیں اور محمول کا قیام بغیر محل نہیں۔ یہ وہ دوضربی اصول ہے جو وحدتیت کے جملہ فلسفوں نیز موجودہ دور کی ارتسامیت میں منطق یونان کی ایک ذیلی شق کی حیثیت سے موجود ہے۔

اب تک مغرب کے جملہ فلسفوں کا ماویٰ و ملجا ان کی آغاز و نہائت ابتدا اور انتہا یہی منطق رہی ہے۔ اس منطق کے مختلف گوشے ان مختلف فلسفوں میں اجاگر ہوئے ہیں۔ وحدت الوجودی فلسفے مغرب کے موجودہ فلسفوں کے لئے عبوری منزل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مآل کار فکر اس منطق کے سبب اسی بات کے بار بار اصرار و ظہور پر آ کر رکتی ہے کہ ذات صفات میں اور صفات ذات میں ہیں۔ اس اصول کو ہر فلسفہ کے نسیج میں پڑھ لیجئے۔ روحانی وحدتیت میں مادیت میں ارتسامیت میں۔

(۷)

مزید براں ان میں سے ہر فلسفہ ارتقائے خیال کی اس دوسری نہائت ہی کو ظاہر کرتا ہے کہ موضوع وجود تمام محمولات وجود کی کلیت ہے۔ اب جو فلسفہ اسبات کا مدعی ہو کہ تمام عالم وجود واحد ہے تو وہ اس بات کا قائل ہے کہ ذات یا موضوع تمام محمولات عالم کی کل تنظیم ہے۔ ان کا مجموعہ ہے اس لئے خود موضوع یا ذات عالم دائیرہ ادراک وجدان میں ہے۔ ان سب کے اندر ایسے محل کا انکار ہے جو محمولات کو تھامے ہوئے ہو اور خود محمولات سے باہر ہو۔ اس وجہ سے یہ فلسفے سریانی یا تشبیہی ہیں۔ تمام وجود محمولات میں تمام ہوجاتا ہے۔ حقیقت کی ذات اور اس کے محمولات یا صفات میں عینیت ہے۔ موجودات اجزائے حقیقت ہیں۔ چنانچہ کرسی کی تشریح کے بارے میں یہ خیال کہ کرسی کی ذات اس کے مجموعہ صفات پر مشتمل ہے اسی سریانیت تشبیہیت یا اصول کی غماض ہے جس میں ذات کرسی اور صفات کرسی میں عینیت ثابت ہوتی ہے۔ روحانی وحدتیت میں جس کے دعویٰ کی شق یہ ہے کہ عالم

واحد ہے ماہیت میں عضویت ہے اس میں بھی یہی سریانیت ثابت ہے کہ ذات عالم اور محمولات عالم کی عینیت کامل ہی کل وجود کی حقیقت ہے۔

اوپر کا بیان اس بات کی وضاحت ہے کہ موضوع و محمول کی منطق کیا گل کھلاتی ہے۔ اور مغربی فلسفوں کے ارتقاء کیونکر اسی منطق کے مختلف لمحوں کی بازگشت ہیں اور کس طرح وحدت الوجودی فلسفے اسی منطق کا ثمر ہیں۔

(۸)

اس پوری منطق کی تہ میں بحیثیت اس کے وجہ جواز یہ تصور مفروضہ کارفرما ہے کہ وجود یا ہونا ایک ''طرح خاص'' رکھتا ہے اور وہ ''طرح خاص'' موضوع و محمول کی صورت ہے۔ اس منطق کی جملہ انواع و اضاف علوم و قوف مشاہدات واردات و تجربات پر تعیم، اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ وجود کا مصداق جہاں کہیں بھی ہے جو کچھ بھی ہے اور جس درجہ صف یا مرتبہ میں ہے بہر حال اس صورت کا ہے۔ چنانچہ ہر مواد آگہی کو اس طور نظام تصور میں مرتب کرنا چاہئے کہ وجود کا علمی قائم مقام ذہن میں اسطور حاصل ہو کہ موضوع و محمول کا نظام بن جائے۔

جیسا کہ پچھلے مقالہ میں مَیں نے اس امر کو واضح کیا تھا کہ یونان کا وجدان ہی ایسا ہے کہ وہ وجود کو بالتحدید ہی درک میں لاتا ہے تو ایسی منطق صرف اسی کے لئے مناسب ہے جو وجود کو اس کی ایک صورت تک محدود کردے۔ موضوع و محمول کی یہ منطق ایسی ہی ہے۔ چنانچہ اس میں کبھی بھی یہ صلاحیت پیدا نہیں ہوسکتی کہ وہ اساسی اسلامی وجدان سے ہم آہنگ ہوسکے۔

اساسی اسلامی وجدان اور عقیدۂ توحید کا رجحان ماورائیت کی طرف ہے جبکہ اس منطق کا ہر لمحہ سریانیت اور تشبیہیت کی طرف ہے۔ چنانچہ جب وحدت الوجودی طرز تفکر سے مسلم ذہن بغاوت کرتا ہے اور اس کوشش میں ہوتا ہے کہ وہ اس ماورائیت کا اثبات کرے تو چونکہ یہی منطق اس کا آلہ وجدان و ادراک اور وسیلہ تعقل و تصور ہوتی ہے اس بناء پر وہ اپنی سعی میں ناکام ہو جاتا ہے۔ اور ان ہی نتائج سے ہمکنار ہوتا ہے جو اس منطق کی فتنہ سامانیوں میں پوشیدہ ہیں۔ میرا اشارہ صاف صاف غزالی کی سعی کی طرف ہے۔ اس سعی کا ماحصل یہ ہے کہ منطق یونان — موضوع و محمول کی منطق — میں ایک بار پھر اساسی اسلامی وجدان کی تجدید کی جائے اور ایسا نظام تصورات مرتب کیا جائے جو شروع سے آخر تک اپنی ابتدا اور جامعیت میں خالصتاً پیکر اسلامی ہو۔ مگر یہ سعی بھی بہت خطرناک انداز میں ناکام ہوتی ہے اور غزالی کو عقل کی بجائے عشق کے اصول میں پناہ ڈھونڈھنی پڑتی ہے اور مسلک تصوف اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس سعی اور اس کے مافیہ کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

غزالی اساسی اسلامی وجدان سے اسی طرح مالا مال ہیں جس طرح کوئی اور مسلمان وہ ذات باری کو تمام امور جزئیہ سے ماوراء خیال کرتے ہیں، مگر ان کی فکر کی حرکیت جس منطق کے ہاتھ میں ہے وہ وہی موضوع و محمول

کی منطق ہے۔ ارباب وحدت الوجودیت کی طرح وہ خدا کو ذات اور کائنات کو جسد یا اس کے محمولات کا سلسلہ قرار نہیں دیتے۔ اس بارے میں ان کی پوری کوشش یہی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا حق ادا کیا جائے اور سر مو عقیدہ اسلام سے انحراف نہ ہونے پائے۔ مگر ان کی اس آرزو اور حرکیت ذہن میں بڑا تفاوت ہے۔ جس اسلوب پر ان کا ذہن عمل پیرا ہے وہ تو کائنات کو خدا کا لاحقہ یا اس کی صفات ہی بنا دینا چاہتا ہے۔ غزالی اس موقع پر ایک قدرت سے کام لیتے ہیں۔ اور موضوع ومحمول کے دائرہ میں کچھ اور تفصیلی دائرے بنا لیتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ذات حق موضوع کلی ہے جس کا وجود محمولات کلی میں ہو کر ہی پایا جاتا ہے۔ یہ محمولات ذات حق کے ازلی وابدی صفات ہیں۔ ان صفات سے باہر ان صفات کے تابع فعلیت ہے۔ گویا ہر صفت ایسی ہے کہ وہ بجائے خود موضوع ہے اور فعلیت جو اس کے تابع ہے، وہ محمول ہے۔

ہر فعلیت ایک امر حادث ہے۔ گزران ہے آن واحد میں ہے اور نہیں ہے۔ انہیں سے یہ پوری کائنات عبارت ہے۔ اس پورے تصور کو اپنی کسی عام تجربہ کی مثال پر ڈالا جائے تو وہ یہ ہے کہ ایک عضویہ ہے۔ جاندار وجود ہے۔ دور کیوں جائیں؟ اپنی ہی مثال لیں۔ مثلاً ایک انسان ہے۔ اب اس انسان میں ایک تو اس کی ذات ہے اور دوسری اس کی صفات جن سے اس کی شخصیت مرکب ہے۔ مگر اس کی شخصیت کے علاوہ ایک اور دائرہ ہے اور وہ عمل کا دائرہ ہے۔ ایک شخص کی زندگی اس کی ذات اور صفات پر ہی مشتمل نہیں ہوتی بلکہ افعال واعمال حرکات وسکنات پر مشتمل ہوتی ہے۔ غزالی نے اس پہلو کو اجاگر کر کے کائنات پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ پوری کائنات خدا کی فعلیت کا سلسلہ ہے۔ یہ نظریہ تجدد امثال کی صورت میں یوں بیان ہوتا ہے کہ کائنات آنی اور جانی محد لمحات سے عبارت ہے اور یہ لمحات خدا کی فعلیت ہیں۔

غزالی اور جملہ اہل اشعریت نے یہ سمجھا کہ اسطور انہوں نے کائنات کی بلکہ کل حقیقت کی تشریح کر دی۔ لیکن غور کیا جائے کہ یہ تشریح کیا ہوئی؟ پوری کائنات ذات حق کی سوانح حیات بن جاتی ہے۔ لاریب اس تصور میں ذات کا حرکی تصور بہت نمایاں ہے اور غزالی سے پیشتر کے تمام فلسفیوں میں اس حرکیت کو تصوریت پر واقعتاً قربان کیا گیا ہے۔ لیکن اس وقت حرکی اصول یا جمود زیر بحث نہیں ہے۔ اصل بات جو اہم ہے اور جس کو آشکارا کرنا یہاں مقصود ہے وہ ذات حق اور کائنات کا وجودی نقشہ ہے۔ غزالی میں اس مرتبہ کا براہ راست اقرار نہیں ہے۔ ان کے ہاں یہ مرتبہ کائنات سے بالا صفات ذات کو ملا ہے۔ خود کائنات سوانح ذات سے عبارت ہے۔ لیکن کوئی سوانح حیات اس ذات سے ممیّز وعلیحدہ نہیں ہوتی جس کی وہ سوانح اور سرگذشت ہے۔ ذات وصفات کا تصوری خاکہ غزالیت میں ''ذات، صفات اور فعل'' کے خاکہ میں آ کر مقرون ہو گیا ہے۔ اور سچ مچ یہی خاکہ ہے جو عام ادراک میں استعمال ہوتا ہے۔ غزالی کا وحدت الوجودی تحریک میں یہ مقام ہے کہ انہوں نے صفات سے آگے فعل کے مقولہ کا اضافہ کیا۔ مگر بات وہیں کی وہیں رہی۔ اس معنی میں کہ کائنات ذات حق کا مجموعۃ الصفات یا جسد نہ سہی

اس کے افعال واعمال کا تو مجموعہ بن جاتی ہے۔اس کی سرگذشت کہانی اور زندگی کی تاریخ تو ہو جاتی ہے۔کائنات کا وجود اس طرح ہے کہ یہ بھی ''مجموعتہ الحمولات'' ہے جیسا کہ دیگر وحدیتوں کا خیال ہے مگر غزالی میں ان کا موضوع ''ذات'' نہیں ''صفات ذات'' ہیں۔اور یہ صفات ذات خود ذات کے محمولات ہیں۔ ہر فعل کی یہی تعریف ہوتی ہے کہ فعل محمول اور صفت ذات اس کا موضوع ہوتی ہے۔ جبکہ صفت اپنی باری میں ذات کا محمول اور ذات اس کی موضوع ہوتی ہے۔ بہر حال تصوری خاکہ چاہے صرف ''ذات اور صفات'' پر مبنی ہو یا اس میں تفصیل پیدا کی جائے اور ''ذات صفات اور افعال'' کی صورت میں اسے مرتب کیا جائے اصلی بات میں فرق نہیں آتا۔غزالی بھی اس طرح وحدتی ہیں اور ان کے فلسفہ کے منطقی نتائج کے مطابق کائنات خدا کے وجود کے اجزا پر مشتمل ہے۔ کیونکہ ہر فعل جز زندگی ہوتا ہے۔کل زندگی کی مقرونیت میں کل ذات کی واقعیت میں افعال واعمال اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں۔غزالی اپنی فلسفیانہ تشکیل میں اسی تصور کا اقرار واعتراف کرتے ہیں اور اس طرح اساسی اسلامی وجدان جو ماورائیت ذات حق کو کلیدی امر قرار دیتا ہے، اس کا حق ادا نہیں کرتے۔

یہ بات صرف اس وجہ سے ہوئی کہ ان کی ساری فلسفیانہ تشکیل میں موضوع ومحمول کی منطق ہی کارفرما ہے جو سریانی اور تشبیہی ہے اور اس طرح غزالی فلسفیانہ معنوں میں وحدت الوجودیوں کی صف میں آکر کھڑے ہو جاتے ہیں جن کے ہاں خدا، روح اور کائنات جسم ہے اور کل حقیقت اس طرح ''ایک شخص'' ہے۔محل کا وجود محمولات میں ہو کر ہے اور محمولات محل میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ذات بلا صفات نہیں اور صفات بلا ذات نہیں۔

(۹)

المختصر یہ ساری فلسفیانہ تگ ودو جو بار بار اس کشمکش سے پیدا ہوتی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا اثبات کیا جائے مگر عملاً ناکام ہوتی ہے تو اس کے پس منظر میں موضوع ومحمول کی منطق ہے اور یہ منطق ایسی ہے کہ اس میں اسلامی وجدان اثبات پذیر نہیں ہو سکتا۔

اس کا اصلی سبب یہ ہے کہ یہ وجود کو اس کی ایک شکل یعنی ''ذات وصفات'' ''جوہر وعرض'' یا ''موضوع و محمول'' کا ہی عین قرار دیتی ہے اور اس منطق کے مطابق ادراک وتعقل میں ذہن کا وظیفہ صرف یہی ہے کہ وہ اسی صورت کا مسلسل اثبات کرے۔اس کی وجہ سے کائنات ہمیشہ ذات حقیقت کا وجودی یا تجربی لاحقہ یا محمول یا عرض ہی ثابت ہوتی ہے اور ذات حق کے لئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ اس کا وجود ان ہی اعراض ومحمولات میں ہی مثبت مدون ہو۔

(۱۰)

اس منطق کا اگر انتقاد کیا جائے تو صرف اس بنیاد پر کہ یہ ''وجود بالتحدید'' کے اصل موضوعہ پر قائم ہے اس کو کل حقیقت کی منطق کا درجہ کبھی دیا نہیں جا سکتا۔ ہر وہ علم الوجود جو اس منطق پر استوار ہوتا ہے اس کو بھی اس بنیاد

پر کل وجود کے فلسفہ کا درجہ نہیں مل سکتا۔ یہ ایک صوری تنقید ہے اور اس کا ماحصل یہ ہے کہ وحدت الوجودی مکاتیب فکر خواہ ان کی تدوین ''ذات وصفات'' پر کی جائے یا ''ذات صفات و اعمال'' پر کی جائے جیسے غزالی، شوپن ہاور، برگساں وغیرہ کے فلسفے فی الحقیقت وجود بالتحدید کے فلسفے ہیں۔

موضوع ومحمول کی صورت کے علاوہ وجود کی اور بھی صورتیں ہوسکتی ہیں بلکہ ہوتی ہیں۔ مشاہدات و ادراکات کے جائزہ سے تو یہ بات بلا تکلف پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ موضوع محمول کی منطق کا مآخذ شعور اور ادراک کا انداز حرکیت نہیں ہوسکتا۔ بہت سے عام اور روزمرہ کے تجربات یعنی معطیات شعور وآگہی ایسے ہیں کہ جو اس منطق کی حدوں کو قبول ہی نہیں کرتے مگر ہمارے واردات علم وفہم کا جز ہیں۔

موضوع محمول کی منطق میں سارے معطیات کی حقیقت یک قطبی ہوتی ہے تمام مواد علم وآگہی موضوع کے گرد مرتب ہونے لگتا ہے جبکہ ہمارا ادراک فی الحقیقت کثیر القطبی ہوتا ہے۔ تجربہ کی پوری ساخت کی ترتیب و تنظیم اکثر اخبار وتجربات میں تعداد مراکز کا ثبوت دیتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ علم میں حرکت شعور موضوع و محمول کی صورت پر کاربند نہیں ہوتی بلکہ اس سے آزاد ہوتی ہے۔ اب یہی تجربہ لیجئے کہ الف ب سے بڑا ہے۔ اس میں ہرگز تجربہ کی صورت ''ذات وصفات'' کے سے علم کی نہیں ہے۔ ادراک موضوع ومحمول کے انداز پر یہاں متحرک بہ تصدیق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر الف کو موضوع اور ''ب سے بڑا ہونا'' محمول قرار دے لیا جائے تو اس تمام ادراک اور آگہی کی صورت مسخ ہوجاتی ہے۔ الف ذات اور مابقی تجربہ یعنی ''ب سے بڑا ہونا'' محمول قرار پاتے ہیں یعنی خود ''ب'' کا وجود جو بذات خود فرد ہے الف کے اجزائے صفات سے ہوجاتا ہے۔ اس ساری منطق میں خرابی یہی ہے کہ یہ تجربات اور اخبار کو اپنی یک قطبیت میں اس طرح توڑ موڑ کر پیش کرتی ہے کہ بات کچھ کی کچھ ہوجاتی ہے۔ ارسطا طالیس سے لے کر زمانۂ حال تک مفکرین نے کبھی اس بات کی طرف دھیان ہی نہیں دیا کہ ہمارا ادراک اور علم اس صورت — یعنی موضوع ومحمول کی وضع حرکت واثبات — کی نہ تو پابندی پر مجبور ہے اور نہ اپنے معمولات میں واقعتاً اس کے لحاظ سے عمل پیرا ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس منطق کو قبول کرنے کا جواز ماہیت علم سے نکلتا ہی نہیں ہے۔

تجربہ کا کثیر القطبی ہونا ایک ایسا امر عام ہے کہ یک قطبیت محض اس کی ایک ذیلی شاخ کی حیثیت سے نمود پاسکتی ہے۔ اس سے زیادہ اس کو مقام نہیں مل سکتا۔ ہمارے تجربات بہت سی قسموں کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے صرف چند تجربات ''جوہر وعرض''، ''ذات وصفات'' یا ''موضوع ومحمول'' کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ سارے تجربات کو ان تجربوں میں توڑ موڑ کر پیش کرنا تلبیس حق اور خود فریبی کے سوا اور کیا پیدا کرسکتا ہے جس کا انجام وحدتیت کے سریانی اور تشبیہی نظریات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

جب خود تجربات کی تحلیل سے عصر حاضر کے ممتاز منطقین کو اس بات کا پتہ چلا کہ ایسے امور جیسے ''بڑا

ہونا'' ''درمیان ہونا'' ''تعامل میں ہونا'' وغیرہ وغیرہ ایسے اخبار ہیں کہ ان کے ایک حصہ کو ذات اور دوسرے کو صفت نہیں قرار دیا جاسکتا تو انہوں نے موضوع و محمول کی روائتی منطق کو چھوڑ کر ایسی منطق کا نظام وضع کرنے کی کوشش کی جسے میں کثیر القطبی کہتا ہوں۔ اس کے مطابق قضیہ یا خبر موضوع و محمول پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ حدوں کے درمیان اضافتوں یا نسبتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ حدوں سے مراد اشیاء افراد یا موجودات لے لیجئے۔ چنانچہ ماہیت علم جو سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ علم حدوں کے درمیان نسبتیں اور اضافتیں دریافت کرنے کا عمل ہے۔ اور ہر وقوفی تصدیق مشتمل اسی بات پر ہوتی ہے کہ وہ ایک حد اور دوسری حد کے درمیان کسی رشتہ کے وجود کا اقرار یا انکار کرتی ہے اور تصدیق کا یہ عمل صرف دو حدوں تک ہی محدود نہیں ہوتا اس عمل میں ہوسکتا ہے کہ کئی حدیں شریک ہوں۔ تب تصدیق ان حدوں کے درمیان کسی رشتہ کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہوتی ہے۔ یہ نئی منطق موضوع و محمول کی منطق سے کہیں زیادہ عمومی، وسیع اور عمیق ہے۔ اس کے اندر موضوع و محمول کی روائتی شکل بہت ہی ادنیٰ درجہ کی ایک ذیلی صورت کی حیثیت رکھتی ہے۔ علم الوجود کی تدوین کے لئے ضرورت ایسی ہی منطق کی ہے جو خود کسی ایک مخصوص صورت کی پابند نہ ہو اور اسی لئے امکانات غیر محدود کی مالک ہو۔ ایسی منطق کا سہرا بولے، پیانو، وہائٹ، ہیڈ، رسل، ہلبرٹ وغیرہ کے سر ہے۔

جدید منطق کے اکتشاف سے مابعد الطبیعیات کو ابھی تک کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا ہے کیونکہ ابھی تک صوفیانہ مظہر یاتی ارتسامی اور وجودیاتی فکر پرانے ڈگر پر چل رہی ہے۔ مگر اب ہم اہل اسلام کا کام ہے کہ وہ اس منطق کو آلہ فکر بنا کر فکر اسلامی کی تشکیل نو کریں۔ اب تک طرز یورپ پر جتنے نظام پائے فکر مرتب ہوئے ہیں وہ روائتی منطق کے اس کے اپنے باطنی تعینات کی وجہ سے وحدتیت اور سریانیت تک ہی لے گئے ہیں۔ اب ایسی منطق ملی ہے جس میں ماورائیت کا حق ادا ہوسکے اور عقیدہ اسلامی کے گرد افکار کے نظام نو مرتب ہوسکیں۔

اگرچہ، کہ ہمعصر مغرب میں اب تک وجودیات کی تشکیل نو کی کوئی ایسی قابل ذکر کوشش نہیں ہوسکی جو روایتی منطق سے آزاد ہو۔ مگر دنیائے اسلام ایسی کوششوں سے خالی نہیں ہے۔ اور یہ کوششیں ہندوستان میں ہوئی ہیں۔ ہند میں مسلم فکر کا ارتقاء شیخ احمد سرہندی، مظہر جان جاناں، شاہ ولی اللہ، شاہ اسمٰعیل وغیرہ کے واسطوں سے ہو کر گزرا ہے اور ان میں سے ہر واسطہ عمل تطہیر ہے جو دریائے فکر کو موضوع و محمول کی گردشوں سے زیادہ سے زیادہ آزاد کر کے نئے رخ عطا کرتا ہے۔ مسلم ہند کا فلسفیانہ ارتقاء فکر کی بے انتہا امکانات لئے ہوئے نئی نشاۃ ہے جو سترہویں، اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اوائل میں جاری رہی۔ پھر اس میں ٹھہراؤ آ گیا۔ فضل حق خیر آبادی، معین الدین، اشرف علی تھانوی سے گزر کر ہمارے زمانہ میں آتے آتے تک فکر کی یہ نہر محض روایت ماضی بن کر رہ گئی۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ شاہ اسمٰعیل کے بعد مفکرین کی گدیوں پر وہ لوگ بیٹھے جو خلاق نہیں تھے۔ تقلید اور سند پر

اکتفا کرنا ان کا مسلک تھا۔ مگر اس سے بھی بڑا سبب مغربی افکار کی رو تھی۔ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آتے آتے علم و فلسفہ کی باگ ڈور ایسے افراد کے ہاتھ میں آ گئی جو افکار مغرب کے خوشہ چیں تھے۔ یہ خوشہ چینی کوئی بری بات نہ تھی مگر بات اس حد تک محدود نہیں رہی۔ مغربی فکر کی پوری روایات ہمارے ہاں سے ہو کر گزرنے لگیں اور اپنی روایات کے نئے زاویئے طاق نسیاں کا شکار ہو گئے اور اس طرح ہند کی فکر کا منفرد ارتقاء تقلید مغرب میں گم ہو گیا۔

مغربی فلسفہ اس ہندی مسلم روایت فکر سے اس وجہ سے پس افتادہ ہے کہ ہندی مسلم فکر موضوع و محمول کی قیود مقولات سے بہت عرصہ ہوا بڑی حد تک آزاد ہو چکی تھی جبکہ مغربی افکار خواہ وہ نطشے سے منسوب ہوں یا شوپن ہاور سے یا برگساں سے یا میک تا گرت سے، ان کی تنظیم ہی موضوع و محمول کی منطق میں ہوئی ہے۔ چنانچہ جن لوگوں نے ان سے خوشہ چینی کی، ان کے فلسفے سریانی اور تشبیہی ہو گئے، ٹھیک اس طرح سے جیسے ان کے مغربی قائدین کے تھے۔ چنانچہ جو کچھ ہندوستانی فکر نے گزشتہ تین صدیوں میں حاصل کیا تھا اس میں ترقی تو کیا ہوتی، بالکل ہاتھ سے نکل گیا۔ مفکرین کی جماعت میں اس روائیت کو بطور یاد ماضی زندہ رکھنے والے بھی ناپید ہو گئے۔ ایک بار پھر مسلم ذہن کو انحطاط پذیر ہو کر وحدتیت، ہمہ منم، ہمہ ارتسامیت، تصوریت وغیرہ کی بھول بھلیوں میں بھٹکنا پڑا۔ مگر اب ان بھول بھلیوں سے صحیح سلامت لوٹ آنے کی راہیں نکل رہی ہیں۔ برہان احمد نے شیخ احمد سرہندی کے فلسفہ کو نئے سرے سے پیش کیا ہے گو کہ انہوں نے اسے پیش کانت کے رنگ میں کیا ہے مگر بہر حال مفکرین کو اس کی طرف متوجہ ضرور کیا ہے۔ مظہر جان جاناں کے افکار کو پیش کرنے کی سعی بھی شروع ہو چکی ہے۔ چنانچہ خلیق انجم نے ان کے خطوط کو جمع اور ترجمہ کر کے شائع کیا ہے۔ ابو سعید غلام مصطفےٰ السندی نے شاہ ولی اللہ کی ''سطعات'' پر تشریحی حاشیئے لکھ کر شائع کرنے کا بندوبست کیا ہے۔ انہوں نے شاہ موصوف کی ''لمعات'' سے بھی پہلی مرتبہ دنیائے علم کو واقف کروایا ہے۔ اسی طرح مناظر حسن گیلانی نے شاہ اسمٰعیل کی ''عبقات'' ترجمہ کر کے چھپوائی ہے۔ علاوہ ازیں ایم ایم شریف کی ادارت میں جو ''تاریخ مسلم فکر'' مرتب ہوئی ہے اس میں بھی ہندی مسلم فکر کے ارتقاء پر توجہ دی گئی ہے۔ اب آثار و قرائن ایسے ہیں کہ ہماری فکر ان گمشدہ خزانوں سے پھر مستفید ہو گی اور اس روایت کے تعمیری عناصر اور مبہمات تازہ کو اپنے اندر ضرور سمو لے گی جن کی یادگار اب محض ایک اصطلاح رہ گئی ہے یعنی ''وحدت شہود''۔

(۱۱)

مسلم ہند کے فکر ارتقاء کا حاصل وحدت شہود کا نظریہ ہے۔ تمام دنیا کے فلسفوں سے منفرد وہ ہندی مسلم مفکرین جن کا تذکرہ اوپر گزرا، شہودئے کہلاتے ہیں جبکہ وحدت الوجودی مفکرین یہاں ''وجودیوں'' کی اصطلاح سے موسوم رہے ہیں۔

وجودیوں اور شہودیوں میں بنیادی ادراک کا فرق ہے۔ دونوں کے ہاں اگر تحلیل کی جائے تو ماہیت علم کے بارے میں فرق ملتا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ وجودیوں کے ہاں ادراک اور شعور کا کام ''لاحقات'' تلاش کرنا ہے۔ محرک جستجو شئے کے ''ملحقات و متعلقات'' کی یافت ہے۔ یہ وہی موضوع و محمول کے انداز کی فکر ہے، جبکہ شہودیوں کے ہاں، فکر شعور اور ادراک کی فعلیت، نسبتوں کی یافت میں نمایاں ہوتی ہے۔

تمام تجربات کا ایک ہی وجود سے ''الحاق'' وجودیوں کے نزدیک اصل حقیقت ہے جبکہ شہودیوں کے نزدیک یہ محض ادراکی امر ہے نہ کہ حقیقی یعنی وحدت شہود کا فلسفہ وحدت وجود کے تجربہ کو آئینہ حقیقت قرار دینے سے انکاری ہے۔ وحدت وجود کا ہر تجربہ فی الاصل انضمامی تجربہ ہوتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی اس تجربہ کی نفی کرتے ہیں۔

اس نفی میں صاف صاف جو کشف کارفرما ہے اس کی اصل ''نسبت'' کا وجدان و احساس ہے۔ ایمانی وجوہات سے شیخ احمد اس امر کا اقرار کرنے پر مجبور ہوئے کہ باری تعالیٰ بدیع اور فاطر ہے اور یہ امور حقائق ہیں نہ کہ مجاز یا واہمات۔ پس ان کے سبب سے جو کچھ موجود ہے وہ بھی حقیقی اور واقعی امر ہے نہ کہ توہم اور محض تجربہ۔ اس طرح اللہ تعالیٰ اور کائنات میں جو رشتہ ہے وہ حقیقت فاطرہ اور کائنات مفطورۂ بدیع اور بدعت کا رشتہ ہے نہ کہ ذات اور صفات یا موضوع اور محمول کا۔ یہ وہ برہان ایمانیہ ہے جو ان کے کشف و نظام تعقلات کی اساسی تکوین میں جاری ہوتی ہے اور اس کا حاصل وحدت شہود کا نظریہ ہے۔

یہاں پر جس امر خاص پر توجہ دینے کی ضرورت ہے وہ نظریہ وحدت شہود نہیں ہے بلکہ علم و آگہی کی نئی ماہیت ہے۔ جس کے اس نظریہ میں پورے نہ سہی مگر خاصے آثار ملتے ہیں۔ اور وہ ہے علم کا نسبتوں پر مشتمل ہونا۔ شیخ احمد وحدت وجود کا تجربہ ہونے سے منکر نہیں ہیں مگر اس کو سالک کی حالت سے منسوب کرتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کا ذہن اور شعور اس طور پر متحرک ہے کہ ہر شئے اور معطیۂ علم کو وہ وجود واحد سے واصل کرتا ہے۔ جبکہ حکمت ایمانیہ سے یہ ثابت ہے کہ اس قسم کا تجربہ اصل حقیقت سے متعارض ہے۔ اس لئے اس تجربہ کی حقیقت ''وحدت شہود'' ہے نہ کہ وحدت وجود۔ مطلب یہ ہے کہ یہ توحید محض تجربی امر ہے حقیقی امر نہیں۔

امر حقیقی کا تجربہ اس تجربہ سے ماوراء جا کر ہوتا ہے اور وہاں پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ ذات خالق ذوات مخلوق سے ممتاز ہے۔ ذات حق کو ماورائیت حاصل ہے اور یہی سچا علم ہے جس کی ماہیت نسبتوں کا اثبات یا انکشاف کرنا ہے۔

شیخ احمد سرہندی میں علم کی یہ ماہیت ابھی پورے طور پر اجاگر نہیں ہوئی۔ مظہر جان جاناں میں بھی یہ نئی رو پورے طور پر جلوہ گر نہیں ہے۔ مگر رفتہ رفتہ شاہ ولی اللہ سے ہوتی ہوئی جب یہ فکر جدید شاہ اسمٰعیل تک آتی ہے تو نسبت فکر کا اساسی ترین مقولہ بن چکی ہوتی ہے۔ شاہ اسمٰعیل نے بہت تفصیل کے ساتھ نئی نسبتوں سے بحث کی ہے

جو اشیاء کے مابین پائی جاتی ہیں۔ ان کی یہ بحثیں بلا رعائیت علم الوجود میں ایسا اضافہ ہیں کہ ان سے پہلے اس کی نظیر نہیں ملتی۔ ''واسطہ فی العروض'' ''واسطہ فی الثبوت'' ''علم بالکنہ'' ''علم بالوجہ'' اضمحلال ''محاکاۃ'' ''عنوان'' ''معنون'' ''تجلی'' ''مظاہر'' اور ''مبدل'' وغیرہ کی بحثیں ایسے دوررس نتائج کی حامل ہیں کہ اسلامی وجودیات میں مستقل مرتبہ کی حامل ہونے کے لائق ہیں۔ ان کا جائزہ پھر کسی مناسب موقع کے لئے اٹھا رکھا جائے تو بہتر ہے۔ یہاں پر صرف اتنی بات کہی جا سکتی ہے کہ ''ہندوستانی فکر'' کی اس روائت میں نادر پہلوؤں کے ساتھ ساتھ فلاطونیت کے تنزیہ انعکاس و مراتیت کا قوام شامل رہا ہے۔ جس کے سبب اس کے ممکنہ مضمرات پر ہمیشہ قیود عائد ہوتے رہے ہیں۔

(۱۲)

فلاطونی تصور کہ ''ایک عالم اعیان ہے اور کائنات اس کا عکس ہے'' ایک ایسے نقطۂ نظر کا حامل ہے جس میں الحاقیت اور انضمامیت کا شائبہ نہیں ہے۔ اور اس لئے ''عالم اعیان'' اور ''عالم محسوس'' آپس میں ایک دوسرے سے اس طرح ممیّز ہیں کہ ان میں سے کوئی دوسرے کی صفت نہیں ہے۔ چونکہ شہودیت کی پوری تحریک میں اساسی محرک ماورائیت یا کم از کم خالق باری کی کائنات سے تنزیہ ہے اور ایسے تنزیہی نقطۂ نظر کا اظہار سابقین کے ہاں ''فلاطونی تصور'' میں ملتا ہے اس لئے فلاطونی تعقلاتی نظام شہودیوں کے افکار کا جز ہے اور ان کے افکار کا یہی وہ پہلو ہے جو ان کی جدت نظر کا حرف گیر ہے۔

وہ شعور جو شہودی نظام فکر میں جاری ہوتا ہے اگرچہ کہ ''ذات و صفات'' کے مقولات سے رہائی پا چکا ہوتا ہے مگر ''اضافاتی منطق'' کی وسعتوں میں سائیر ہونے کی بجائے اس کی ایک فرع میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔ اس فکر کے ادراکی سانچہ میں اصول حرکیت ذات و صفات سے بدل کر کلیات و جزئیات ہو جاتا ہے۔ ہر معطیہ آگہی میں ذات شاعر ''عکس'' کا اثبات کرتی ہے۔ اور اس ''اثبات'' سے اس حقیقت یا کلیہ کا اثبات کرتی ہے جس کا وہ عکس ہے۔ چنانچہ عمل تصدیق یا منطق حکم کی ماہیت یہ ہو جاتی ہے کہ وہ ''معطیہ تجربہ'' کو بطور عکس کسی ''امر عامہ'' یا کلیہ سے منسوب کرتا ہے۔ اس انتساب کا نام علم قرار پاتا ہے۔ اس انتساب سے معطیہ کلیہ کا جز نہیں ہو جاتا۔ دونوں کی ذات اپنی اپنی جگہ ہوتی ہے۔ کوئی کسی کا محمول نہیں ہوتا اور اس طرح دونوں میں آپس کی ماورائیت باقی رہتی ہے۔ یہی وہ ماورائیت کا عنصر ہے جو ان فلاسفہ کو جو ذات خداوند کو روح اور کائنات کو جسد قرار دینا نہیں چاہتے اس فلسفہ کی طرف متوجہ کرتا رہتا ہے۔ چنانچہ ان شہودیوں نے مقولہ ''ضلال'' میں کائنات کے حقائق کا اثبات کیا۔ کائنات جزئیات کا عالم ہے۔ یعنی ان اشیاء کا جن کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ مثالیں، نقلیں یا آئینہ ہیں کلیات کی وہ عالم کلیات جس کا یہ کائنات آئینہ ہے، اس کا اثبات شہودی ''عالم عقلی'' کے مقولہ میں کرتے ہیں۔

انعکاسیت و مراتیت کا یہ نظام سلسلہ وار اس طرح قائم ہے کہ ''خود شعوری'' یا ''شعور ذات'' کی ہیئت کل

حقیقت کی تقویم بن جاتی ہے۔ جس طرح تشبیہیں یا وجودیوں میں کل حقیقت یا تمام وجود ''خودشعوری'' سے محصور ہے۔ اسی طرح ان تنزیہیں یا شہودیوں میں بھی اسی ہوئیت میں تمام ہو جاتا ہے۔

(۱۳)

اسلامی ایمانیات نہ صرف ذات حق کی ماورائیت کے احساس پر مشتمل ہے بلکہ اس کے ہر ''ہوئیت'' یا ''صورت''، ''ہیکل''، ''حصر'' یا ''تحدید'' سے بری ہونے پر بھی مشتمل ہے۔ اسلامی وجدان جیسا کہ گذشتہ مقالہ میں بالتفصیل واضح کیا گیا ہے، ''وجود غیر محدود'' کے احساس سے عبارت ہے۔ کلیات و جزئیات کی منطق جو شہودیوں کے تعقلات کی تکوینی کلید ہے ماورائیت کا تو اثبات کرتی ہے مگر اساسی اسلامی وجدان سے یوں متناقض ہو جاتی ہے کہ اس کے خمیر میں بہر طور ''وجود محدود'' کا وجدان ہی دیا ہوا ہے۔ یہی وہ عنصر ہے جو ہندی مسلم فکر کو باوجود ماورائیت کے اس قابل نہیں رہنے دیتا کہ وہ اسلامی ایمانیات کی قرار واقعی تصور بندی کر سکے۔

''انعکاسیت اور مراتیت'' کے فلسفہ کو دور جدید میں ایک اور بنیاد پر ہدف تنقید بنایا گیا ہے۔ اور وہ ہے اس میں ''جہان تازہ'' کا فقدان اس میں کائنات کلیات کی بازگشت کے سوا کچھ نہیں۔ ہر ''مقرون'' کسی نہ کسی ''مجرد'' کا عکس ہے۔ ''عالم نامحسوس''، ''عالم محسوس'' کی اصل ہے۔ یہ تنقید دراصل ہیگل نے اپنی ''سائنس منطق'' نامی شہرہ آفاق کتاب میں کی ہے بعد میں اس تنقید کو نطشے اور برگساں نے بھی اپنا لیا۔ اب یہ تنقید تمام ہمہ منم یا ''مرکزی'' فلسفوں کا جز ہے۔

کائنات میں ''جدت'' اور نو بنو ''واردات'' کا کوئی سلسلہ باقی نہیں رہتا۔ تصوریت جدیدہ اس کمی کو خود ذات حق کا مافیہ ''حرکت''، ''عمل'' یا ''فعل'' متصور کر کے دور کرتی ہے۔ جس کے سبب تجلیات جو ''عالم کلی'' سے انعکاس پذیر ہوتی ہیں ان میں تازگی ہوتی ہے۔ وہ تکرار یا اعادہ نہیں بلکہ خرق عادت کا مظہر اور بے نظیر ہوتی ہیں دراصل یہی یعنی ہر تجلی کا ''بے مثل ہونا'' ہندی مسلم فکری ارتقاء میں بھی مضمر ہے۔

مگر اس حل میں کائنات باوجود واردات تازہ سے عبارت ہونے کے اس سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی کہ یہ ''مراۃ النور'' ہے اور اس وجہ سے خود اس کی ذات میں ''واردات تازہ'' کی کوئی گنجائش نہیں یہ بازگشت کی بازگشت ہی رہتی ہے۔

تصوریت جدیدہ جس کا آغاز مغرب میں ہیگل سے ہوتا ہے کائنات کی اس درجۂ انفعال سے باز تثمین ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ کائنات اور ذات حق کی عینیت قائم کرتی ہے۔ کائنات ذات واحد کا معروضی رخ ہے جبکہ خود ذات اس کا باطن ہے۔ وجودی وحدیت کے ذریعہ تصوریت جدیدہ کائنات کو بازگشت یا نقل ہونے کے رتبہ سے بلند کر کے حقیقت اور اصل کے رتبہ پر لے آتی ہے۔

اس طرح تصوریت فی الاصل ''ذات وصفات'' کی منطق کی تجدید ہے۔ مگر یہ ایسی تجدید ہے جو کلیات و

جزئیات کی منطق کو بھی اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ ہر ''مقرون واقعہ'' اس سبب سے نہ صرف جزوحقیقت ہے بلکہ عکس حقیقت بھی ہے۔ اس میں حقیقت متجلی ہے۔ اس نظر سے دیکھا جائے تو صفات ذات اگر جزئیات کے مرتبہ میں ہیں تو خود ذات کلیہ ہے۔ اگر کائنات کے مقرون حقائق ان صفات کے محمولات ہیں تو یہ جزئیات بھی ہیں جبکہ صفات کلّیات ہیں۔ منطق کی یہ نئی شکل جس میں ''موضوع ومحمول'' اور ''کلیات و جزئیات'' کی منطقوں کو ایک دوسرے میں مزج کر دیا گیا ہے ''جدلیات'' کہلاتی ہے۔ جدلی منطق کے مطابق یہ کائنات نہ صرف ذات کے انعکاسات بلکہ اپنی حقیقت میں اجزائے ذات پر بھی مشتمل ہے۔

جدلی منطق میں جزئیات مقرون تو کلیات مقرون تو ہوتے ہیں اور ذات کل مقرون۔ ہر جزو کائنات اسی کل مقرون کا عکس اور مظہر ہے۔ مظہر ہونے کی وجہ سے جز اور عکس کی وجہ سے جزئیہ ہے۔ ہر شئے ذات کا آئینہ ہے اور خود ذات کا محمول یا حصہ ہونے کی وجہ سے اظہار ذات ہے۔ ذہن کے اس طور پر مرتب ہونے سے سالک یا مفکر معطیات تجربہ کو نہ صرف محمولات بطور گرفت ادراک میں لاتا ہے بلکہ ان کو کلیات کے تحقق یعنی جزئیات بطور بھی محسوس کرتا ہے۔ اور جب وہ ان معطیات کو ذات سے منسوب کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ اس کے ذہن میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ وہ جزئیات کو کلیات سے مثالوں کو اعیان سے تفصیلات کو اجمالات سے موجودات کو تصورات سے منسوب کر رہا ہے۔ جدید تصوریت اس ادراکی سانچہ سے حقیقت کے اس نقطۂ نظر تک پہنچتی ہے کہ کل حقیقت ایک ''فردکلی'' ہے ''ذات مقرون'' ہے جس کے تمام واقعات عالم جزئیات اور تجلیات ہیں اور اس طرح وہ فرد کلی ''تصور کلی'' ''کلیہ عمومی'' بھی ہے۔ الحاصل تصوریت جدیدہ افلاطونیت کے ''کلیات مجردہ'' کو مسترد کر کے ''کلیات مقرون'' کا نیا نظام قائم کرتی ہے جس میں جز اور مراۃ محمول اور جزئیہ ہم معنی ہو جاتے ہیں۔

اس طرح سے تصوریت میں آ کر گو کہ ہم کائنات کو ''واردات نو'' سے عبارت مان لیتے ہیں مگر دو اساسی اسلامی تصورات کو قربان کر دیتے ہیں ایک تو ماورائیت اور دوسرے ''وجود غیر محدود''۔ تصوریت کے ''فرد کلی'' کی حقیقت یہ ہے کہ ''خود آگہی'' کی ہوئیت میں یہ تمام ہو جاتا ہے جو ظہور در ظہور، معروض در معروض، انعکاسیت اور مراتیت، کلیات و جزئیات پر مشتمل ہے اس طرح کہ پوری ذات ان محمولات و مظاہرات میں ہے اور یہ سب محمولات و مظاہرات ذات میں ہیں۔

(۱۴)

اساسی اسلامی وجدان کی علمی تنویر ''صمدیت'' کے جامع ترین مقولہ میں ناشی ہوتی ہے۔ یہ وہ مقولہ ہے جس کے ذریعہ مسلم ذہن وجود حق اور ماسوا کے امتیاز میں بار آور ہوتا ہے۔

صمد کے معنی ہیں ''سہارے'' کی ضرورت سے بے نیاز ہونا۔ ''صمد'' اور ''لاصمد'' اساسی اسلامی وجدان کے زیر تشکیل وجودیات کے اندر اصطفاف حقیقت کے اصول ہیں۔ وجود باری تعالیٰ کے لئے صمدیت ہے۔ بقول

شاہ عبدالحق وہ ''نرادھار'' ہے۔ اس کا انحصار کسی پر نہیں۔ باقی تمام موجودات، ہستیاں، اشیاء وغیرہ ایسے ہیں کہ ہر ایک کا انحصار کسی نہ کسی پر ہے۔

تمام حقیقت کا صوری بیان اس طرح مرتب ہوتا ہے کہ اشیاء ایک دوسرے کے ''سہار'' پر قائم ہیں۔ چنانچہ ایک شئے دوسری کو سہارتی ہے اور اس ''سہار'' پر اس دوسری شئے کا قیام ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ چلتا ہے یہاں تک کہ آخری ''سہارے'' پر سلسلہ وجود تمام ہو جاتا ہے۔ وہ سہارا خداوند ہے۔ خود وجود خداوند ایسا ہے کہ وہ ''بے سہارا'' ہے اور اس طرح ان تمام اشیاء کے سلسلوں سے باہر ہے جو سہارے بغیر قیام پذیر نہیں ہوتیں ''بے سہارا'' ہونے کا بھی سلسلہ مترتب ہوتا ہے جو اسی صوری نظام میں جاری وساری ہے۔ وہ اس طرح کہ ایک شئے دوسری کا سہارا ہے مگر خود اس دوسری چیز کے ''سہارے'' کی محتاج نہیں بلکہ کسی اور تیسری چیز کے سہارے پر قیام پذیر ہے۔ اس طرح ہر شئے کی ذات میں دو اعتبار ہوتے ہیں۔ وہ بعض چیزوں کے سہارے سے بے نیاز اور بعض چیزوں کے سہاروں کی محتاج ہوتی ہے۔ اس طرح ہر شئے صمدیت اور لاصمدیت کے اعتبار کی حاصل ہے۔ مگر خدا کے وجود میں ہر شئے کے حساب سے صرف صمدیت ہے۔

ان مفہومات کو جو ''بے سہارا'' اور ''سہارا والا'' ہونے میں چھپے ہوئے ہیں اچھی طرح سمجھ کر برتنے پر اسلامی وجودیات کا خاکہ تعقل میں آسکتا ہے۔ ان مفہومات میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب الف کا جز ہے۔ یہ بات اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ''سہارے'' کے مفہوم کو 'حصہ' یا ''جز'' کے مفہوم سے گڑبڑا دیتا ہے۔ انتقاد سے یہ امر متشرح ہوتا ہے کہ وحدیت کی اٹھان میں اسی گڑبڑ کو دخل ہے اور یہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ''موضوع ومحمول'' کی منطق پر ''ذات وصفات'' کی تعبیر لے کر حرکت پذیر ہو کر وجودیات پر توہمات کاری کرتا ہے۔

سہار کی حقیقت میں یہ بات دی ہوئی ہے کہ جس شئے کو سہار ملا ہے وہ سہارا دینے والی شئے سے وجوداً ممیّز ہے۔ اس کی ''ہوئیت'' اور ''مافیہ'' اپنا اسی کی ذات کا ہے۔ سہارا دینے والی شئے کا نہیں ہے۔ پس اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب کا وجود خود ب کا وجود ہے اس سے جو مفہوم ومعانی ناشی ہوتے ہیں خود اسی کی ذات ان کا مصداق ہے۔ چنانچہ اس کا ہونا الف کے ہونے سے جداگانہ مفہوم رکھتا ہے۔ اسی طرح الف کا وجود خود اس کا اپنا ذاتی وجود ہے۔ چنانچہ الف اور ب وجوداً ایک دوسرے سے ممیّز وممتاز ہیں۔ ہر ایک کا اپنا اپنا مفہوم ومصداق ہے۔ اسی بات کو ہم وجودی ماورائیت کہتے ہیں۔ ہر وجود دوسرے سے ماوراء ہے۔ ہر ایک کی ذات اور حقیقت اس کی اپنی ہے۔ اسی ماورائیت کو ہم یوں بھی ادا کر سکتے ہیں۔ ہر شئے جو ہے اپنے ہونے میں وجود بنفسہ ہے۔ اس کے ہونے سے جو منشاء ذہن پر وارد یا منتزع ہوتا ہے خود اس شئے کی شئیت ہے۔ وجود فی نفسہ کی ماورائیت سے یہ بات لازم آتی ہے کہ نہ صرف وجود خداوند بلکہ ہر شئے دوسرے سے ماوراء ہے۔ اس ماورائیت میں اس کا وجود ہے

اس سے مراد وہ خود ہے۔ اس کا اقتضاء خود اس کی ذات حقیقت اور ''دیا ہوا'' ہونا ہے۔ اس امر عامہ کو ہم وجودی ماورائیت یا اصول حقیقت کا نام دیتے ہیں۔

(۱۵)

وحدیت کی تمام صورتوں میں وجود فی نفسہٖ اور وجود بنفسہٖ کے مقولات کا خلط مبحث پایا جاتا ہے اور اسی سبب سے وحدیت کا کوئی فلسفہ خواہ وہ مادی ہو یا روحانی، ہائکل کا ہو یا ہیگل کا، مارکس اس کا شارح بنے یا برگساں وجودی ماورائیت یا اصول حقیقت سے کبھی متمتع نہیں ہو سکتا۔ ''وجود بنفسہٖ'' ایسے وجود کا اثبات ہے جو خود اپنے آپ سے قائم ہو اور وجود فی نفسہٖ ایسے امر کا اعتراف ہے جو خود ''مصداق وجود'' ہو۔ وجود بنفسہٖ اسلامی وجدان کے مطابق صرف خدا کو سزاوار ہے اور وجود فی نفسہٖ کا مصداق ہر شئے ہے جو موجود ہو خواہ اس کا قیام اپنی ذات پر ہو یا کسی اور ذات پر۔

''صمدیت'' کا مقولہ وجود بنفسہٖ اور ''لاصمدیت کا مقولہ'' ''وجود بغیرہٖ'' کی اصطلاحوں میں مداومت اختیار کر سکتا ہے مگر وحدانی فلسفے ''وجود بنفسہٖ'' اور ''وجود فی نفسہٖ'' کے امتیاز معانی کو گرفت میں لانے سے قاصر رہتے ہیں۔ اور اس لئے جو ''وجود بنفسہٖ'' نہ ہو اس کو وہ ''وجود فی نفسہٖ'' سمجھنے سے معذور ہیں۔ ان کے نزدیک ''وجود لابنفسہٖ'' دراصل اس وجود کا حصہ ہے جس کے سہارے وہ قائم ہے۔ یعنی ''وجود لابنفسہٖ'' اس ''وجود فی نفسہٖ'' کا جز ہو جاتا ہے جس پر اس کے ''وجود بغیرہٖ'' کا قیام ہو۔ چنانچہ کسی شئے کے وجود کو اہل وحدیت اس طور پر دیکھتے ہیں کہ یہ صرف روپ کا امتیاز ہے۔ مثلاً مٹی ہے۔ اس مٹی سے بہت سے برتن بنے ہیں۔ اب ان برتنوں میں سے ہر ایک کا امتیاز صرف اس روپ کی وجہ سے ہے جو اس میں ودیعت کیا گیا ہے۔ اس وجہ سے مٹی وجود واحد ہے۔ ان برتنوں کا عین وجود ہے اور خود یہ برتن اپنے روپوں کے اختلاف کی وجہ سے باہم ممیّز ہیں۔ بدیں وجہ جب ہم کسی برتن کا نام لیتے ہیں مثلاً لوٹا تو جہاں تک صورت کا تعلق ہے ایک مخصوص روپ اس ''لفظ'' یا نام کی مراد ہے مگر جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو عین وجود یعنی مٹی اس کی مراد ہے۔ دوسرے برتنوں کے وجود کی بھی یہی حقیقت ہے۔ لوٹا، ہنڈیا، بدھنا وغیرہ یہ سب اسی حقیقت واحد کے مختلف روپ ہیں اور اسی لئے وہی ہیں۔

روحانی وحدت وجودیت ہو یا مادی وہ دراصل مندرجہ بالا مثال کی تعمیم پر ہی کل حقیقت کو درک کرتی ہے۔ اور اسی ادراک کے مطابق ''صمدیت'' ''لاصمدیت'' اور ''وجود بنفسہٖ'' ''وجود بغیرہٖ'' اور ''وجود فی نفسہٖ'' کے معانی فراہم کرتی ہے۔

اس فلسفہ کے مطابق ''وجود'' اور ''صورت'' کا امتیاز قائم و دائم حقیقت ہے۔ اور یہ فلسفہ کل حقیقت کے بارے میں فکر کو اس طرح گردش میں لاتا ہے کہ وجود ایک ہے اور سارا اختلاف صورتوں کا ہے۔ ''صورت'' کے بارے میں وہ فلسفی جو وحدت وجودیوں میں زیادہ دقت نظر کے مالک ہیں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ وہ ہر

دوسری صورت سے ''مسلوب الوجود' حالت میں بھی مختلف ہے۔ یہ امر ظاہر کرتا ہے کہ ہر صورت میں خاص مراد مستتر ہوتی ہے جو کسی اور صورت کی مراد سے الگ ہوتی ہے۔ اس بناء پر صورتوں کو ان فلاسفہ نے ''ثبوتی'' کہا ہے کہ غیر موجودہ ہو کر بھی ہر صورت ''ثابت'' ہے۔ ان کے ہاں ''وجود' کے بالمقابل امتیازی اصطلاح ''ثبوت'' ہے۔ چنانچہ صورت یا روپ کی حقیقت یہ ہے کہ ''ثبوت فی نفسہٖ'' ہے۔ اس کے وجود کو لاحق ہونے سے ''وجود'' میں اضافہ ہوتا ہے نہ الحاق ختم ہونے سے وجود میں کوئی کمی آتی ہے۔ ہاں وجود کو لاحق ہونے سے ''ثبوت'' ''وجودی' ہو جاتا ہے جبکہ ''وجود' سے منتزع ہونے پر محض ''ثبوت'' ہی ثبوت ہوتا ہے۔

ثبوت کے وجودی ہونے یا وجود میں قرار پکڑنے کا مطلب اس سے زیادہ کیا ہو سکتا ہے کہ وہ وجود ہی ہے جو ''ثابت'' ہوا ہے۔ پس مٹی کے برتن میں مٹی کا تحقق ہوا ہے اور مٹی کی ذات سے اس برتن کا کوئی الگ وجود نہیں ہے۔ مٹی اس صورت سے متصف ہوئی ہے اور یہ اتصاف مٹی کے وجود میں کسی بیشی کا باعث نہیں ہے۔ اس کے وجود مستتر کو ''ثبوت'' سے آراستہ کرتا ہے اور بس۔

کل حقیقت کو اس انداز پر دیکھنے کا حاصل یہ ہے کہ کل حقیقت وجود واحد ہے جو بے شمار صورتوں میں متحقق و ''مثبت'' ہوتا ہے۔ ان صورتوں سے اس کی ذات میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔ فقط اس کے ''ثبوت'' میں تغیر کمی یا زیادتی واقع ہوتی ہے۔

یہ سریانیت ہے۔ خواہ اس کی تعبیر آپ روحانی کریں یا مادی۔

اس سریانیت کے باعث تمام اشیاء اپنی ''شئیت'' کھو کر محض روپ یا صورت بن جاتی ہیں جن کی اصل حقیقت محض ثبوت ہے۔ 'وجود' عین واحد کو حاصل ہے اور یہ اشیاء محض عین واحد کا ''ثبوت'' ہیں۔ صمد ہونے کے معنی اس تعبیر میں ہر شئے میں ''عین وجود' ہونا ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ''صمد'' سے مراد بجائے ''وجود بنفسہٖ'' ہونے کے ''وجود فی نفسہٖ' بن جاتے ہیں۔ اس لئے میں نے اوپر یہ بیان کیا کہ ان فلسفوں میں مقولہ ''صمدیت'' کے اصل معنی ہی دوسرے معنوں کے ساتھ خلط ملط ہو جاتے ہیں اور اسی لئے یہ مقولہ ان کی گرفت سے قطعاً باہر ہے۔

(۱۶)

جیسا کہ اوپر کہیں گزرا ان فلسفوں میں وجود اور صورت کا امتیاز ناگزیر ضرورت ہے۔ مگر کوئی ناگزیر ضرورت وجود کے لئے آئین سازی کا حکم نہیں ہو سکتی۔ کسی شئے میں صورت اور مافیہ صورت یا یوں کہئے کہ اس کے وجود اور اس کی صورت کا امتیاز نہ تو تحلیلی اغراض پورے کرتا ہے نہ تشکیلی ممکن ہے کہ کچھ بشری تقاضے اور احتیاجات ان سے پورے ہو جائیں۔ وجود اور صورت کے امتیاز کی اساس حقیقت کے اندر قائم ہونے کی بجائے جذبات انسانی میں قائم ہے۔ علم الوجود کو اس امتیاز سے گزر جانا ہے۔ اس امتیاز کو قائم کر کے تمام سریانی فلسفے وجود کو واحد اور صورت کو مسلوب الوجود کثرت کہتے ہیں اور ہر شئے کے بارے میں یہ تصور کرتے ہیں کہ یہ وجود لافی نفسہٖ

ہے یعنی ثبوت فی نفسہ ہے۔ جبکہ اس صورت میں جو وجود متصور ہوا ہے وہ وجود فی نفسہ ہے۔ اور وجود فی نفسہ تمام ثبوتات فی نفوسہم میں عین واحد ہے۔

(17)

اصول حقیقت یا اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ہر شئے کا وجود اس کا اپنا وجود ہے۔ اس میں صورت اور وجود کی تقسیم بے معنی ہے۔ چنانچہ ہر شئے وجود فی نفسہ ہے۔ اگر کوئی فیلسوف صورت اور وجود کے امتیاز پر اصرار ہی کرے تو اس کی زبان میں یوں کہئے کہ نہ صرف ہر شئے کی صورت بلکہ مافیہ صورت اس کا اپنا ہے۔ ''فی نفسہ'' ہے کوئی دوسری شئے اس کی شریک نہیں۔ نہ وہ کسی دوسری شئے کی شئیت میں شریک ہے۔ یہ بات صورتاً بھی ہے اور وجوداً بھی۔ اس طرح بیان کرنے سے بلا شبہ نقص پیدا ہوتا ہے۔ بہتر بیان یہی ہے کہ ہر شئے جو ہے وہی صورت ہے اور وہی وجود ہے۔ اس کی شئیت میں صورت اور وجود کی امتیاز ہوتا ہی نہیں ہے۔ اس وجہ سے مختلف اشیاء میں عینیت صوری یا عینیت وجودی کی رعایت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر شئے دوسری شئے سے ماوراء ہے۔ ہر شئے وجود میں اور ہونے میں، ظاہر میں، باطن میں، صورت میں اور مافیہ صورت میں ''فی نفسہ'' وہی شئے ہے کوئی اور شئے نہیں ہے۔ صرف اسی فلسفہ میں ''صمدیت'' اور ''لاصمدیت'' ''وجود بنفسہ'' اور ''وجود لابنفسہ'' یعنی ''وجود بغیرہ'' کے مقولات اپنے اصلی معنوں پر مستقل و مقرر رہتے ہیں۔ چنانچہ حقیقت تمام کی تمام وجودات پر مشتمل ہے۔ ہر وجود اپنی ذات اور حقیقت میں فی نفسہ ہے۔ اس کی وجودیت میں کسی اور شئے کی ''وجودیت'' شریک نہیں ہے۔ اس طرح ہر شئے یا ہر وجود کو دوسرے سے تنزیہ حاصل ہے۔ اس کی ذات کا اقرار خود اسی کی ذات کا اقرار ہے کسی اور ذات کا اقرار نہیں۔

(18)

اب اس مؤقف کے بعد اسلامی وجدان کی منطق حقیقت کو مزید اسطور پر متعین کرتی ہے کہ ان تمام حقائق میں صرف خداوند ہی وہ وجود ہے جو وجود بنفسہ ہے باقی تمام وجودات ''وجود بغیرہ'' ہیں۔ یہ فلسفہ بلاشبہ کثرت وجودی کا فلسفہ ہے۔ اس میں بہت کھلے ہوئے طور پر اس بات کا اعلان ہے کہ جو کچھ ہے وہ فی نفسہ ہے محض ثبوتی نہیں ہے وجودی ہے۔ اس سبب سے کسی ذات واحد کا نہ تو وہ جز ہے اور نہ ذات واحد اس کی عین ہے۔ ذات خداوند تمام اشیاء کی طرح یعنی تمام وجودات کی طرح اپنے سوا ہر وجود سے بڑی منفرد اور ماوراء ہے۔ کوئی اس کا شریک نہیں۔ اور یہی حال ہر وجود کا ہے۔ حقیقت کے اس اثبات میں اسلامی وجدان کی منطق ''وجود'' کے امتیاز کی پیش روئی میں فعال ہوتی ہے۔ خداوند ''قیوم'' ہے جبکہ اور وجودات ''مقوم'' ہیں۔ اوپر کی توضیح کے مطابق خداوند قائم بالذات اور باقی تمام اشیاء ''قائم بالغیر'' ہیں اور وہ غیر جس پر وہ قائم ہیں خود خداوند ہے۔ یہ غیریت محض ثبوتی نہیں وجودی ہے۔ ثبوتی غیریت وجودی عینیت کو ثابت کرتی ہے، جو سریانیت ہے۔ وجودی

غیریت ہی ہے جس کی بناء پر یہ بات با معنی بنتی ہے کہ خدا تعالیٰ ان وجودات کا قیوم ہے۔ حقیقی قیومیت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ جس چیز کا کوئی قیوم ہو وہ واہمی ثبوتی نہ ہو بلکہ وجودی حقیقی ہو۔ ان اشیاء کا روپ انکا اپنا روپ ہو اور ان کا وجود ان کا اپنا ذاتی وجود ہو۔ اسی وجہ سے خدا اور ان اشیاء کے مابین وہ مثال ساقط ہو جاتی ہے جو مٹی اور مٹی کے برتنوں، دریا اور موج دریا سے حاصل ہوتی ہے۔ مٹی اور مٹی کے برتنوں میں جو تعلق ہے وہ ذات شئے اور صفات کا تعلق ہے مٹی کا ہر برتن مٹی کی ذات کا جز ہوتا ہے۔ یہ تعلق قیوم اور مقوم کا نہیں ہے۔ اسی طرح نفس اور خواہشات میں جو تعلق ہے وہ بھی قیوم اور مقوم کا تعلق نہیں ہے ہر خواہش میں نفس موجود ہے اسی طرح جس طرح ہر برتن میں مٹی وجود ہے۔ ہر خواہش صورت ہے جس میں نفس ثابت ہے۔ تمام خواہشات میں عین وجود نفس اور اس نفس کے اصوار وجود تحققات وجود یا ثابنات وجود یہ خواہشیں ہیں۔ صمدیت اور لاصمدیت کے جامع مقولات میں حقیقت کل ان مثالوں سے مصدق نہیں ہوتی۔ قیوم اور مقوم کی تقویم میں وجودات کا حقیقی اثبات ان کی باہم ماورائیت اور پھر قیام میں ایک کا دوسرے پر مقیم ہونا حقیقت کی اصل توضیح ہیں۔

(۱۹)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا قیومیت وجود خداوندی کی صفت ہے اور قومیت دیگر اشیاء کی۔ اگرچہ کہ گفتگو کی حد تک اس سوال کا جواب یقیناً اثبات میں ہے۔ مگر اس جواب میں منطقی صحت نہیں ہے۔ قیومیت اور مقومیت کے فہم کے لئے منطقی سانچہ میں تغیر کی ضرورت ہے۔ اور وہ تغیر ''ذات وصفات'' کے مقولات کی ''حدود میں نسبت یا ربط'' کے مقولات سے تبدیلی ہے۔ جب ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کا وجود ہے اور دیگر اشیاء کا بھی وجود ہے تو اس صورت میں قیومیت یا مقومیت سے اس رشتہ کا اظہار ہوتا ہے جو خدا اور ان اشیاء کے مابین پایا جاتا ہے۔ قیومیت نہ تو خدا کی صفت ہے نہ مقومیت اشیائے دیگر کی۔ بلکہ یہ رشتے یا ربط ہیں قیومیت کا رشتہ خدا سے چل کر دیگر اشیاء میں تمام ہوتا ہے۔ اس کے بالعکس مقومیت کا رشتہ ان اشیاء سے شروع ہو کر خدا تک پہنچتا ہے۔ وہ روابط کی منطق ہے جو اسلامی وجدان کو حقیقت کے مطابق تصورات اور تعقلات میں ڈھالتی ہے۔ یہاں پر قیومیت کے ربط یا نسبت میں یہ لزوم ہے کہ یہ کم از کم دو حدوں کے درمیان جو الگ الگ تحقق پذیر ہیں ایک رشتہ ہے۔ یہی حال مقومیت کا بھی ہے۔ روابط کی منطق حدوں یا اشیاء یا وجودات کی ماورائیت پر مبنی ہے اور اس ماورائیت کو نقصان پہنچائے بغیر کل حقیقت کو ذہن کے سامنے پیش کرتی ہے۔

اس منطق کے نفاذ سے وہ دعاوی علامات، اشارات، تخیلات اور احساسی ترجیحات متزلزل ہو جاتی ہیں جن سے میلان زدہ یا پروردہ مقرب نظام ادراک کو مرکب ہوتا ہے اور ایک ایسے ذہن کی تشکیل ہوتی ہے جو اس ذہن سے شعور اپنے تعقلات وتصورات، وجوہات ومقولات کے بہاؤ میں قطعی مختلف ہوتا ہے جس کا سرمایہ حیات ذات وصفات، موضوع ومحمول، جوہر وعرض کے خول ہیں۔ ذہن کی اس اضافاتی منطق میں حرکیت وتوف کی نئے

ڈھب سے تعمیر ہے۔ بجائے ذات اور قوام ذات کی وادیوں میں بھٹکنے کے شعور ذات اور ذات، وجود اور وجود، شئے اور شئے کے درمیان مصروف بہ سعی ہوتا ہے۔ وہ ان علاقوں اور رشتوں پر اپنا ارتکاز کرتا ہے جو حدوں کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ ہر دو یا دو سے زیادہ اشیا جن کے درمیان یہ رشتے ہوتے ہیں، وجودات فی نفوسہم ہیں جو ساخت شعور کی نہایتوں پر واقع ہوتی ہیں جب کہ خود ساخت شعور کی وسعت اور پھیلاؤ میں وہ روابط پائے جاتے ہیں جو ان وجودات فی نفوسہم کے مابین ہوتے ہیں چنانچہ ان کے ادراک و احساس تعقل و تصور سے جو نظام وقوف یا مافیہ ذہن وجود پذیر ہوتا ہے اس کی دلالتوں اور مرادوں، اشارات واداؤں، محرکات و مشعورات کا دائرہ اطلاق ہمیشہ یہ بین الاشیاء نظام ہائے رشتہ جات ہوتا ہے جسکے مختلف اعتراف میں خود یہ وجودات پائے جاتے ہیں جو اپنا وجود ذاتی رکھتے ہیں چنانچہ اس اصول عامہ کی روح سے خداوند قدوس ان تمام اشیا سے ماوراء ہے جو اس نظام اضافات کے دیگر اعتراف میں متحقق ہیں۔ یہی ماورائیت اس کے غیر محدود ہونے کی کم سے کم شرط ہے۔

اساسی اسلامی وجدان نظام ہائے اضافات سے اشیاء کی یا وجودات کی باہم ماورائیت کے ادراک کے ذریعہ اپنے وجود غیر محدود کے احساس کو مستقل کرتا ہے۔ خداوند تعالیٰ ان اشیا سے ماوراء اور غیر محدود ہے۔ اس کی ذات کسی حد میں نہیں آتی۔ اس کی حقیقت ہر قید سے آزاد ہے۔ یہ بات اسی وقت تعقل پذیر ہوسکتی ہے جب کہ اصول ماورائیت پر ذہن قائم رہے۔

(۲۰)

اصول ماورائیت خود ایک نسبتی اصول ہے۔ اس میں ذہن شاعر جب کسی شئے یا وجود کے بارے میں اقرار کرتا ہے کہ یہ ماوراء ہے تو اس اقرار میں دیگر اشیاء یا وجودات سے ماورائیت اس کے مفہوم کی حقیقت ہوا کرتی ہے۔ اس اصول میں ماورائیت یک جانبی اقرار نہیں ہے بلکہ دو جانبی ہے۔ الف ب سے ماوراء ہے اس اقرار کا صاف مطلب یہ ہے کہ ب الف سے ماوراء ہے۔ چنانچہ وجود باری نہ صرف ہر وجود ماسواء سے ماوراء ہے بلکہ ہر وجود ماسواء وجود باری سے ماوراء۔ ماورائیت کی حقیقت کا یہ لازمی حاصل ہے۔ اس کی شرح یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی شان ہے کہ اس کے قبضہ و قدرت میں ہر شئے کا وجود و عدم ہے۔ ہر شئے اس کے منشاء سے ثبات پذیر یا عدم آغوش ہے۔ کسی شئے کا اس کی قدرت سے وجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس شئے کی خدا تعالیٰ سے ماورائیت جو ثابت ہے تو وہ بھی اس ہی کی قدرت و منشاء سے ہے۔ اس لئے اس بات میں کوئی منطقی تجربی یا وجودی سقم نہیں کہ ہر شئے موجود کو ہم وجود باری سے ماوراء قرار دیں۔

دراصل وجود کا اساسی ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ہی ہے۔ وجود ہونے کا مفہوم اس سے کم نہیں ہوسکتا کہ وہ شے جس کی بابت ہم وجود کا اقرار کر رہے ہیں، ماورائیت کی حامل ہے۔ بغیر ماورائیت کے مقولہ کے وجود جو حقیقت کا سب سے بڑا مقولہ عامہ ہے، اسی مفہوم و معنی میں نہیں آتا۔

خداوند قدوس نہ صرف خود ماوراء ہے بلکہ اس کی یہ فعلیت ہے کہ وہ اور ماورائیتوں کو اثبات پذیر کرتا ہے اور کرسکتا ہے۔اسی فعلیت کی وجہ سے تمام وجودات ماسواء ''ہونے'' کے مقولہ پر پورے اترتے ہیں۔اور یہ پوری فعلیت اپنی شکل اور مافیہ میں ماورائیت کے جہان کے جہان قائم کرنے کا سبب ہے۔اسی طرح اللہ تعالیٰ بدیع ہے۔چنانچہ بدعت کی فعلیت کے ذریعہ وہ ایک عالم کو جنم دیتا ہے۔یہ عالم اپنی حقیقت میں خدا سے ماوراء ہوتا ہے۔اسی طرح وہ خالق ہے۔اپنے تخلیقی عمل کے ذریعہ موجودات خلق کرتا ہے۔یہ موجودات اس سے ماوراء ہیں۔ان کی ماورائیت خود اس کے ارادہ وفعل وتخلیق سے ہے۔اسی طرح خدا تعالیٰ فاطر ہے۔عمل فطر کے ذریعہ بعض چیزوں کو باہر کرتا ہے اور فطرت کا عالم وجود میں آتا ہے۔یہ بھی ماورائیت ہے۔

(۲۱)

صرف اسی اساسی نقطہ کی فہم نہ رکھنے کی وجہ سے کہ وجود کا اقل ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ہے فکر وحدیت کے تھپیڑوں کی نظر ہوجاتی ہے۔چنانچہ ایک طرف قدرت خداوند کی منکر ہوتی ہے اور دوسری طرف خود خداوند کو تعینات میں گرفتار دکھاتی ہے۔

ہمارا روایتی فلسفہ ہمیشہ نظریہ تعینات ہی رہا ہے اور یہ نظریہ وجود بے حصر کا نہیں بلکہ وجود محصورہ کا فلسفہ ہے جس میں وجود رکھنا اور محصور ہونا مترادفات سے زائد معنویت کے حامل کبھی نہ ہوسکے۔پورے فلسفہ تعینات پر اصول ماورائیت سے نسخ پھر جاتا ہے۔تعینات کا فلسفہ یہی ہے کہ ایک ہی وجود یا ذات واحد اپنے پر شرطوں پر شرطیں عائد کرتی ہے۔ہر شرط پر ایک تعین عائد ہوتا ہے جس کے نتیجہ میں وجود حالت ماقبل سے مختلف ہوجاتا ہے۔اسی اختلاف کو مختلف مقولات اور شرطوں کی آخری کثرت پر مختلف اشیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے۔پورے فلسفہ تعین میں وجود واحد ہر شے کی ذات ہے مگر ایک خاص مجموعہ شرائط کے جلو میں۔یہ وہ فلسفہ ہے جس کا جام ذات خداوند کی ماورائیت سے ہمیشہ خالی رہا اور اسی وجہ سے کسی اور شئے کی حقیقت اور وجود کا بھی اعتراف نہ کرسکا۔خود ذات حق کے قیام اور وجود کو اس نے محتاج شرائط سمجھا اور اسی بناء پر یہ وجود محدود کے تعقل وادراک سے کبھی قدم آگے نہ رکھ سکا۔

اصول ماورائیت اس فلسفہ کے طلسمات خیالی سے رہائی ہے اور اسی رہائی کے بعد نظریہ خودی کی درست تشکیل ممکن العمل ہوتی ہے۔جن لوگوں نے فلسفہ خودی کو بنا اثبات ماورائیت پڑھنا چاہا انہوں نے تصور خودی کے نئے پن کو ضائع کردیا۔خودی کے نظریہ کا اصولی بیان یوں ہے (۱) ہر شئے جو موجود ہے اپنی ماہیت میں خودی ہے (۲) ایسی شئے کو فرد بھی کہتے ہیں (۳) افراد لاتعداد ہیں (۴) ان کا وجودی ضابطہ توسیع خودی ہے۔اس پورے نظریہ سے ماورائیت کی شرط اٹھا لیجئے۔تمام خودیاں یعنی سب افراد ایک دوسرے میں شریک ہوجاتے ہیں۔ان کی یہ شرکت 'خودی کبریٰ' میں گم ہوجاتی ہے۔اس طرح 'خودی واحد' کا تصور قائم ہوتا ہے۔یہ خودی واحد

تمام خودیوں کی اصل حقیقت قرار پاتی ہے اور تمام خودیاں اس کے اجزائے تفصیلی۔ چونکہ کسی خودی میں ماورائیت نہیں ہے اس لئے اس کا وجود بھی ثابت نہیں ہے اور اس طرح سے فلسفہ خودی بغیر اصول ماورائیت شکست ہوکر ہمہ منم کا فلسفہ بن جاتا ہے۔

اصول ماورائیت اصل الوجود ہے۔ اس لئے انسانی خودی ہو یا ذات الٰہی، اس کے بارے میں نظریہ سازی اسی اصول کے مدنظر کی جاسکتی ہے۔

(۲۲)

اساسی کلیہ کے طور پر اصول ماورائیت کا وجدان ہی اسی سبب سے علم الوجود کا ضابطہ ہے جس کا ایک مخصوص اطلاق فلسفہ خودی ہے۔ اسی ضابطہ کی بناء پر نہ صرف وجود خداوند کا اثبات ممکن ہے بلکہ ہر اس شئے کا جس کا وجود ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کی ذات سے دیگر اشیاء کی ماورائیت کا عقل میں آنا مشکل مرحلہ ہے۔ مگر دراصل اسی بات پر خداوند کی خدائی کا مدار ہے۔ اگر خدا اور کائنات کے رشتہ کو مصور اور تصویر کی تشبیہات میں بیان کیا جائے تب بھی ماورائیت کا مفہوم سمجھ میں آجاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ تصویر سازی مصور کا فعل ہے اور فعل بیشک جز ذات ہوتا ہے اور ایسے ہی افعال سے مصور کی ظاہرا زندگی بنی ہوتی ہے۔ پس یہ فعل مظہر ذات ہوا۔ تصویر سازی وہ تجلیات ہیں جو مصور کے وجود سے سرزد ہوتی ہیں مگر اس کے نتیجہ میں جو نقش بنتا ہے وہ مصور کی ذات سے الگ اور ماوراء وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ نقش مصور کا جلوہ اس کا حصہ ذات نہیں رہتا نہ اس کا مظہر ہوتا ہے۔ خود نقش کی قیمت اس کے موضوع و پیکر صورت و رنگ تناسب و موزونیت پر مبنی ہوتی ہے۔ بنانے والی ذات کا حوالہ نقش کی ذات کا حصہ نہیں ہوتا، اس طرح نقش بھی اپنے بنانے والے سے ماوراء ہوتا ہے۔ گو اپنی ولادت کے لئے وہ اس کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح تخلیق شعر کا مسئلہ ہے۔ کتنے ایسے اشعار زبان زد خاص و عام ہیں جن کے اوراد میں شاعروں کی ذات حوالہ میں آتی ہی نہیں۔ شعر کی شعریت اس ماورائیت میں قائم ہے جس کے ذریعہ وہ شاعر سے آزاد اپنا وجود رکھتا ہے۔ شعر کی قدر اس کے ذاتی معانی و گہرائیوں سے ہوتی ہے۔ لفظ بیان کی ان خوبیوں سے پرکھا جاتا ہے جن میں وہ پیکر وجود سے آراستہ ہوتا ہے۔ نہ کہ اس بناء پر کہ وہ فلاں شاعر سے منسوب ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض بیانات یا یوں کہئے اشعار صرف شاعر اور شاعر کا مظہر ہوتے ہیں۔ دراصل ایسے مجموعہ الفاظ کو شعر کہنا ہی غلط ہے اس لئے کہ ان کے وجودی مفہوم میں شاعر کا وجود اس طرح شامل ہے کہ بلا شاعر کی ذات کی تفصیل بتائے ہوئے اور بلا اس وارده زندگی کا پتہ چلائے ہوئے وہ مجموعہ الفاظ مفہوم پذیر نہیں ہوتا۔ مزید یہ کہ اس کی اپنی کوئی ذاتی لفظی یا معنوی خوبی نہیں ہوتی کہ اسے یاد رکھا جائے اس لئے اس کا وجود اپنا وجود نہیں ہے۔ اس وجود کا حصہ ہے جسے متکلم کہتے ہیں جس نے اس کو جنم دیا ہے اس تخیل سے ظاہر ہے کہ ایسے مجموعہ الفاظ کا کوئی شعری وجود نہیں۔ وہ محض کہنے والے کا اظہار ہے اور اسی کی زندگی کے جلوہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے دنیائے شاعری میں اس کا

وجود حقیقی نہیں محض مظہری ہوتا ہے۔ اصل وجود تو اس کا ہے جس سے وہ سرزد ہوا۔ جب یہ صورت ہو تو وہ بنفسہ شعر نہیں ہے۔ کسی مجموعہ الفاظ کا اظہار اور جلوۂ ذات متکلم کی بجائے 'شعر' ہونا ایک ماورائیت کی دلیل ہے وہ اپنی ذاتی خوبیوں، معنویت، ڈھلن اور چاپ سے پہچانا جائے گا۔ شاعر یعنی وہ ذات جس سے وہ صادر ہوا، کا حوالہ اس کے وجود میں نہیں آئے گا اس لئے اس کا اپنا مستقل وجود ہوا۔ شعر کے بارے میں یہ جاننا کہ غالب کا ہے یا اقبال کا ایک امر زاید کا جاننا ہے جس سے اس کے وجود ذاتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

مندرجہ بالا مثالوں سے خدا اور ماسواء خدا کے تعلق پر پوری تو نہیں مگر ایک حد تک کافی روشنی ہے اور وہ یہ کہ ہمیں ذات حق، اس کی فعلیت اور اس کی فعلیت کے نتیجہ میں وجود میں آنے والی اشیاء کے درمیان فرق و امتیاز رکھنا چاہئے۔ ذات حق وجود ہے۔ اس کی فعلیت اس کا اظہار یا جلوہ ہے۔ مگر اس فعلیت کا نتیجہ جو تعین شعر یا کائنات ہے ماوراء ہے۔ وہ اظہار یا جلوہ نہیں ہے بلکہ اپنا وجود ذاتی رکھتی ہے۔ ہر تخلیق، ابداع، اختراع کا ماحصل یہ ہے کہ وہ اشیاء جو ان افعال کے نتیجہ میں وجود میں آئیں اور آتی ہیں، ماوراء وجود ذاتی ہیں جن کا مرتبہ جلوہ آرائی یا مظہری سطح سے بالا ہے۔ وہ اپنے خالق کی ذات سے الگ ماوراء وجود رکھتی ہیں۔ ان کی 'ہوئیت' میں اس کی ذات کی شمولیت نہیں ہوتی اور نہ اپنی 'ہوئیت' میں وہ اس کی ذات میں شامل ہوتی ہے۔

اس بحث سے کسی ذات یا وجود زندہ کے افعال و اعمال کی دو واضح قسمیں کی جاسکتی ہیں ایک تو وہ اعمال جو صرف اظہار ذات ہوتے ہیں دوسرے وہ اعمال جو اپنے وجود میں اظہار ذات ہوتے ضرور ہیں اور اس پہلو سے پہلے اقسام کے اعمال سے وجودی دائرہ میں مختلف نہیں ہوتے مگر ان کا حاصل یا نتیجہ ماوراء ذات وجودات کی خلقیت ہے۔ وہ مختلف ماورائیتوں کی تشکیل و تکوین و تقویم پر منتج ہوتے ہیں۔ یہ وہ اعمال ہیں جن کی حقیقت محض جلوہ آرائی یا اظہار ذات نہیں بلکہ تخلیق و ابداع و جعل ہے وہ اشیاء جو ان سے وجود میں آتی ہیں اپنی ذاتیت رکھتی ہیں وجود فی نفسہ ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے مظہری نہیں ہوا کرتیں۔ وہ ذات خالق سے اور ذات خالق ان سے ماوراء ہوتی ہے۔ خدا کے سوا جو کچھ موجود ہے۔ وہ خدا کی وجہ سے موجود ہے۔ مگر وہ خدا سے اور خدا اس سے ماوراء ہے۔ اور اسی وجہ سے وہ 'وجود حقیقی' ہے نہ کہ وجود مظہری اور واہمی۔

فلاسفۂ سابقین نے ''ذات، صفات اور افعال'' کے مقولات میں وجدان اسلامی کی تشکیل کی کوشش کی اور اسی لئے کائنات یا تمام اشیاء ماسوا کی یہ توضیح کی کہ وہ خدا کے افعال ہیں اور اس طور اپنے وجود میں مظہری اور واہمی ہیں۔ اگر وہ مندرجہ بالا نظام مقولات میں ایک اور مقولہ کا اضافہ کر لیتے تو اسلامی وجدان درستگی کے ساتھ فلسفیانہ تشکیل میں آجاتا اور وہ مقولہ ہے ''نتیجہ''۔ کائنات افعال کا مجموعہ نہیں ہے یا شئے فعل خدا نہیں ہے بلکہ فعل خدا کا ''نتیجہ'' ہے اور تمام اشیائے کائنات، تمام موجودات، تمام جہانوں اور گیتیوں کا وجود یوں ہے کہ خدا کے مسلسل اعمال و افعال کے یہ نتائج ہیں اور چونکہ اعمال و افعال الٰہی اپنی حقیقت میں تخلیقی ہیں۔ اس لئے یہ نتائج

اپنی حقیقت میں مخلوق ہیں اور چونکہ یہ وجود ذاتی رکھتے ہیں، ماورائے ذات خداوند ہیں۔ اس کا مظہر یا جلوہ نہیں ہیں۔ اس لئے اس کی ذات کا جز نہیں ہیں۔ ان کا اثبات ذاتی اس طور پر ہے کہ ان کے خالق کا حوالہ ان کی ذاتیت کا عنصر نہیں ہے۔ یہ وہ اثباتِ حقیقت ہے جو ہر اس وجود کا جسے خدا نے پیدا کیا ہے، اصلی اور حقیقی ادراک ہے۔

اسی اثباتِ حقیقت سے وجود خداوند ہر تعین سے بالا رہتا ہے۔ بلا حصر رہتا ہے، ہر اس اشارہ سے ماوریٰ رہتا ہے جس کے ذریعہ ہم اس کے تعین کی کوشش کرتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ تخیل اور مثال سے بلند ہے۔

مقولۂ صفات اور حقیقت اسماء

اساسی اسلامی وجدان کے عناصر ممیّزہ کی توضیح، ان کے مضمرات کی تشریح، نیز ان کی روشنی میں اولیات فلسفہ خودی کی ضابطہ بندی میں پہلے تو ''وجود غیر محدود'' اور پھر ''ماورائیت'' سے بحث کی گئی تھی کہ یہ اس وجدان کے دو ممیّزہ اصول ہیں۔ اس مقالہ میں تصور ربط یا ''نسبت'' سے صفات اور اسماء کے تحت بحث کی جائے گی کیونکہ اس سے اساسی اسلامی وجدان کے تیسرے رکن کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس ضمن میں مقالہ گزشتہ میں اہم ترین مقام ''وجود فی الحقیقت کی ہوئیت'' کی یافت ہے جس میں ہماری رسائی اس تنویر تک ہوتی ہے کہ ''ماورائیت فی الوجود'' اس کی شرط ہے۔ جس وجود کی عینیت میں ماورائیت کا التزام ہے اسی کو عینیت ''وجود فی الحقیقت'' حاصل ہے۔ ''وجود فی الحقیقت'' سے کوئی نئے معنی مراد نہیں ہیں۔ مسلم حکماء نے اس کو ''وجود خارجی'' کہا ہے اور جدید مغربی فکر میں اس کے لیے ''وجود معروضی'' یا ''معروضیت'' کی اصطلاح مروج ہے۔ اس سلسلہ میں ہم اس نتیجہ تک پہنچ چکے ہیں کہ وجود خارجی یا معروضی وہ ہے جس کا وجود ہر دوسرے وجود سے ماورائیت ذاتی رکھتا ہو۔ جس وجود میں یہ بات نہ ہو وہ ''وجود فی الحقیقت''، ''وجود خارجی'' اور ''وجود معروضی'' نہیں کہلا سکتا۔

مغربی فلاسفہ بالخصوص امریکی حقیقت جدیدہ نے وجود خارجی یا معروضی کی جو تعریفات و شرائط متعین کی ہیں وہ اعتباری نوعیت کی ہیں، اس لیے ناقص ہیں۔ ان میں ذہن شاعر کو معیار بنایا گیا ہے کہ جو ذہن سے آزاد ہو وہ معروضی اور جو ذہن سے خارج میں وجود رکھے وہ حقیقی، وغیرہ وغیرہ۔ ان تعریفات میں اعتراض کا پہلو یہ ہے کہ دراصل کسی ایسی شئے کے بارے میں جو احاطۂ ذہنی یا وسعت شعور سے باہر ہو کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ چنانچہ اس امر کو بنیاد بنا کر اہل تصوریت دبستان حقیقت پر وار کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ خارجیت یا معروضیت کی شرط اس بات کو قرار دینا کہ جو اپنے وجود میں شعور کا محتاج نہ ہو وہ وجود خارجی ہے ایک لفظی تعریف تو ہو سکتی ہے مگر واقعاتی نہیں۔ مغربی دبستان حقیقت کی وضع کردہ تعریف اسی وجہ سے پوچ بنیادوں پر قائم ہے، مگر ہم نے اوپر جو تعریف کی ہے وہ اس اشکال سے پاک ہے۔ دائرہ علمیہ کی بجائے دائرۂ وجود میں رہ کر شرط وجود خارجی کا تعین کیا ہے؟ وہ یہ کہ وجود خارجی یا وجود معروضی وہ ہے جو اپنی ذات میں ماورائیت کا حامل ہو، یعنی جس کا مفہوم ذاتی ہو دوسری شئے

کے مفہوم ذاتی سے ممیّز اور منفرد ہو۔ اسی اساسی ضابطہ کی بنیاد پر ہمہ گیر حقیقی فلسفہ استوار ہوتا ہے۔

(۱)

وجودِ حقیقی کی اس تعریف و علمی تشکیل کے ذریعہ اساسی اسلامی وجدان کی معنویت یوں واضح ہوتی ہے کہ خداوند قدوس اپنی ذات میں نہ صرف وجود غیر محدود ہے بلکہ ماوراء ہے اور اس ماوراء ہونے کی وجہ سے وجود حقیقی ہے۔ دوسری طرف کائنات اور اس میں پائی جانے والی اشیاء اگرچہ ''محدود فی الذات'' ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک ''ماوراء فی الذات'' ہے اور اسی سبب وہ بھی ''وجود فی الحقیقت'' ہیں۔

ماورائیت کے باب میں اس امر کو بھی ہم پا چکے ہیں کہ یہ دو طرفی اور عکسی ضابطہ ہے، یعنی اگر الف ب سے ماوراء ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ب بھی الف سے ماوراء ہو۔ اس امر کی روشنی میں راقم الحروف نے کہا تھا کہ اگر خدا کائنات سے ماوراء ہے تو کائنات بھی خدا سے ماوراء ہے۔ یہ بہت نازک مقام ہے کہ اگر چند خصوصی امتیازات سے آگہی نہ ہو تو توحید شرک میں بدل سکتی ہے۔ وہ امتیازات یہ ہیں کہ ماورائیت کا مصداق صرف وجود فی ذاتہٖ ہوتا ہے جب کہ وجود کے بارے میں دو سوال اور اٹھتے ہیں: ایک تو یہ کہ وہ بذاتہٖ ہے یا بغیرہ، دوسرا یہ کہ لذاتہٖ ہے یا کہ لغیرہ ہے۔

فرداً فرداً اشیاء کو لیں تو ہر شئے کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ وجود فی نفسہٖ ہے یعنی ہر شے دوسری سے ماوراء موجود ہے، لیکن صرف خدا ہی ہے جس کے بارے میں مزید دو امور کا اعتراف کرنا پڑتا ہے اور یہ اعتراف اساسی اسلامی وجدان سے مترشح ہوتا ہے۔ پہلا یہ کہ وہ وجود بنفسہٖ ہے اور دوسرا یہ کہ وہ ساتھ ہی ساتھ وجود لنفسہٖ ہے۔ یہ دونوں باتیں اس پایہ کی ہیں کہ ان میں سے پہلی بات تو کسی شئے کے بارے میں سوائے خدا کے نہیں کہی جا سکتی اور رہی دوسری بات تو نور ایمانیہ اس آیت پر مشتمل ہے ''انا للہ وانا الیہ راجعون''۔ پہلی بات کا اثبات صمدیت و لاصمدیت کے مقولات میں ہوتا ہے: اللہ صمد ہے، ماسوا لاصمد ہے۔ مسئلہ شرک کا تعلق ان ہی مقولات سے ہے یعنی وجود کے بارے میں بنفسہٖ اور بغیرہ کے معاملہ سے۔ وہ تمام افراد جو بنفسہٖ کے معاملہ میں خدا کے سوا کسی اور کو شریک کریں، زمرۂ مشرکین میں آ جاتے ہیں۔

مسلم حکماء کا ایک بڑا کارواں ان راہوں سے آسانی کے ساتھ نہ گزر سکا اور وہ اس فرق میں ڈگمگا گئے جو فی نفسہٖ اور بنفسہٖ کے مابین ہے۔ مگر بہرحال اساسی اسلامی وجدان پر تعمیر ہونے والے فلسفہ خودی کی تشکیل میں اس خط فارق کو ضرور موجود ہونا ہے جس سے فی نفسہٖ کا مفہوم بنفسہٖ کے مفہوم سے ممیّز ہوتا ہے۔ کئی مسلمان حکماء ایسے گزرے ہیں جو اس مغالطہ میں مبتلا رہے کہ معناً بنفسہٖ اور فی نفسہٖ ایک ہیں۔ چنانچہ اس معنوی مغالطہ کی وجہ سے چونکہ صرف خدا ہی وجود بنفسہٖ ہے اس لیے وہی اور صرف وہی وجود فی نفسہٖ قرار پاتا ہے۔ ہم اس پر تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں کہ اس مغالطہ کی وجہ سے انضمامیت کی منطق جاری ہو جاتی ہے جس کے سبب اگر الف کا

سہارا ب ہے تو ذہن یہ سمجھتا ہے کہ الف ب کا جزو ہے یا اس کے اندر ضم ہے اور اسی سبب سے وحدت الوجود کا خیال جنم لیتا ہے۔ تمام وحدتی فکر میں، خواہ مادئین سے منسوب ہو یا روحانیین سے، یہی مغالطہ جو بنفسہ اور فی نفسہ کے مابین شکست امتیاز سے پیدا ہوتا ہے، کارفرما ہے۔ اسی کے سبب یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کائنات چونکہ خدا کے سہارے قائم ہے اس لیے کائنات خدا کا جزو ہے یا یہ کہ کائنات میں خدا جاری ہے۔

اساسی اسلامی وجدان کے لحاظ سے ''لاموجود الا باللہ'' کا مقولہ متشکل ہوتا ہے مگر اس مقولہ سے ''لاموجود الا اللہ'' کا استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن وحدیتی فکر محض بنفسہ اور فی نفسہ میں فک امتیاز کر کے کائنات کو خدا کا حصہ بنا دیتی ہے۔ چنانچہ ''خدا کے سوا کوئی موجود نہیں'' کے ضابطہ کو بنیاد بنا کر اپنے جملہ نظام ہائے نظر و عمل مرتب کرتی ہے۔

اسی مغالطہ یا فک امتیاز کا نتیجہ یہ ہے کہ روحانیت کے افکار دو متبادل صورتوں ہی میں گردش کرتے رہتے ہیں۔ یا تو وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ کائنات اور خدا ایک ہیں۔ ایسے لوگ ''عینی'' کہلاتے ہیں۔ جو لوگ عینی وحدیت کے الزام سے بچنا چاہتے ہیں وہ اپنا مسلک تنزیہ مع التشبیہ بتلاتے ہیں اور اس طرح مسلک وحدت وجود پر قائم رہتے ہیں۔ اس خیال کے مطابق کائنات میں عین وجود خدا ہے اور یہ عین وجود کائنات سے ماوراء بھی ہے اس لیے تشبیہ اور تنزیہ دونوں برحق ہیں۔ مرتبۂ تشبیہ میں خدا تعینات کے ساتھ ہے اور مرتبۂ تنزیہ میں لاتعین کے ساتھ۔ نتیجتاً کائنات خدا سے ماوراء نہیں اور نہ خدا کائنات کا ملاً ماوراء ثابت ہوتا ہے، جزواً وہ کائنات ہے۔ یہ وہ مسلک ہے جس پر اکثر اہل وحدیت کا مدار ہے۔ ابن العربی بھی اسی مسلک کے داعی ہیں۔ ہندوستانی مسلم فکری ارتقاء میں خیر آبادی دبستان کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان کے نزدیک زندقہ صرف یہ ہے کہ حقیقت واحدہ میں مرتبۂ اطلاق کے اسم کا اطلاق مراتب تعین پر یا مراتب تعین کے اسماء کا اطلاق مرتبۂ اطلاق پر کیا جائے۔ فضل حق خیر آبادی کہتے ہیں: ''حقیقت الحقه جامعة بين التنزيه والتشبيه''۔ چنانچہ کائنات اور اس کی اشیاء اپنی حقیقت میں ذات خداوند کا تعین ہیں۔ ''الحقيقت المطلقة واجبة و تعينا تها ممكنة فالواجب واجب والممكن ممكن. والحقيقة الواجبة مطلقة لا مبهمته لا نها مصداق للوجود بذاتها والممكنات قيود لها و تعينات لا نها افرادها و حقاق الاشياء عبارات عن تعينات الحقيقة الواجبة وهى مرتبه فى العموم والخصوص.''[1] ابوبرکات احمد جو خیر آبادی دبستان کے دوسرے بزرگ ہیں، یوں تشریح کرتے ہیں: ''واجب تعالیٰ ذات دارد و ممکن ذات ندارد و ایں مخالف شرع نیست۔'' آگے چل کر لکھتے ہیں: ''مرتبۂ اعلیٰ مرتبۂ ہمہ اوست بایں معنی وجود است و ہمہ را وجود انتسابی است یعنی وجود او ہمہ منتسب است۔ ممکنات وجود اصلی ندارند بلکہ محض وجود اضافی است۔''[2] ابوبرکات نے ممکنات کو وجود ظلی کہا ہے اور ان کے بارے میں یہ تشریح کی ہے کہ یہ ''معدوم الوجود و معلوم الاثار'' ہیں۔ سبب اس کا یہ ہے کہ یہ قائم

بالذات نہیں ہیں۔ چنانچہ شاہ محمد حسین الہ آبادی بالکل صاف طور پر کہتے ہیں: ''ممکن میں اور واجب میں دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے ہونا مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جس کی بناء پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے، اس لیے کہ یہی ذریعہ وجود ہے۔ لہٰذا اسے پہلے خود موجود ہونا چاہیے اور یہی وجود تمام چیزوں کو حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہوتو ہر شے معدوم ہے۔ اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جائیں وہ اعتباری ہیں۔''[3] مطلب یہ ہے کہ وہ وجود اصلی ہے جو سب موجودات کا سہارا ہے۔ باقی خود یہ موجودات چونکہ بنفسہٖ قائم نہیں ہیں وجود اعتباری، ظلی یا غیر حقیقی، غیر خارجی، غیر معروضی وغیرہ ہیں۔ اس تشریح کی اساس وہی مغالطہ ہے جو فی بنفسہٖ اور بنفسہٖ میں خلط مبحث پیدا کرتا ہے۔ محمد قاسم دیوبندی کا بیان بھی اسی قبیل سے ہے: ''ہم اسی کو خدا جانتے ہیں جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور اسی سے وجود کون و مکاں ہے۔'' اس مقدمہ کے بیان کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں: ''سب چیزیں اسی کے سہارے اور بھروسے قائم ہیں۔ وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں، وہ سب کی اصل ہے اور سب اس کی فرع ہیں۔''[4]

ان حوالوں سے پتہ چلتا ہے کہ حال تک حکمائے اسلام میں جو وجودی فکر رہی ہے، وہ تشبیہ مع التنزیہ کو ہی حقیقت یعنی خدا اور کائنات کے امتیازات کا ضابطہ قرار دیتی رہی ہے اور اس کی تہ میں ہمیشہ بنفسہٖ اور فی نفسہٖ کے مفاہیم میں خلط مبحث رہا ہے۔ چنانچہ یہ مسلم حکماء اس خیال پر ہی قائم رہے ہیں کہ چونکہ خدا سب کا سہارا ہے لہٰذا سب اسی کے تعینات اور تفصیلات ہیں۔ منطق انضمام ہمیشہ ان کے افکار کو اسی انداز میں متعین و مرتب کرتی رہی ہے۔ ان حکماء میں جو تھوڑے بہت اختلافات ہیں وہ صرف اس قدر ہیں کہ خیر آبادی دبستان تشبیہ کے مقامات کو وہمی یا علمی قرار دینے کی طرف مائل ہے۔ اس سے تنزیہ یعنی مرتبۂ لاتعین وجودی ٹھہرتا ہے اور تعین کے مراتب وہمی۔ وحدت الوجودیوں کے دیگر افکار میں خصوصیت کے ساتھ ابن العربی میں تنزیہ اور تشبیہ دونوں مراتب وجودی ہیں۔ محمد قاسم دیوبندی کی تشریحات میں جزئیہ اور کلیہ کی منطق ہے جس سے فرد نوع میں نوع جنس اعلیٰ میں اور اس طرح ہوتے ہوتے تمام حقائق وجود عام میں تمام ہو جاتے ہیں۔ اسی تصور سے ان کے ہاں اصل و فرع کی تمثال (Imagery) ملتی ہے۔

لیکن تشبیہ کے مراتب کی خواہ کوئی تعبیر کی جائے، وجودی یا وہمی ہر دو صورتوں میں تنزیہ مع التشبیہ کا مسلک وحدیت فی نفسہٖ و بنفسہٖ میں باہم مغالطہ کا شکار ہونے پر ہی وجود میں آتا ہے جس کی وجہ سے کائنات اور اشیائے مخلوقہ کا وجود فی نفسہٖ باقی نہیں رہتا، سب کچھ وجود واحد میں کم ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں خود خدا کی ماورائیت تشبیہ میں آکر عینیت ذاتی سے محروم ہو جاتی ہے۔

اگر افراد انسانی ''وجود فی الحقیقت'' ہیں تو ان کو ماورائیت حاصل ہے۔ ہر فرد نہ صرف دوسرے فرد سے ہر شے سے ماوراء ہے بلکہ خود خدا سے بھی ماوراء ہے۔ اسی طرح اگر خدا کو عینیت ذاتی حاصل ہے اور وہ وجود حقیقی

ہے تو ہر دوسری شے اور فرد سے وہ ماوراء ہے۔ کسی طور بھی تشبیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا۔ مسلک تشبیہ سے یا تو خدا نہیں رہتا یا افراد انسانی نہیں رہتے یا پھر دونوں نہیں رہتے۔ اس کے باوجود محض اس مغالطۂ متذکرہ بالا کی وجہ سے مسلم فکر تشبیہ مع التنز یہ کے دائرے سے نہیں نکل سکی۔ اس نے کائنات اور خدا پر اس انداز سے مراقبہ کیا کہ اگر کائنات کا اثبات کرتی ہے تو خدا نہیں رہتا، اگر خدا کا اثبات کرتی ہے تو کائنات اور ماسوا ذات باری کچھ نہیں رہتا۔

اساسی اسلامی وجدان کی رہنمائی میں اس مخمصہ سے نکلا جا سکتا ہے اور ایسی ممیز اسلامی فکر کی تعمیر ممکن ہے جو دیگر نظام ہائے فکر سے منفرد ہو اور ذات خداوندی کا اس میں اس طرح اقرار ہو کہ کسی پہلو سے نقص کا باعث نہ ہو۔ تشبیہ مع التنز یہ کے عمومی مسلک میں نقص یہی ہے کہ یہ وجود واحد کے تصور میں خدا کو ہمیشہ تنہا اور اکیلا ''فرد'' بنا دیتی ہے جس کی قیومیت حقیقی، قدرت کاملہ، خلاقیت، بداعت، مصوری، تدبر، غرض ایسی بہت سی باتوں پر صاف حرف آ جاتا ہے۔ اساسی اسلامی وجدان میں خدا کی ماورائیت کا اثبات بنیادی رکن ہے۔ اسی اثبات کی وجہ سے خدا ہر شے سے ماوراء اور ہر شے خدا سے ماوراء ٹھیرتی ہے اور اسی اثبات سے بایں وجہ اس کی قیومیت، قدرت، خلاقیت اور بداعت وغیرہ وغیرہ کا اثبات ہوتا ہے۔

ماورائیت کے نکتہ کو شعور کا جزو بنانے کے بعد ہمارے ادراکات تشبیہی مقولات کے جال میں گرفتار نہیں ہو سکتے۔ شعور کے سامنے نئی وسعت خیال کے دروازے کھل جاتے ہیں اور ایک نئے مقولہ سے روشناسی نصیب ہوتی ہے جسے ''نسبت'' کا نام دے سکتے ہیں۔ ''نسبت'' کی اصطلاح بھی نئی نہیں ہے، تاہم دور جدید میں اس کے لیے ''ربط'' یا ''علاقہ'' کی اصطلاح مروج ہوئی ہے۔ جب دو وجود ایک دوسرے سے منفرد یا ماوراء ہوں تو پھر ان کے باہمی ربط و تعلق کا مسئلہ موضوع شعور بنتا ہے۔ ''نسبت'' کے تصور سے یہاں بھی مسئلہ مراد ہے۔

(۲)

ذاتی ماورائیت جو ''وجود فی الحقیقت'' کی اصل شرط ہے بعض حضرات کو متردد کرتی ہے۔ ان کے خیال میں تو خدا اس طرح کائنات سے خارج ہو جائے گا اور خدا سے کائنات۔ نکلسن نے اسی تردد کا اظہار کیا ہے جب وہ کہتا ہے کہ مذہب تنزیہ میں خالص مہجوری اور لاتعلقی ہے۔[5] دنیا الگ، خدا الگ۔ ذہین شاہ تاجی نے بھی یہ فرمایا ہے کہ کائنات کا ایسا تصور بالکل ان لوگون کا سا ہے جو خدا کو نہیں مانتے، چنانچہ سوال کرتے ہیں کہ ایسے تصور کائنات اور اشتراکیوں کے تصور کائنات میں کیا فرق رہ جاتا ہے۔[6]

اس تردد کی بنیاد یہ قید خیال ہے کہ یا تو خدا اور کائنات ایک ہیں یا پھر کائنات خدا کا جزو ہے۔ یہ مقدمات کہ خدا کائنات ہے اور ماورائے کائنات بھی ہے اس مسئلہ کا ایک ہی حل نہیں ہے۔ اساسی اسلامی وجدان سے ایک دوسرا ہی حل سامنے آتا ہے جس میں مذہب تشبیہ کو جزواً یا کلاً ماننے کا کوئی پہلو پیدا نہیں ہوتا۔ اگر خدا حقیقی

ہے تو وہ ماوراء ہے اور اگر کائنات کا بھی وجود ذاتی ہے تو اسے بھی ماورائیت حاصل ہے۔ وجودی ماورائیت سے ہی دونوں کا وجود برحق ثابت ہوتا ہے۔ محض ہستی واحد کے فرق مراتب سے دونوں ایک دوسرے سے ممیز نہیں ہو پاتے۔ ان کی حقانیت الگ الگ وجود ذاتی سے ہی ثابت ہوسکتی ہے، ورنہ نہیں۔

خدا اور کائنات کی وجودی ماورائیت سے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ ''نسبت'' کا مسئلہ ہے۔ بے تعلق یا لاتعلقی ماورائیت سے ثابت نہیں ہوتی۔ ذہن تشبیہ کے کلیات میں کام کرنے کی بجائے نسبت کے کلیات میں کام کرنے لگتا ہے۔ اس تبدیلی سے وہ اس حقیقت سے ہمکنار و سرفراز ہوسکتا ہے جو خدا اور کائنات کی باہم ماورائیت سے موجود ہے اور وہ حقیقت ہے ربط و تعلق کا عظیم نظام جو کل حقیقت میں جاری و ساری ہے کہ اس نظام کی ایک انتہا خدا ہے اور دوسری اس کی مخلوق۔ اسی وجہ سے اساسی اسلامی وجدان کا تیسرا رکن نسبت کا شعور ہے کہ اس شعور سے ہی ہوکر حقیقت کے بارے میں صحیح تصور قائم ہی نہیں کیا جاسکتا۔

خدا کا ئنات سے اولین تعلق یہ ہے کہ یہ پوری کائنات اور اس کے جملہ افراد، سب کے سب، اس کے ارادہ کے سہارے قائم ہیں اور وجودات فی نفوسہم ہیں۔ علاوہ ازیں خدا ان میں سے ہر ایک کا رب ہے۔ اس کی ربوبیت کاملہ ہر وجود فی نفسہٖ کی پرورش کر رہی ہے۔ اس منزل پر اب ہم اس موضوع پر آ گئے ہیں جس کو روائتی فلسفہ ذات و صفات کی بحث سے تعبیر کرتا ہے۔ راقم الحروف کے نزدیک مسئلہ صفات دراصل مقولۂ ''نسبت'' کے ناکافی وجدان سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی مقولہ پر تامل کرنے سے یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔

(۳)

سوال یہ ہے کہ خداوند قدوس کے بارے میں ذات و صفات کا مسئلہ کیسے پیدا ہوتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنیادیں عالم حقیقت میں پوشیدہ نہیں ہیں، صرف ہمارے ادراکات کی عام عادتیں ہیں جس کے سبب یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

جب ہم خدا کی ذات کو معروض توجہ بناتے ہیں تو ہماری عام عادتیں اس عمل میں جاری ہوجاتی ہیں۔ یہ عادتیں ہمارے ان ادراکات سے پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعہ ہم اپنے اردگرد کی اشیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہمارے مشاہدہ میں اشیاء ''مجموعۂ صفات'' کی حیثیت سے سامنے آتی ہیں۔ ممکن ہے اس قسم کے وقوف کی کچھ حیاتیاتی وجوہات ہوں مگر بہر حال ہوتا یہی ہے کہ جب ہم کسی شئے کو دیکھتے ہیں تو اس کی صفات سے واقفیت ہوتی ہے اور نتیجتاً ہم کہتے ہیں کہ فلاں شے ہے اور یہ اس کی صفات ہیں۔ اسی انداز پر ہم خدا کو بھی ادراک میں لانے کی کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا ہے اور فلاں فلاں اس کی صفات ہیں۔ اس طرح سے خدا کی ذات تک عام ادراکات کے انداز کو وسعت دینے سے مسئلہ ذات و صفات پیدا ہوتا ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ سارا مسئلہ صورت ادراک یا انداز خیال کی پیداوار ہے۔ جب تک ہم خدا پر عام اشیائے تجربہ کے مقولات کے واسطوں سے

غور کرتے رہیں گے اور اس کی حقیقت کو اس طرح اشیائے ماحول تک خفیف کر کے معروضِ فکر بناتے رہیں گے، ہمیں یہی معلوم ہوگا کہ مسئلہ ذات وصفات بڑا حقانی مسئلہ ہے اور اس کی اصل حقیقت کبریٰ میں قائم ہے۔ حالانکہ اس کی اپنی اصلیت کے اعتبار سے انسانی مشاہدوں کے سانچوں کے علاوہ اور کہیں اس کا مقام نہیں۔

اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ادراکی سانچوں میں تغیر کی ضرورت ہے۔ اس تغیر سے یہ مسئلہ ہی ختم ہوجاتا ہے۔

جہاں تک خود قرآن شریف کا تعلق ہے اس میں خود بھی عام ادراکی انداز نہیں پایا جاتا۔ اس وجہ سے خدا کے بارے میں ذات وصفات کی اصطلاحات اس میں نہیں ملتیں۔ خداوند قدوس کے لیے اس میں ''اللہ'' کا لفظ آیا ہے۔ اس کے علاوہ جگہ جگہ اس کے لیے رحمٰن، رحیم، رب، کریم، غفار، ستار، قہار، باری، حلیم، قدیر، حکیم، مصور، وغیرہ وغیرہ نام آئے ہیں۔ اپنی ادراکی عادتوں سے مجبور عام انسان اور فلاسفہ ان کو صفات باری تعالیٰ کہتے ہیں، مگر خود قرآن مجید انہیں اسمائے حسنیٰ کہتا ہے کہ یہ خدا کے اچھے نام ہیں، اسی ایک نکتہ سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن کا ادراکی انداز مختلف ہے، لیکن مسلم حکماء ذات وصفات کی بحث میں الجھ گئے اور ایسے الجھے کہ یہ مسئلہ ایک چیستان بن کر رہ گیا۔ سابقین میں ابن حزم ایسے مفکر ہیں جنہوں نے یہ محسوس کیا کہ قرآن میں اسماء الٰہیہ کا تذکرہ ہے، صفات کا نہیں۔ انہوں نے صرف اتنا ہی بیان کر کے اس مسئلہ کو ختم کر دیا، مگر یہ مسئلہ فی الحقیقت بہت گہرا ہے۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ صفت اور اسم میں کیا نوعی اور وجودی فرق ہے کہ قرآن اسماء کہتا ہے اور عام لوگ اور فلاسفہ کا کثیر گروہ ''صفات'' کے نام سے پکارتا ہے۔ جہاں تک توصیف کا تعلق ہے، قرآن شریف صاف کہتا ہے کہ وہ اس سے پاک ہے۔ نیز قرآن پاک میں یہ بھی آیا ہے کہ اس کے مثل کوئی شے نہیں۔ قرآن کریم کے مقولات ہیں ''اللہ اور اس کے نام'' جب کہ عام مقولات کی صورت میں لوگ یوں غور کرتے ہیں ''اللہ اور اس کے صفات''۔ اس لیے بحث طلب بات یہی ہے کہ اسم اور صفت میں کیا فرق ہے۔ اس بحث سے یہ بات واضح ہوجائے گی کہ اساسی اسلامی وجدان جس کے سوتے قرآن شریف سے جاری ہیں اپنے ادراکی نظم میں عام ادراکی عادتوں سے کس حد تک مختلف ہے اور اس سے کیسے کیسے حقائق پر سے پردہ اٹھتا ہے۔

جہاں تک انسانی تجربات کا تعلق ہے تو شعور انسانی کو دونوں سے غائت درجہ کی مناسبت ہے، اسماء سے بھی اور صفات سے بھی۔ مسئلہ صرف ان کی وجودی ہوئیت کے عرفان کا ہے۔ اسم کا وجود دائرہ لغت میں ہوتا ہے، اس لیے اسماء کا وجود ''وجود لسانی'' ہے جب کہ صفات کا تعلق خود دائرہ وجود سے ہے، اس لیے کسی نہ کسی درجہ میں یہ موجود فی الحقیقت ہیں۔ اسماء اور صفات دونوں کے وجود اگرچہ الگ الگ دائروں پر مشتمل ہیں مگر ایک بات ان میں مشترک ہے، دونوں سے انتساب پیدا ہوتا ہے، دونوں کا وجود دلالت کا حامل ہے۔ دلالت صفت کو توصیف اور دلالت اسی کو تسمیہ کہا جاتا ہے۔ توصیف سے موصوف اور تسمیہ سے مسمیٰ ''مدلول'' قرار پاتے ہیں۔ اس لیے

مسئلہ ایک طرف اسم تسمیہ اور مسمیٰ اور دوسری طرف صفت، توصیف اور موصوف کے نظام ہائے وجود کی اختصاصی منطق کی تحقیق و تدقیق سے متعلق ہو جاتا ہے۔ مسلم فلاسفہ نے ذات وصفات کے مسئلہ پر بحث کرتے وقت اس بات کو بالعموم محسوس نہیں کیا کہ یہ دونوں نظام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور ہر ایک کی باطنی منطق اس کی اپنی ہے۔ اشاعرہ نے ''اسم تسمیہ اور مسمیٰ'' کے نظام کو یکسر نظر انداز کر کے اسماء کو صفات سمجھ کر سارا فلسفہ ''صفات''، ''توصیفات'' اور ''موصوف'' کے نظام پر تعمیر کیا۔ یہی نظام بعد میں تمام وجودیاتی فکر کا مثل اعلیٰ بن گیا۔

دونوں نظاموں میں بہر حال ایک قدر مشترک ہے۔ بات اسم اور صفت سے نکل کر مسمیٰ اور موصوف تک پہنچتی ہے۔ چنانچہ جس کو اسم کا علم ہو اس کو مسمیٰ کا علم کم از کم اس اسم کی حد تک ہوتا ہے اور جس کو صفت کا علم ہو تو اس کو بھی کم از کم اس صفت کی حد تک موصوف کا علم ہوتا ہے۔ ان نظاموں میں دوسری قدر مشترک باری تعالیٰ کے مسئلہ میں یہ ہے کہ اسم بہت سے ہیں اور مسمیٰ واحد۔ چنانچہ جو علم مرتب ہوتا ہے وہ ''وحدت مسمیٰ فی الکثرت الاسماء'' ہے۔ اسی طرح صفت کے مقولہ سے جو علم مرتب ہوتا ہے وہ بھی ''وحدت موصوف فی الکثرت الصفات'' ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں کی معنویت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ چنانچہ ان میں کیفیت شعور اور ادرا کی سانچے آپس میں مختلف ہو جاتے ہیں۔

اگرچہ ان دونوں میں ''وحدت فی الکثرت'' کا مقولہ یا تنصیب جاری و ساری ہے لیکن دونوں میں سیل شعور، بداہت، معنی اور منتہاء الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ نظام تسمیہ میں جو منطق کارفرما ہے وہ بے نظیر اور فقید المثال یعنی خود اسی نظام میں پائی جانے والی ہے۔ یہ اسم دہی کی منطق ہے جس کے مطابق اسم مسمیٰ سے انتساب ضرور رکھتا ہے لیکن اس کا جزو نہیں ہوتا۔ ہر اسم کا اپنا وجود ذاتی صرف دائرہ لغات میں ہوتا ہے اور یہ وجود ذاتی کسی طرح مسمیٰ سے منسلک نہیں ہوتا۔ اسم اور مسمیٰ میں باہم تنزیہ ہوتی ہے۔ اس طرح چاہے ایک شئے کے ایک ہزار نام ہوں چاہے ایک لاکھ، اس شے کی ذاتیت ان سے بالا ہوتی ہے۔ اسم اپنی حقیقت میں اختراعات ہوتے ہیں۔ عالم اسماء ایسا اختراعی عالم ہے جس کا سرچشمہ اعتبار علمیہ سے باہر نہیں ہوتا۔ اسم کے ذریعہ کسی شے کے وجود کے علم کا اثبات کیا جاتا ہے۔ تمام اسماء کا قیام اس اثبات میں ہے۔ جس طرح اثبات کرنے والا چاہے ایک ہو یا بے شمار، اس واقعہ سے امر مشاہدہ منزہ ہوتا ہے، اسی طرح تسمیہ میں ہوتا ہے کہ مسمیٰ اس سے پاک اور ماوراء ہوتا ہے۔ تسمیہ استقرار علم کا وظیفہ انجام دیتا ہے۔ اس لیے وحدت مسمیٰ فی الکثرت الاسماء کا ضابطہ اعتبار علمیہ میں قائم ہے، وجود پر اس کا اثر نہیں۔ اسماء کا جملہ انتساب علمی انتساب ہے۔ ان کی دلالت دلالت معرفت ہے۔

نظام توصیف کو بحیثیت ہیئت فکر جس طرح استعمال کیا گیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا دائرہ وجود ہے۔ ''رسالۂ غوثیہ'' کے مضامین کی شرح میں ملوک شاہ نے جو امور بیان کیے ہیں ان سے صوفیائے وجودیہ کے مسلک کی توضیح ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ذات وصفات کے بارے میں ان کا زاویہ فکر کیا تھا۔ وہ

فرماتے ہیں: ''لاہوت کوذات، جبروت کوصفات، ملکوت کوافعال، ناسوت کوآثاراورافعال کہتے ہیں۔اے عزیز! لاہوت تخم جیسا ہے۔ جبروت وملکوت وناسوت ڈالی، پتے اور پھول جیسے ہیں۔اے عزیز! ظہور سے پہلے سارا درخت تخم میں تھا، درخت کا نام تھا نہ نشان۔درخت کے ظہور کے بعد تخم درخت میں ہوتا ہے لیکن نہ تخم کا نام ہوتا ہے نہ نشاں''۔[7] یہ گفتگو دائرہ وجود میں ہے جہاں دلالت توصیفی وجودی دلالت ہے۔کوئی صفت اپنے موصوف سے ماوراء نہیں ہوتی، نہ کوئی موصوف اپنی صفت سے ماوراء ہوتا ہے۔ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ موصوف اپنی ہر منفرد صفت سے تشبیہ ذاتی رکھتا ہے مگراس سے ماوراء بھی ہوتا ہے۔اس طرح اگر وجود کے بارے میں فرداًفرداً ہر صفت کے لحاظ سے غور کریں تو تشبیہ مع التنزیہ کا مقولہ صادق آئے گا، لیکن اگر تمام صفات کے لحاظ سے غور کریں تو موصوف اور صفات میں تشبیہ کامل ثابت ہوگی جیسا کہ متذکرہ بالا حوالہ میں ہے کہ تخم درخت کے اندر ہے۔اس تشریح سے یہ بات اجاگر ہوتی ہے کہ نظام تسمیہ اور نظام صفات میں بین فرق ہے۔ جہاں اول الذکر نظام کا دائرہ شہود ومعرفت ہے وہاں آخر الذکر کا وجود وہستی ہے، گو یہ دوسری بات ہے کہ دونوں کو ہم ''وحدت فی الکثرت'' اور ''عینیت فی الاختلاف'' جیسے مقولات میں ظاہر کریں۔ایک کی ماہیت میں انفصالی منطق اور دوسرے کی انضمامی منطق ہوتی ہے۔

(۴)

قرآن مجید کا نظام فکر نظام تسمیہ سے مرتب ہے۔خواہ خدا کے نام کتنے ہی ہوں وہ ایک ہی بسیط خدا ہے۔ اس کے برخلاف ایسا وجود جو ماہیت میں ''وحدت فی الکثرت الصفات'' ہو اس کی حقیقت ''وجود مرکب'' ہوتی ہے۔ ہر صفت اپنے موصوف کے کسی نہ کسی حصہ وجود کی تشکیل کرتی ہے۔ہم افراد انسانی اپنی حقیقت میں ''وجود مرکب'' ہیں۔ ہماری شخصیت کے اندر بہت سے محرکات ہوتے ہیں۔ یہ وہ اجزاء ہیں جن سے ہمارا وجود شخصی مرکب ہوتا ہے۔ ہماری شخصیت کی عینیت میں ان اجزاء کے انفرادی رنگ جھلکتے رہتے ہیں اور انہی سے ہماری شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے۔ان کا جزواً جزواً ادراک ہماری صفات کا ادراک ہے، خواہ یہ ادراک براہ راست ہو یا آثار کے واسطہ سے۔اس طرح سے ہمارا وجود فی نفسہ کیا ہے؟ صرف صفات کی کلیت!

صفت اور موصوف میں جو وجودی انتساب ہوتا ہے وہ اتنا اتصالی ہے کہ نہ صرف صفت اپنے موصوف میں ہوکر موجود ہے بلکہ موصوف بھی اپنی صفت میں ہوکر ہی پایا جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اگر صفات یکے بعد دیگرے معدوم ہوں تو موصوف علی حالہ نہیں رہا، وہ بھی عدم اور استحالہ کا شکار ہوجاتا ہے یہاں تک کہ پورے صفات کے خاتمہ سے اس کا پورا وجود ختم ہوجاتا ہے۔اس لیے صفات کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ''معدوم الوجود اور معلوم الآثار'' ہیں۔حقیقت یہ ہے کہ صفات اپنے وجود میں نہ صرف معلوم الآثار ہیں بلکہ موجود بھی ہیں۔مگر ان کے وجود میں ایک امتیازی بات یہ ہوتی ہے کہ ان کی وجودیت اپنے آپ سے تمام نہیں ہوتی، کسی

نہ کسی ہستی میں ہوکر تمام ہوتی ہے۔ دیکھا جائے تو موصوف کی بھی یہی صورت ہے۔ اس کے وجود فی نفسہ میں صفت کا ہونا ضروری ہے ورنہ تو وہ معدوم الوجود ہو جاتا ہے۔ تب صفت اور موصوف کا فرق جزو اور کل کا فرق ہے اور بس مگر وہ کلیت جس پر صفت اور موصوف کے مقولات کا اطلاق ہوتا ہے وجود مرکب ہے کہ اس کی اصلیت سب کی سب صفات پر مشتمل ہوتی ہے۔ لیکن اس میں ایک خاصۃ العین بھی ہے کہ اس کے بغیر اس کی ہوئیت امر محال ہے۔ چنانچہ جزو جزو صفات کے گن دینے سے اس کی حقیقت پوری نہیں ہو جاتی۔ ان صفات میں باہم پیوستگی، امتزاج اور سریانیت بھی ہونی چاہیے۔ اس ہیئت سے ہی اس کی ذات مقرر ہو کر فرد واحد کی صورت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ اس کی ذاتیت پر ''عینیت فی الاختلاف'' کا مقولہ صادق آتا ہے۔

(۵)

یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ صفات کسی شے کے اجزائے قیومیہ نہیں ہوتیں، اس کے اجزائے قوام ہوتی ہیں۔ تشریحاً ہم پانی کی مثال لے سکتے ہیں۔ پانی کے اجزائے قیومیہ آکسیجن اور ہائیڈروجن ہیں۔ ان کو ہم عناصر ترکیبی بھی کہتے ہیں۔ ان عناصر ترکیبی سے اگر صفات مراد لیں تو بات غلط ہوگی، یہ تو وہ اجزاء ہیں جن پر پانی کا قیام ہے۔ پانی کا وجود ان کے سہارے ہے۔ ایک خاص میزان میں ان کی ترکیب سے وہ سالمہ ولادت میں آتا ہے جسے ہم پانی کا جوہر فرد کہہ سکتے ہیں۔ اس سالمہ کے جو خواص ہوتے ہیں پانی کا وجود فی نفسہ انہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہی پانی کے صفات ہیں جن سے پانی موصوف ہے۔ یہ تشریح اس لیے کی گئی کہ ہمیں موالید اور آثار، ''قیوم و قوام'' ''بنفسہ اور فی نفسہ'' اساس وجود اور صفات ذات کے فرق میں ابہام کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ موالید یا قیومی عناصر کا تعلق ''بالذات'' کے مسئلہ سے ہے اور صفات کا تعلق ''فی ذات'' کے مسئلہ سے۔ ہر صفت شے کی موالید میں کوئی نہ کوئی وجہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ان موالید اور ان کی ترکیب سے یہ صفات معرض وجود میں آتی ہیں اور اس طرح ذات شے کی تشکیل کرتی ہیں۔ آبی سالمہ کے صفات کی بھی یہی حقیقت ہے۔ افراد انسانی کی صفات اور ذات کی بھی یہی حقیقت ہے کہ ان کا منبع اجزائے قیومیہ ہوتے ہیں۔

اس طرح مقولۂ ذات وصفات ایک مخصوص معنویت پر دلالت کرتا ہے جو وجود بالترکیب کے لیے مخصوص ہے۔ جب ذات وصفات کی تنصیبات کو خدا کے بارے میں تامل وتفکر کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے تو اس عمل سے اس کا وجود ''وجود مرکب'' کی تلبیس میں فکر کے سامنے آتا ہے۔ اس وجہ سے اہل اعتزال نے درست کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدما لازم آئے گا۔ اشاعرہ نے ''تعدد فی الذات'' کے اعتراض کو رفع کرنے کے لیے ذات وصفات کے مسئلہ میں ''لا عین ولا غیر'' کے اصول کو جگہ دی اور یہ بیان کیا کہ صفات اپنے مرتبہ میں ایسی ہیں کہ نہ تو وہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔ دراصل اس تعین سے یہ مشکل حل ہونے کی بجائے پھر ابہام کا شکار ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو نہ عینیت میں شمار کیا جائے اور نہ غیریت میں شمار میں آئے تو پھر وہ ہے

کیا؟ دائرہ وجود میں کسی ایسی شے کا اثبات محالات سے ہے جس پر عینیت اور غیریت دونوں کی نفی صادق آئے اور وہ موجود بھی ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ ہر صفت جزواً عین ذات ہوتی ہے۔ کثرت صفات تکثر عینیت کا ثبوت دیتی ہے کہ ہر عینیت اپنی مخصوص اثبات ذاتی کی حامل ہے۔ اب ان مختلف عینیتوں کا وجود اس بات کا ثبوت بن جاتا ہے کہ ذات بسیط نہیں، مرکب ہے۔ ذات کی ہویئت کی تقویم میں ان امتیازات کے لیے فرداً فرداً اسباب موجود ہیں اور اس وجہ سے ذات ان امتیازات کے اقتضاء کا حاصل ہے۔ اس بناء پر بعض حکماء نے صفات کو بالقواء وجود کہا ہے۔ وحدیت پرستوں نے صفات کو ذات الٰہی میں مندرج بتایا ہے جو بالفعل ہونے کی صورت میں آثار سے آراستہ ہو جاتی ہیں۔ اگر ہم یہ سوچیں کہ تمام عالم بالقواء طور پر وجود واحد یا مرتبہ لاتعین میں مندرج ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وجود واحد مرکب ہے اور اس کی حقیقت ان بالقوہ حالتوں کا بالفعل ہو جانا ہے۔ جو لوگ ذات وصفات کے بارے میں تخم و شجر کی تمثال لاتے ہیں دراصل وہ اسی خیال کے حامل ہیں۔ ایسے لوگوں میں ارتقائی مفکرین کی تعداد زیادہ ہے۔ مندرجہ بالا وجوہات سے ذات وصفات کے نظریہ کی رو سے خدا کا تصور ایسا بن جاتا ہے کہ وہ گویا اجزاء سے مرکب معلوم ہوتا ہے اور یہ اجزاء دراصل تمام وجود کی بسیط حقیقتیں معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس طرح اس کی صمدیت کی تردید و توہین ہوتی ہے۔ عقیدۂ ذات وصفات میں ایک اہم بات عمل و اثر کے تعلق سے بھی پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم ہستی یا ذات کے مختلف دائروں کا تعین اس طرح کریں کہ ایک ذات ہے، اس کے صفات ہیں، پھر اعمال ہیں، تو لامحالہ اعمال کا سبب صفات کو قرار دینا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ذات اپنے اعمال کی خالق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اعمال اس کی صفات سے ہیں۔ اس خیال میں ذات صفت کی محتاج ہو جاتی ہے۔ اگر وہ مخصوص صفت ہے تو اس کے تابع اعمال وقوع میں آتے ہیں، ورنہ نہیں۔ ہماری عام تصدیقات کی تو یہ خیال اصلی جان ہے، مثلاً جب کوئی شخص میدان چھوڑ بھاگتا ہے تو ہم بلا تامل پکار اٹھتے ہیں کہ وہ بزدل تھا، بہادری کی صفت تو اس میں تھی ہی نہیں، دشمن کے سامنے کیونکر ٹکتا؟ اگر کوئی شخص جم کر دشمن کا مقابلہ کرتا ہے تو اس کا یہ عمل پورے کا پورا منسوب ہوتا ہے اس صفت بہادری کی طرف جو اس کی ذات میں پائی جاتی ہے، یعنی اس کے وجود میں امتیازاً موجود ہے۔ اس پورے خیال میں یہ مضمر ہے کہ ذات بذات خود اگر کوئی شئے ہو بھی تو اس کی چنداں اہمیت نہیں سوائے اس کے کہ وہ (اصلی یا خیالی) محل صفات ہے۔ ہر ذات اور وجود اپنی صفات سے مجبور ہے۔ جب ہم اسی خیال کو پھیلا کر خدا کو بھی اس کے دائرہ میں لے آتے ہیں تو خدا کے بارے میں بھی اسی قسم کی باتیں ذہن میں آنے لگتی ہیں کہ خدا ہے، اس کی ذات و ہستی ہے، مگر وہ بس مرتبہ میں اتنی ہی ہے کہ وہ محل صفات ہے، اس کی ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہے، اس کے سارے اعمال اس کی صفات کے مظاہر ہیں اور ذات صفات کی پابند۔ اس تصور کے نتیجہ میں دنیا میں اس کے ارادہ کی کارفرمائی اس کی صفات کے تابع ہو جاتی ہے اور اس کی صفات وہ ازلی وابدی حقیقتیں

متصور ہوتی ہیں جن سے اس کے اعمال مرتب ہوتے ہیں۔ ایسا تصور ایک جامد اور مجبور شخصیت کا تصور ہے۔ ایسی شخصیت کی مثال فی الحقیقت ہم انسانوں پر صادق آتی ہے کہ ہمارے تمام وجود کی تعمیر ان داعیات کے سنگ و خشت سے ہوئی ہے جو ہماری ذات میں موجود ہیں۔ ہم ان سے باہر شاذ ہی جاتے ہیں۔ چنانچہ ہم اپنے احوال کے پابند ہیں، اپنی کیفیات میں محصور ہیں جو سب کی سب ہمارے داعیات، ان کے مزج باہمی سے ناشی ہوتی رہتی ہیں۔ یہی ہماری تقدیر ہے۔ اس خیال کے مطابق خدا کی بھی اسی طرح ایک تقدیر ہو جاتی ہے جو اس کی ازلی و ابدی صفات کے مزج سے تعمیر شدہ ہے۔ جو کچھ ہے، جو ہو رہا ہے اور جو ہوگا۔ اس میں اس شخصیت کی کارفرمائی ہے جو اس کی صفات کے اجزاء سے مرتب ہوئی ہے، بے چارے خدا کا کیا دخل؟ اس کی ذات کی حریت کے کیا معنی؟ اس کا ارادۂ مطلق کیا شے ہے؟ ذات و صفات کا تصور ان سوالات تک پہنچا دیتا ہے۔

(۶)

حقیقت یہ ہے کہ ذات و صفات کا نظام ایک انجمادی تصور ہے جو اس خدا کے لیے جس کے لیے ''کل یوم ھوا فی شان'' کہا جاتا ہے کبھی موزوں نہیں ہو سکتا۔ خدا کیا معنی، یہ تصور تو انسان تک پر پورا پورا نہیں اترتا۔ ایسے آدمی دیکھے گئے ہیں جنھوں نے اپنے مزاج کو مسخر کر کے اور شخصیت جاریہ کو شکست دے کر کوئی نہ کوئی کارنامہ انجام دیا، نئی عادتیں پیدا کیں، پرانے انداز بدلے اور کچھ سے کچھ ہو گئے۔ ازلی و ابدی صفات کا عقیدہ خدا کے لیے اتنی گنجائش بھی تو نہیں چھوڑتا۔

خدا کا جو تمثال اس اصول سے ذہن پر وارد ہوتا ہے وہ ایک شخص کا سا ہے جس کی ایک مزاجی ساخت ہے، طبیعت ہے اور ان سب کی تہ میں اس کی ہستی کے اندر پائے جانے والے محرکات و داعیات کے تعاملات ہیں۔ اس کے سارے اعمال و آثار انہی محرکات و داعیات اور ان سے مرتب ہونے والے مزاج و کردار، طبیعت و رجحانات کا آئینہ و پرتو ہیں۔ نظریۂ ذات و صفات میں اس تمثال کے سوا کچھ بھی نہیں، محض ہستی کا ایک مجرد مصداق ہے۔ حقیقی اہمیت اس کی شخصیت کی ہے جس کا اصول حرکت، اس کے مزاج و کوائف، تناؤ اور تعاملات سے ''مجبور'' محض ہے۔ ازل سے ابد تک وہ اسی طرح ہے۔

اب اس تمثال میں اگر ''خود آگہی'' کے نظریہ کو اصول حرکیت کی حیثیت سے شامل کیا جائے تو سلسلۂ وجود کچھ یوں مرتب ہوتا ہے: قدم القدوم سے خود آگہی کی تحریک مرتبۂ اجمالی، مرتبۂ تفصیلی اور پھر مرتبۂ جامع تک لے جاتی ہے۔ چنانچہ بطون میں معرفت ذات محض احساس پر مشتمل تھی۔ جب اس مقام سے باہر اس نے قدم رکھا تو حقیقت اجمالی وجود الٰہی کے پیش نظر تھی۔ اس مرتبہ میں ہر صفت اپنی فردیت میں اس پر آشکار ہوئی۔ مرتبۂ قدم القدوم میں یہی صفات او جھل تھیں، محض غیر معرف قوتیں تھیں۔ مرتبۂ ثانی میں ذات اپنی قوتوں سے آگاہ ہوئی، پھر اس مرتبہ سے تحریک آگہی نے باہر قدم رکھا تو یہ قوتیں (یا صفات) وجود سے آشنا ہوئیں۔ آثار و افعال کا عالم

تفصیلی ملاحظہ میں آیا۔ اس ملاحظۂ تفصیل نے پھر مرتبۂ جامع میں مرکز حقیقت کی طرف رفعت اختیار کی۔ اس طرح سے شخصیت کل ''عینیت فی الاختلاف'' کی صورت میں مرتبۂ مطلق بطور متحقق ہوئی۔ یہی مرتبہ تمام حقیقت کا مصداق ومنشاء ہے۔ اہل شہود کے نظریاتی اسلوب میں بھی یہی مفروضہ عمل کرتا ہے۔ چنانچہ ان کا جو نظام مترتب ہوتا ہے اس کی تفصیل مظہر جان جاناں سے سنیے۔ بیان کرتے ہیں: ''حقائق ممکنات علم الٰہی کے مرتبہ میں عدم اور وجود سے عبارت ہیں اس طرح کہ اعدام اضافیہ یعنی عدم العلم جو جہل سے عبارت ہے اور عدم القدرت جسے عجز کہا جائے گا، وغیرہ جو الگ الگ مفہوم رکھتے ہیں ان سے مرتبۂ الٰہی کا ثبوت پیدا ہوتا ہے، اور صفات حقیقیہ کے آئینے جو عدمات کے مقابل ہیں اور ان صفات کے عکس ان آئینوں میں منعکس ہوتے ہیں اور یہ مخلوط تعینات عالم کے مبادی ہیں۔ پس ان کے (شہودیوں کے) نزدیک اعیان ثابتہ فی العلم اعدام اضافیہ اور صفات حقیقیہ کے پرتو سے مرکب ہیں اور خارج ظلی کے آئینوں میں جو خارج حقیقی کا ظل ہے آثار خارجیہ کے مصدر بن گئے ہیں۔ پس ان کے نزدیک اعیان خارجیہ وجود ظلی میں موجود ہیں نہ کہ وجود حقیقی میں اور خارج ظلی میں متحقق ہیں جو وجود حقیقی کے تحقیق کی منزل ہے۔ اور دنیا میں جو کچھ موجود ہے اور اس کے توابع سب ظلاً یا انعکاساً خدا کی ذات سے مستفاد ہیں کیونکہ وجود حقیقی کے ساتھ خارج میں سوائے خدا کے کوئی شے موجود نہیں ہے۔ فھو اھوا التوحید۔''[8] وجود ظلی کی انہوں نے یوں شرح کی ہے: ''اگر وہ (صوفیاء) وجود الشہود کے ماننے والے ہیں تو اس نسبت کو اصل اور ظل کے تعلق سے ثابت کرتے ہیں جیسے سورج سے نکلنے والی روشنی کو سورج سے نسبت ہے۔ یہاں ظل سے مراد تجلی ہے یعنی مرتبۂ ثانی میں کسی چیز کا ظاہر ہونا، اور ظاہر ہے کہ یہ کثرت وجودات ظلی، وحدت وجود حقیقی میں مخل نہیں ہوسکتی۔''[9] مزید تفصیل انہوں نے یوں کی ہے: ''حضرت مجدد کا مکشوف یہ ہے کہ واحدیت کے مرتبہ میں جو خانۂ علم الٰہی میں کمالات الٰہیہ کی تفصیل سے عبارت ہے ہر صفت کمال کے مقابل میں اس صفت کے عدم اضافی نے ثبوت اور تمائز پیدا کیا ہے، جیسے علم کی صفت کے تقابل میں عدم العلم جسے جہل سے تعبیر کیا جاتا ہے، وقس علیٰ ھذا۔ اور وہ متمائز کرنے والے اعدام آئیوں کے مقابلہ کی وجہ سے ان صفات کے انوار یا پرتو بن گئے ہیں اور تعینات عالم کے مبادی اور ممکنات کے حقائق بن گئے ہیں۔ یہ اعدام ان حقائق کے مواد کی جگہ ہیں اور ان کے عکوس وظلال صور حالہ کی جگہ ہیں۔''[10]

واضح رہے کہ مرتبۂ اجمالی کو یہاں اصطلاحاً ''واحدیت'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ خانۂ علم الٰہی میں صفات کمالیہ سے عبارت ہے، یعنی خداوند قدوس واحدیت میں اپنے صفات سے آگاہ ہوتا ہے۔ یہ صفات اس کے وہی بالقوہ تسویقات ہیں جو مبداء انوار ہیں۔ اس کے علم کی ماہیت یہ ہے کہ ان صفات کا ثبوت ان کے عدم سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ صفت علم کے بالمقابل جہل ہے، قدرت کے مقابل عجز ہے۔ یہ صفات متقابلہ عدم کو ظاہر کرتی ہیں۔ جب عدم پر صفات کمالیہ چمکی ہیں تو عدم مادہ اور صفات صور حالہ ہوتی

ہیں۔ یہی مسلوب الوجود ثابتہ ہیں جو مصادر اشیاء ہیں۔ ان کا سرچشمہ صفات ہیں جو احدیت مطلقہ میں خفتہ ہیں۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: ''یاد رکھو کہ شہود کی بہت سی قسمیں ہیں اور ہر ظہور کے بالمقابل ایک اندماج ہے۔ اس پر غور کریں۔''[11] اس اصول عام کا مفروضۂ عین یہ ہے کہ خداوند قدوس یا مرتبۂ احدیت بہت سے اندماجوں کا مرکب ہے۔ مرتبۂ ثانی میں حقائق علمیہ کے طور پر ان ہی کا اظہار ہوتا ہے اور اعدام پر ان کی ضوفشانی سے مسلوب الوجود حقائق صوریہ کا ظہور ہوتا ہے۔ مرتبۂ ثانی ان ہی حقائق صوریہ کا عالم ہوتا ہے۔

(۷)

الغرض ذات وصفات کا فلسفہ جس کا مفروضۂ بدائیہ ''وجود مرکب'' کا شعور ہے مسلم افکار کے تن من میں دوڑتا رہا ہے۔ جدید ترین اصلاحی اقدامات جن سے نظریۂ وحدت شہود وجود میں آیا مسلم فکر کے ارتقاء کے لیے نوید نجات ثابت نہ ہو سکے۔ چنانچہ وجود کے مقابل ثبوت کی اصطلاح ذات وصفات کے نظریہ کے اسی ان مٹ اثر و نفوذ کی طرف جلی اشارہ ہے۔

تمام ''اسلامی تاملات'' جو دور حاضر تک پھلتے پھولتے رہے ہیں ذات وصفات کے وجودی مقولات سے مایۂ حیات حاصل کرتے رہے ہیں جس کے سبب ایسا تصور بنتا ہے کہ ذات صفات سے اور صفات ذات سے مشروط ہیں۔ اگر ذات وصفات دونوں کو وجودی حقائق متصور کیا جائے تو اس تصور سے راہ نہیں، کیونکہ وجود کا انحصار اگر صفات پر ہو تو وجود فی نفسہٖ مجموعۃ الصفات ہی ہوتا ہے جس سے صفات وجود سے متقدم حقائق قرار پاتی ہیں خواہ خود سے موجود ہوں یا ان کا سبب کچھ اور ہو۔ اس طرح ذات وصفات کا عقیدہ ایک خطرناک نظریہ ہے جو اساسی اسلامی وجدان سے کوئی میل نہیں رکھتا۔ اس کی حرکیت کا اسلوب کچھ اس قسم کا ہے کہ ''وجود مرکب'' ہی اس کا مصداق اصلی بن سکتا ہے۔ خدا کے بارے میں یہ تصور کہ اس کا وجود بے شمار قوتوں پر مشتمل ہے اس نظریہ کی طرف لے جاتا ہے کہ ان قوتوں کے باہمی تعامل وتوازن سے اس کی ہستی عبارت ہے۔ چنانچہ جو کچھ اس سے صادر ہوتا ہے وہ اس کی ساخت، شخصیت، طبیعت، وغیرہ کا مظہر وتفاعل ہوتا ہے۔ بایں وجہ ان صفات کا درجہ بنیادی حقائق کا سا ہو جاتا ہے کہ ہستیٔ باری کو نہیں بلکہ ان صفات کو تقدم منطقی حاصل ہے۔ وجود و ہستی کون وفساد کا مصدر و ماخذ یہی ہیں، وجود خداوندی محض ان کا محل یا مہبط ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے تصور شخصیت کی اس سے تشفی ہوتی ہے مگر اس نظریہ میں وہ بساطت، قدوسیت، ماورائیت اور لاانتہائیت نہیں ہے جس کے ذریعہ وجود خداوندی کے بارے میں گفتگو ممکن ہے۔ اس کی تہ میں ایسی جبریت ہے کہ اگر یہ صحیح ہو تو ہم اور آپ کیا، خود خدا بھی اس کے طناب سے بری نہیں ہو سکتا، مگر اساسی اسلامی وجدان کے مطابق یہ بداہتاً غلط ہے۔

اسی سے قرآن کریم کے مقولات کی گہرائی اور معنویت سامنے آتی ہے۔ اس کے بیانات میں ناشی

مقولات ''اللہ اور اس کے اسماء'' ہیں۔ انہی مقولات میں وہ ارادت ہے جو اساسی اسلامی وجدان کا بار اٹھا سکتی ہے۔ اس لیے اسلامی فلسفیانہ فکر اور فلسفۂ خودی کی تشکیل جدید کو انہی مقولات کی بنیاد پر استوار ہونا چاہیے۔

(۸)

''ذات وصفات'' کے مقولات کی تحدید جس سے ان کے مشرکانہ مضمرات اور اساسی اسلامی وجدان سے متناقض مشعورات واضح ہوتے ہیں، دراصل اس امر پر مبنی ہے کہ ذات بھی امر وجودی ہے اور صفت بھی۔ اس طرح دونوں مقولات کا دائرہ وجود کا دائرہ ہے۔ مسلم فکر کی غالب ترین تحریکات میں یہ امر مفروضہ کے طور پر کام کرتا رہا ہے۔ اسی لیے یہ تحریکات اساسی اسلامی وجدان سے انحراف پر منتج ہوتی رہی ہیں۔

مگر چیدہ چیدہ ایسے مفکرین بھی آتے رہے ہیں جو اگرچہ ان تحریکات سے وابستہ رہے ہیں مگر خاص اس باب میں ان کی نظر زیادہ دقیق تھی۔ وہ صفات کو امور علمیہ میں داخل سمجھتے رہے، نہ کہ امور وجودیہ میں۔ ایسا خیال اساسی اسلامی وجدان سے قریب تر ہو جاتا بشرطیکہ اس کے مضمرات واضح کیے گئے ہوتے اور ان کی پابندی کی جاتی۔ بہر حال ذات کو امر وجودی اور صفات کو امر علمی قرار دینے سے یہ اصول موضوعہ قائم نہیں رہتا کہ ذات صفات سے مشروط ہے اور صفات ذات سے۔ اس کے برخلاف یہ اصول قائم ہوتا ہے کہ ذات دائرہ وجود میں حقیقت ہوتی ہے، مگر ادراک ومشاہدہ میں صفات کی گوناگونی میں مشہود ہوتی ہے۔ بساطت ذات پر کوئی حرف نہیں آتا۔ بعض مفکرین نے اسی اصول کے ذریعہ کثرت کی توجیہ کر کے تمام ماسوا کو امر علمی قرار دے دیا۔ اس طرح سے انہوں نے وحدیت وجود کا اثبات کیا۔ اس توجیہ کو مسلم فکر میں ایک بڑی روایت کا درجہ حاصل رہا ہے۔ چنانچہ ہندی مسلم فکری ارتقاء میں یہ طریق عمومی مسلک کی حیثیت سے ملتا ہے۔ خواجہ خرد جو ایک بڑے مفکر ہیں، لکھتے ہیں: ''اے سید! وحدت باطن کثرت ست وکثرت ظاہر وحدت وحقیقت ہر دو یکے ست۔ اے سید! موجود یکے ست کہ بصورت کثرت موہوم می نماید۔'' مزید ارشاد ہے: ''اے سید! عابد اوست ومعبود اوست۔ عابد ست در مرتبۂ تقید و معبود ست در مرتبۂ اطلاق ومراتب وتمیز در مراتب از امور عقلیہ ست وموجود نیست مگر یک حقیقت کہ ہستی صرف ست۔'' نتیجہ میں سلوک کی تشریح کرتے ہیں: ''اے سید! این ہمہ اشغال، اذکار ومراقبات وتوجہات وطریق سلوک کہ مشائخ وضع فرمودہ اند برائے رفع اثنیت موہومہ است۔ پس بدانکہ فاصل میان وحدت کہ بصورت کثرت می نماید یکی ست کہ بسیار درنظر می در آید۔''[12] اس تعبیر سے صفات کی حقیقت مشاہدہ بیان کرنے والا نظریہ اساسی اسلامی وجدان سے منحرف ہو جاتا ہے کیونکہ در پردہ صفات پھر ''اصول وجود'' قرار پاتی ہیں، خدا کا نہ سہی، ماسوا کا تو وجودی ضابطہ بن جاتی ہیں جس کے سبب پھر اسی مشرکانہ رجحان کی تاسیس ہو جاتی ہے جس سے بچنے کے لیے صفات کو ایجابات علمیہ قرار دیا گیا تھا۔

جب ذات کے امور وجودی ہونے کا اقرار کیا جائے اور صفات کے اعتبارات علمیہ تو اس اقرار کی پوری

پابندی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی سطح پر صفات کو وجودیاتی اصول کے طور پر نہ لیا جائے۔ صرف اسی صورت میں ان اعتراضات سے بچا جاسکتا ہے جن کا ہدف بالکل بجاطور پر وجودی نظریہ صفات بنتا ہے، مگر مسلم فکر کے ارتقاء میں اس شرط کا التزام نہیں ملتا۔ بہر حال ان کا آغاز اچھا تھا کہ ذات امر حقیقی ہے اور صفات مشاہدۂ ذات کے اعتبار ہیں، لیکن پھر انہوں نے صفات کو تمام کثرت کے ضابطہ کی حیثیت سے استعمال کر کے ان کے علمی اثبات کو وجودی اثبات میں بدل دیا اور اس طرح وہ قرآنی بصیرت سے دور ہو گئے اور تمام کائنات کی حقیقت محض مشاہدہ قرار پائی۔

(۹)

صفات کی حقیقت علمی قرار دینے کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ذات مشاہدہ کرنے والے کے لیے صفات کی صورت میں نظر آتی ہے۔ اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ کا یہ بیان فکر انگیز ہے کہ ''صفات کے باب میں زیادہ سے زیادہ جو بات صحت واستواری لیے ہوئے ہے وہ یہ ہے کہ ایسی حقیقت موجود ہے جسے عرفاً اور لغتاً سمیع و بصیر کہا جاسکتا ہے، لیکن یہ کہ یہاں صفات متمائزہ کا بھی وجود ہے اور یہ صفات ذات سے علیحدہ رہ کر مستقل حیثیت کی حامل ہیں اس کی طرف قلب وذہن ملتفت نہیں ہو پاتے۔''

اس کے ثبوت میں شاہ ولی اللہ یہ دلیل لاتے ہیں: ''چنانچہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں کہ متحرک ہے، چل رہی ہے اور اپنے اعمال وافعال کو حسن و جمال کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہی ہے تو ہم بغیر ذات و صفات کے چکر میں پڑے کہہ دیتے ہیں کہ وہ زندہ ہے اور حیات وشعور سے بہرہ مند ہے، اور قطعی یہ نہیں سوچتے کہ یہ صفات سے زائد اور علیحدہ ہیں یا عین ذات۔''[13]

''جہاں تک عقل وشعور کا تعلق ہے۔'' شاہ ولی اللہ واضح کرتے ہیں۔ ''اس کی ذات گرامی سے آثار و نتائج کا برابر صدور ہوتا رہتا ہے۔ یہ بات کہ یہ صفات ذات سے الگ وجود رکھتی ہیں تو اس کا کوئی تعلق عقل وخرد کے تقاضوں سے نہیں بلکہ اگر انصاف سے کام لیا جائے تو کہا جائے گا کہ صفات کو بمنزلہ اعراض قرار دینا اور یہ کہنا کہ صفات اعراض کی طرح اپنے محل وموصوف کے ساتھ وابستہ ہیں اچھی خاصی تشبیہ کا مرتکب ہوتا ہے۔''[14]

ان دو بنیادوں پر شاہ ولی اللہ، ابن العربی کے نظریہ کو درست قرار دیتے ہیں کہ صفات عین ذات ہوتی ہیں۔ فرماتے ہیں: ''ابن العربی کے اس قول میں بھی ہمیں کوئی اعتراض کا پہلو نظر نہیں آتا کہ صوفیاء صفات ثمانیہ میں تمیز واختلاف کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک صفات عین واجب الوجود ہیں۔'' ابن العربی کے اس نظریہ سے قطع نظر کہ جملہ عالم اعراج ہے جہاں تک ان کا نظریہ صفات وذات ہے بلاشبہ قابل تحسین ہے اور شاہ ولی اللہ نے ان کی درستگی کے ثبوت میں جو نکات قلم بند کیے ہیں وہ بھی ہر شک وشبہ سے بالاتر ہیں۔ انہی نکات سے اس انداز فکر کو تقویت ملتی ہے کہ صفات کے وجود کو ''علمی'' سمجھا جائے۔ بالفاظ دیگر ''ذات'' مشاہدہ میں ''صفات'' نظر

آتی ہے۔ وجوداً یہ صفات عین ذات ہیں مگر علماً ''موجود'' ہیں۔ ان کا اقرار ذات کا علمی اثبات ہے۔ اس سے زیادہ انہیں درجہ ومقام تمیز وامتیاز حاصل نہیں۔

اس انداز فکر پر صرف ایک ہی اعتراض وارد ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ اس میں لفظ ''صفت'' کے منشاء ومفہوم میں تبدیلی ہوجاتی ہے۔ جبکہ یہ اصطلاح دراصل انہیں ''اشیاء'' کے لیے بولی جاتی ہے جو ذات میں اجزائے متمائزہ کی حیثیت سے موجود ہوں، ٹھیک اسی طرح جس طرح ''عرض'' کی اصطلاح ہے۔ صفات اور عرض کے تعلق پر جتنا غور کیا جائے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صفت عرض کا مبداء ہے یا صورت حالہ۔ ذات سے صفات اور صفات سے اعراض ظہور پاتے ہیں۔ ذات ان کی کلیت ہے لیکن جب صفات کے دائرہ وجود میں مقام سے انکار کیا جائے تو نفس معاملہ کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ ''صفت'' کی معنویت مصدری میں تغیر آجاتا ہے، وہ امر وجودی نہیں بلکہ امر ادراکی حیثیت سے اثبات پذیر ہوتی ہے۔ یہ وہ تبدیلی ہے جس کے سبب صفت اسم کے ہم معنی یا مترادف ہوجاتی ہے کہ عینیت ذات بسیط پر کوئی حرف نہیں آتا۔

اگرچہ اصطلاحات میں کیا جھگڑا، مگر پھر بھی یہ بات کچھ کم وزنی نہیں ہے کہ اصطلاحات کے استعمال میں معنی مصدری کا لحاظ ضرور کرنا چاہیے۔ چنانچہ لفظ ''صفت'' جن مقامات ومفاہیم کے لیے بولا جاتا ہے انہی مقامات ومفاہیم کو ادا کرنے کے لیے اسے قائم رہنا چاہیے۔

(۱۰)

بہر حال اگر صفات کو حقیقتاً عین ذات محسوس کیا جائے تو اس احساس میں یہ امر مضمر ہے کہ صفات کا معاملہ دائرہ ادراک وآگاہی سے متعلق ہے۔ جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو حق یہ ہے کہ ان کا وجود نہیں۔ اس لیے جن مکاتیب فکر نے اس خیال کی تائید کی کہ صفات عین ذات ہیں تو وہ اس نقطۂ نظر سے قریب ہیں جو اسلام کے تصورات ''ذات واسماء'' میں پوشیدہ ہے۔ ان مکاتیب سے وابستہ اہل علم گویا ''ذات واسماء'' کے سانچوں میں ہی سوچنے کی طرف مائل ہیں۔ ان کا تصور اسم سے متفارق نہیں ہے۔

اس ضمن میں اگر ''اسم مجرد'' اور ''صفت مطلقہ'' کی تعریفات پر نظر ڈالی جائے جو الجیلی کی ہیں تو حیرت انگیز مشابہت نظر آئے گی۔ الجیلی نے اسم مجرد کی جو تعریف کی ہے وہی عین بعین صفت مطلقہ کی کی ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ ''صفت'' اسلامی ادب کے بڑے حصہ میں ''اسم'' کے مترادف اور ''اسم'' ''صفت'' کے مترادف استعمال ہوا کیا ہے۔

ذات کے بیان میں وہ کہتے ہیں کہ ''مطلق ذات اس چیز کا نام ہے جس کی طرف اسماء وصفات کی نسبت کی جاتی ہے..... ہر اسم یا صفت کی جس شے کی طرف نسبت کی جاتی ہے وہی شے ذات ہے۔'' اسم مجرد کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں: ''مراد اسم سے وہ شے ہے جو مسمی کو فہم میں معین، خیال میں مصور، وہم میں حاضر

کرے، فکر میں اس کو ترتیت دے، قوت حافظہ میں اس کو محفوظ رکھے، عقل میں اسے موجود کرے۔'' صفت کی تعریف بھی وہ قریب قریب انہیں الفاظ سے کرتے ہیں: ''صفت وہ چیز ہے جو تجھ کو موصوف کی حالت پر پہنچاتی ہے، یعنی جو حال موصوف کی معرفت کو تیرے ذہن تک پہنچاتی ہے اور تجھ میں اس کی کیفیت پیدا کرتی ہے اور تیرے وہم میں اس کو جمع کرتی ہے اور تیری فکر میں اس کو واضح کرتی ہے اور تیری عقل میں اسے قریب کرتی ہے، پھر تو حالت موصوف کا ذائقہ اس کی صفت سے چکھتا ہے۔''[15] مندرجہ بالا بیانات سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ حکیم الجیلی نے، مسلم مفکرین کے بہت سے دیگر طائفوں کی طرح، اسم اور صفت کا فرق محسوس نہیں کیا۔ ان کی دانست میں دونوں کا ماویٰ و ملجا، منشا، مفہوم، اصل اور نظم ایک ہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسم کے زیرِ عنوان صفات سے اور صفات کے زیرِ عنوان اسم سے وہ بحث کرتے ہیں۔ ان مباحث میں بنیادی سقم یہ ہے کہ ''اسم'' کے مفہوم میں جگہ جگہ ''صفت'' کا شائبہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں ''اسم کو مسمیٰ سے وہ نسبت ہے جو ظاہر کو باطن سے ہے اور وہ اس اعتبار سے عین مسمیٰ کا ہے''[16] تو دائرہ اسم عین بعین دائرہ صفت بن جاتا ہے اور تسمیہ کی منطق بالکلیہ توصیف کی منطق میں مدغم ہوجاتی ہے جس سے ایسی وجودیاتی شکلیں پیدا ہوتی ہیں جن سے حلول اور ماورائیت کے درمیان جگہ جگہ ٹھوکریں لگتی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اسم اور مسمیٰ کے تعلق کو ظاہر اور باطن کے تعلق کا مترادف قرار دینا عظیم ترین منطقی مغالطہ ہے۔

اس لیے یہ کبھی نہ فراموش کرنا چاہیے کہ مسمیٰ اپنے وجود کے ہر پہلو اور اپنی ذات کی جملہ تفصیل کے ساتھ ہمیشہ ''اسم'' سے ماوراء ہوتا ہے۔ منطقی طور پر ''اسم'' ذات سے جدا امر ہے اور کسی پہلو سے جزو ذات نہیں ہوتا۔ تشبیہ اور جزو ذات کا مرتبہ تو صفت کو حاصل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں صفت میں شان ظہور بھی پائی جاتی ہے۔ صفت سے ذات ظاہر ہوتی ہے جبکہ اسم بجائے ''ذات'' کے اظہار کے عالم یا شاہد کا اظہار ہے۔ اسم کے ذریعہ ایک فرد ذی شعور کسی اور شے کے علم کا اثبات کرکے اس کے وجود (یا عدم) پر گواہ ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اسم کا وجود ہمیشہ اسم دہندہ کے لیے ہوتا ہے، نہ کہ مسمیٰ کے لیے۔

اسم اور ذات میں ایک اور نسبت کا انکشاف ہوسکتا ہے اور اس نسبت کے لیے لازمی ہے کہ ذات مسمیٰ بذات خود زندہ و بیدار و آگاہ ہو۔ ہر ذی شعور وجود اس اسم سے باخبر ہوسکتا ہے جس سے دوسرے اسے یاد کرتے ہیں۔ اس طرح سے اس کا نام ''اس کی ذات اور دوسروں'' کے درمیان نامہ و پیام کا وسیلہ بن سکتا ہے۔ جب کوئی فرد اس نام سے اسے یاد کرتا ہے یا پکارتا ہے تو فوراً وہ پکارنے والے کی طرف متوجہ ہوسکتا ہے۔ نام ذات کے ساتھ اس طور پر متعلق ہوجاتا ہے کہ نام کے ساتھ ہی اس کی ذات متوجہ ہوجاتی ہے۔ یہ نسبت ہرگز صفت و موصوف کی نسبت کی طرف نہیں ہے، نہ ظاہر و باطن کی طرح ہے۔

ایک اور امر جو اسم اور مسمیٰ کے درمیان پایا جاتا ہے، غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ ہر خود آگاہ ذات نہ

صرف دوسری اشیاء کو ناموں کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے بلکہ خود اپنا نام رکھ کر اپنے آپ کو اپنے ماسوا سے ممتاز کرتی ہے۔ اس طرح اپنا ''نام آپ رکھنا'' یا ''کوئی نام اختیار کرنا'' خود شعوری یا شعور ذات کا منطقی وظیفہ معلوم ہوتا ہے۔

اسم اور مسمیٰ ایک دوسرے سے ہر طرح غیر اور ممیّز ہوتے ہیں۔ اسم ذات سے ماورا ذات کا نشان ہے جبکہ صفت کا مقام جدا ہے۔ صفت خود ذات میں شریک یا مشاہدہ کرنے والے کے لیے ذات کا حال ہوتی ہے، اس لیے صفت کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ موصوف سے اس کا تعلق ایسا ہے جو ظاہر کا باطن کے ساتھ ہے۔ یہ تعلق اسم اور مسمیٰ میں نہیں پایا جاتا۔ مندرجہ بالا بحث میں ہم نے یہ واضح کیا ہے کہ اسماء کا مرتبہ و مقام، وظیفہ و دستور ایسا ہے کہ ''صفات و ذات'' کے مقولات ان کا بار اٹھانے سے قاصر رہتے ہیں۔ نیز اس سے پیشتر ہم نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ قرآن کریم نے ''اسمائے الٰہی'' کا ذکر کیا ہے نہ کہ ''صفات'' کا۔ اس روشنی میں بحث کو آگے بڑھانے سے ہم کئی تنویروں سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں۔

تسمیہ کی پوری منطق یہی ثابت کرتی ہے کہ اسم مسمیٰ کے تابع ہوتا ہے جبکہ توصیف میں ذات صفت کے تابع ہوتی ہے۔ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہوتا ہے۔ اس طرح جہاں صفات کا اقرار تعینات ذات و تحدیدات وجود کا غماز ہے، اسماء کا اقرار و انتظام ذات و وجود کو محدود و محصور نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم ذات الٰہی کے لیے صفات کے مقولات کے بجائے اسماء کے مقولات استعمال کرتا ہے۔ اس استعمال میں یہ امر پوشیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی ذات سے اسماء کا عین و وجود ہے، خود خدا کا ان اسماء پر انحصار نہیں ہے۔ خدا کی جیسے جیسے شان ہے ویسے ہی اس کے غیر محدود اسماء ہیں، اس لیے کہ اسماء ذات کا اتباع کرتے ہیں۔

ذات اور اسماء میں اس طرح وہی علاقہ ہے جو علم اور وجود میں پایا جاتا ہے۔ علم اپنی ماہیت میں مؤخر بالوجود ہوتا ہے۔ علم اور وجود کے تقابل سے یہ امر مستحضر ہوتا ہے کہ جس طرح وجود افعال و آثار میں اظہار پاتا ہے اسی طرح علم اسماء میں ظہور پذیر ہوتا ہے، اس لیے علم شے کا حاصل اسم شے ہے۔ چنانچہ جس طرح علم پر کوئی منطقی تحدید ممکن نہیں، ہر شے اور امر احاطت علمیہ میں ہو سکتا ہے، اسی طرح احاطت اسمی سے کسی کو مفر نہیں۔ ہر امر کا ایک اسم ممکن ہے۔ اس اصول پر جملہ حقیقت علماً اسماء کے نظام کی صورت میں ظاہر ہو سکتی ہے جس کے اندر یہ اصول نافذ رہتا ہے کہ اسم مؤخر بالوجود ہے نہ کہ مقدم۔ اس طرح وجود کی اولیت کا فلسفہ اسماء کی حقیقت میں پوشیدہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ قرآن حکیم میں ''اسمائے الٰہی'' کا تذکرہ ہے، اس کا بیان ''صفات'' کے تصورات سے بری ہے۔ یہ وہ امر ہے جس کا مسلم حکماء نے بالعموم ضروری لحاظ نہیں کیا۔ اقرار صفات سے ہمیشہ تحدید وجود لازم آتا ہے، اس لیے کہ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو صفت کے تعین میں موجود ہوتا ہے۔ نتیجہ میں صفت کو وجود پر تقدم معنوی

حاصل ہوتا ہے اور یہ ایسا تصور ہے جو اسلامی الٰہیات کی تشکیل کے لیے نہایت مضر ہے۔

بہر حال ''اسم'' کے بارے میں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت ''علامت'' کی سی ہے۔ یہ ذہن شاعر کے لیے وجود کی وہ ''علامت'' ہے جس کے ذریعہ اول الذکر اپنے علم کو متحضر کرتا ہے، راسخ کرتا ہے اور استعمال کرتا ہے۔ تمام اسماء اس وجہ سے کہ وہ وجود کے نام ہیں کسی فرق کے روادار نہیں ہیں۔ مگر چونکہ خود وجود میں فرق مراتب پایا جاتا ہے اسی لیے اسماء کی بھی اتباع وجود میں درجہ بندی عمل میں آتی ہے۔

جب اسم کسی وجود من حیثیت وجود کی علامت ہو تو وہ اسم ذات ہے۔ اسم خود آگہی کا نشان ہے، اثبات ذات کا علم ہے۔ یہ وہ اسم ہے جس کو ذات اپنا قائم مقام قرار دیتی ہے۔ حقیقت زندہ میں اس کا وجود یوں ہے کہ خود ذات خود آگاہ اپنی خود شعوری میں اپنے آپ کو ایک اسم سے نوازتی ہے۔ یہ اسم ذات تمام دیگر ذوات پر متجلی ہوتا ہے اور اپنے مسمیٰ کو معروف کرتا ہے۔ اس امر کا تقابل اشیائے بے جان کے نام سے کیا جائے تو بہت سا فرق واضح ہوتا ہے۔ ہر بے جان شے یا وجود بے حس کا نام دوسرے رکھتے ہیں اور ذات خود آگاہ اپنا نام آپ رکھتی ہے، اتنا نشان آپ مقرر کرتی ہے اور دیگر ہستیاں اس کے نام و نشان سے بہرہ مند ہوتی ہیں۔

اسم ذات چونکہ خود ذات کا علم ہوتا ہے اس لیے اس میں ذات کے کسی حال کی دلالت نہیں پائی جاتی۔ اس میں ذات کے کسی فعل کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اور اس میں اس کے کسی اثر سے التفات خاص نہیں ہوتا۔ ذات من حیث ذات اس کا مفہوم و مصداق ہوتی ہے۔ اس لیے اسم ذات وجود کے تمام اسماء پر حاوی ہے۔ منطقی طور پر اس امر میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اسمائے ذات بے شمار ہوں لیکن اس صورت میں اسماء کا سارا اختلاف محض زبان و لفظ کا اختلاف ہوگا۔ مثلاً خواہ آپ تفاح کہیے، اپیل کہیے یا سیب، ان اسمائے ذات میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے۔ اس لیے ان کی منطقی کثرت بے فائدہ ہے۔ اسمائے ذات کے بعد مرتبہ ان اسماء کا ہے جو ذات کے مختلف احوال ظاہر کرتے ہیں۔ ان میں اشارہ خود ذات کی طرف ہوتا ہے، مگر اس اشارہ کا واسطہ وہ حال ہوتا ہے جس میں ذات ہے۔ ان کو اسمائے توصیفی کہا جاتا ہے۔

اسمائے توصیفی اور اسمائے ذات کے فرق کے مابین اگر ''ذات و صفات'' کا فلسفہ ہو تو سلسلۂ اسماء اس فلسفہ کا محض اظلال بن جاتا ہے۔ مسلم مفکرین کے ساتھ واقعتاً ہوا بھی یہی ہے۔ انہوں نے اسماء کی تقسیم اسمائے ذات اور اسمائے صفات میں کی اور جیسا کہ اوپر گزرا اس تقسیم کی بنیاد وجود میں ''ذات اور صفات'' کے امتیاز پر رکھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا نظریۂ اسماء محض ذات و صفات کی مابعد الطبیعیات کا ایک ورق بن کر رہ گیا۔ وجود کے اس نقشہ میں ذات مجموعۃ الصفات متصور ہوئی اور جب یہی تصور ذات باری پر عائد کیا گیا تو بے خبری میں وہ ذات وراء الوراء ایسی قرار پائی گویا کہ وہ کوائف سے مرکب ہے اور ان سے معین و محدود ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ تصور اسماء کو اس اظلال سے بچایا جائے۔ اس وجہ سے اسمائے ذات کے ماسوا دیگر جو اسماء ہیں ان کی

نوعیت متعین کرنا اسلامی الٰہیات کی تشکیل میں نہایت ضروری مسئلہ ہے۔

اس ضمن میں اسی بنیادی اصول سے رہبری حاصل ہوسکتی ہے کہ اسم مؤخر بالوجود ہوتا ہے۔ اس رہبری سے یہ قضیۂ ثانی حاصل ہوتا ہے کہ وجود جس قسم کا ہو اسی کے لحاظ سے اس کے اسماء کی درجہ بندی عمل میں آتی ہے۔ مثلاً اگر انسانی وجود ایک خاص ''وجود'' ہے اور اس کی حقیقت کی قواعد یوں منضبط ہوسکتی ہے کہ انسان ایک ''ذات'' ہے، اس کی صفات ہوتی ہیں، ان صفات سے اعمال پیدا ہوتے ہیں اور عالم خارج میں ان اعمال سے آثار پیدا ہوتے ہیں، تو خود اسمائے حقیقت انسانیہ کی درجہ بندی یوں ہوتی ہے: (۱) اسمائے ذات، (۲) اسمائے صفات، (۳) اسمائے افعال اور (۴) اسمائے آثار۔ اس بحث میں جونکتہ سب سے زیادہ زور دینے کے لائق ہے وہ یہی ہے کہ اسماء کی یہ درجہ بندی صرف اسی نوع کے وجود کے حسب حال ہے جیسی کہ نوع انسانی مفروض کی گئی ہے۔ اگر وجود کی نوع دوسری قسم کی درجہ بندی کی متقاضی ہو تو ہمیں اس کے دریافت کرنے، نیز اختیار کرنے میں پس وپیش نہیں کرنا چاہیے۔ ذات باری تعالیٰ کے بارے میں بھی ''اسماء'' کے نظام میں یہی بات صادق آتی ہے۔ ذات باری کا واضح تصور ہی اسماء کے نظام کی اصل روح ہے اور اسی وجدان میں وہ درجہ بندی متجلی ہوسکتی ہے جو اسمائے الٰہی کے مناسب ہے۔

(۱۱)

ذات باری کا وجدان عامہ اس کے ہونے، نہ صرف ہونے بلکہ ایسی ہستی مطلق ہونے پر مشتمل ہے جس پر کوئی حد عائد نہیں ہوسکتی۔ جو اسم خود اس ذات باری کا نشان ہے اور شعور کے لیے اس کا قائم مقام ہے وہ اسم ذات ہے۔ ذات باری کا دوسرا وجدان اس کی فعلیت کا احساس ہے۔ اس وجدان سے ذات باری حرکی اور فعال حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ اسم ذات کے ماسوا جتنے اسمائے الٰہی ہیں ان کا سرچشمہ یہی وجدان ہے۔ تمام افعال الٰہی جو ایک نوع کے تحت ہوتے ہیں، ذہن ان کو ایک اسم کے زیر عنوان لاتا ہے۔ اس اسم میں مسمیٰ خود ذات باری اور اس کا معطیۂ انتساب وہ افعال ہوتے ہیں جو اس کے زیر عنوان ہوتے ہیں۔ یہ افعال حقیقی مقرون واقعات ہیں۔ جو واقعات آپس میں مشابہت کے حاصل ہوتے ہیں وہ ایک مشابہت کلی میں ذہناً جمع ہوتے ہیں اور اسی بناء پر ایک نام مشترک سے منسوب ہوتے ہیں جو اسم مجرد کہلاتا ہے۔ چنانچہ رحم، کرم، غضب، وغیرہ اسمائے مجردات ہیں۔ ان اسمائے مجردات سے جو اسمائے وجود اخذ ہوتے ہیں وہ اسمائے بیانیہ ہوتے ہیں۔ ان میں مسمیٰ کا بیان محفوظ ہوتا ہے کہ وہ ایسے ایسے کام کرتا ہے۔ اس طور پر ذات باری کے بے شمار نام خود اس کے وجود کی فعالیت سے ظہور میں آتے ہیں مگر ہم انسانوں کو صرف تھوڑے سے ناموں کا علم ہے اس لیے کہ ہمارے دائرۂ تجربہ میں اس کے کم وبیش سو سے کم نوعیت کے کام آتے ہیں۔

اسمائے ذات اور اسمائے بیانیہ کا اصول فارقہ ''ذات اور فعل'' کا وجودیاتی خاکہ ہے۔ اس خاکہ میں

ذات اور فعل کے درمیان ''صفت'' کی قسم سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس لیے یہ وجود کے فعل و حرکی تصور کے مطابق ہے جس کے اندر ذات ایک خلاق قوت ہے۔

سچی بات یہ ہے کہ ذات یا وجود کا یہ تصور دور جدید کی پیداوار ہے۔ چنانچہ فعالیت یا حرکیت کا جیسا ہمہ گیر شعور دور جدید کی فلسفیانہ تحریکوں کی بدولت حاصل ہوا ہے پچھلا کوئی عہد اس کی گرد پا کو بھی نہیں پہنچ سکا۔ استمرار، سیلان، انجرار، کے مقولات میں دور حاضر کے حکماء اصل حقیقت کا وجدان پاتے ہیں جبکہ روائتی فکر ''دوام'' ''جمود'' میں حقیقت وجود کی غواصی کرتی تھی۔ چنانچہ اسمائے بیانیہ کو روائتی فلسفہ میں اسمائے صفات سمجھا گیا کہ ذات چند خصائص سے مرکب ہے۔ ان خصائص کی تجلیات سے عالم عبارت ہے۔ یہ تخیل اسمائے الٰہی کے جمودی تصور پر منتج ہوتا ہے اور ہر اسم کسی نہ کسی خصوصیت کا نام ٹھیرتا ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ میں اسی نظریہ پر مبنی اسلامی الٰہیات کی تشکیل کی کوششیں کی گئیں جو اصل قرآن سے مغائر ہے۔

دور جدید میں صفات کی بجائے ''افعال'' خصائص کی بجائے ''حرکیات'' کی طرف فلسفیانہ فکر مبذول ہوئی اور کل حقیقت کو مقولہ ''فعل'' میں یافت کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس کے نتیجہ میں ''جمودی'' فلسفوں کی جگہ ''حرکی'' فلسفوں نے رواج حاصل کیا۔ یہ انسانی فکر میں واقعی اگلا قدم تھا۔ اقبال نے اپنی ''الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید'' میں بطور خاص اس کا لحاظ کیا ہے۔ انہوں نے جمودی الٰہیات کو مسترد کر کے حرکی الٰہیات کا نظام پیش کرنے کی کوشش کی۔ ان کے تیسرے لیکچر کا عنوان ہے ''تصور باری اور عبادت کا مفہوم''۔ اس میں انہوں نے خدا کے بارے میں اپنا مرکزی خیال پیش کیا ہے: ''ایغوئے برترین کی لانہائیت اس کی خلاقی حرکیت کے لامحدود امکانات پر مشتمل ہے، جس کا جزواً ظہور یہ کائنات ہے جس سے ہم واقف ہیں۔ زمان و مکاں اور مادہ وہ تعبیرات ہیں جو ہمارا ذہن الٰہی توانائی کی خلاقی وظہور پذیری پر منطبق کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کوئی آزاد حقائق نہیں ہیں جن کا ذاتی وجود ہو بلکہ صرف عقلی شکلیں ہیں جن کے ذریعہ ہم حیات خداوندی کو اپنے فہم و درک میں لے آتے ہیں۔''[17] اس سلسلہ میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ اسپی نوزا نے ''مادہ'' کی حقیقت ''امتداد'' معین کی تھی اور امتداد کو خدا کی صفتوں میں سے ایک قرار دیا تھا۔ لیکن اقبال نے زماں، مکاں اور مادہ تینوں کے بارے میں یہ تنقید کی کہ یہ محض عقلی سانچوں کی قبیل سے ہیں جن کے ذریعہ ذات باری کی خلاقیت کے عظم سلسلہ کو ہم خارجاً ادراک پذیر بناتے ہیں۔ اس طرح اصل مواد حقیقت ''فعل'' ربانی ہے، اس کی ''خلاقیت'' ہے جس کو ہم لخت لخت لمحوں اور نقاط میں دیکھتے ہیں اور انجمادی انداز فکر کی وجہ سے ''مادہ'' سے بنا محسوس کرتے ہیں۔

فکر کے ان سانچوں کو منہدم کر دینا چاہیے کہ یہ سب سے بڑا حجاب ہیں۔ ان کے سقوط کے بعد جملہ حقیقت ربانی ''ذات اور فعل'' یعنی ''استمرار مطلق'' کے وجدان میں اثبات پذیر ہوگی۔ اس استمرار مطلق کو اقبال ''دوران محض'' کہتے ہیں۔

خدا کا یہ فعال تصور ہے جو کسی اور تصور کی نسبت قرآنی معارف سے زیادہ قریب ہے۔ بہر طور خدا عمل ہی ہے، فعل ہی فعل ہے، خلاقیت ہی خلاقیت ہے۔

اس وجدان کو ہستی باری کے ظہور کا وجدان قرار دیا جائے تو نہایت مناسب ہے۔ چنانچہ کل عرفان الٰہی میں دو تصدیقات ممیّز معلوم ہوتی ہیں: ایک تو یہ کہ ہستی باری تعالیٰ ہے اور دوسری یہ کہ وہ فعال ہے۔ بالفاظ دیگر اس کا وجود حرکیت ہے۔ اس کی تمام حرکیت و فعلیت بلا واسطہ اسی کی ذات اور ہستی سے منسوب ہے۔ اپنے ہر فعل کا وہی سبب ہے۔ اسی تنویر کے مطابق اسمائے الٰہیہ کے مفہومات کا تعین ہونا چاہیے۔ چنانچہ اسم ذات کے علاوہ دوسرے جو اسماء ہیں جیسے رحیم، کریم، غفار، بدیع، خالق، باری، وغیرہ تو ان کے معطیات افعال الٰہی ہیں اس لیے یہ بیانیہ ہیں۔ ہر اسم بیانیہ کی نسبت ایک مخصوص سلسلۂ افعال سے ہوتی ہے جو خود اس کی ذات سے براہ راست ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اسی لیے ہر اسم بیانیہ میں وہی مسمّیٰ ہے اور وجہ تسمیہ وہ سلسلۂ فعل ہوتا ہے جس کے افراد باہم مشابہ ہوتے ہیں۔

(۱۲)

اسمائے الٰہیہ کا یہ نظریہ اقبال میں مضمر ہے اور قرآنی معارف کے مطابق فلسفۂ خودی کی تشکیل کا لازمی جزو ہے۔ اس تصور کے مطابق جملہ عالم ہست و بود ہستی باری کی حرکیت پر مشتمل ہے۔ اس پوری گونا گوں حرکیت میں وہ خود ہی بلا واسطہ محرک ہے، اسی لیے تمام کائنات اس کی آزاد اور بے قید فعلیت ہے۔ ذات کے اس تصور کا تقابل ذات کے ایک اور تصور سے کیا جائے تو اس کی معنویت میں مزید جلا پیدا ہوتی ہے۔ اس متقابل تصور میں ذات بہت سے تقاضوں اور محرکات کی آماجگاہ ہے اور ایغو ہر وقت حالت طناب رہتا ہے۔ تمام فعلیت اسی طناب کے ارتعاشات سے پیدا ہوتی رہتی ہے۔ دراصل اس بیان میں کسی حد تک صداقت ہے۔ ایغوئے انسانی پر یہ بیان کافی حد تک موزوں ہوتا ہے مگر ایغوئے الٰہی یا ہستیٔ باری اس قسم کی خیال آرائیوں سے بلند و بالا ہے۔ ہر فعل و عمل کی وجہ وہ خود ہے۔ وہی اس کا محرک و مصدر ہے۔ اس کے وجود میں کسی روحانی جدلیات کی گنجائش نہیں، کوئی تناؤ نہیں۔ نہ تو احدیت ایک ممیّز تقاضۂ ذات ہے نہ واحدیت کہ ان کی باہم پیکار سے ہستی و نیستی کا عالم برپا ہو، نہ وحدت ہی ایک محرک ہے کہ اس کے مقابل دوسرا محرک کثرت ہو۔ خداوند کی ذات بسیط ہے، محرکات کے صنم خانہ سے کہیں بلند ہے۔ مگر اسمائے الٰہیہ سابقہ فلسفوں میں ''بتوں'' کا سا درجہ رکھتے تھے اور ذات باری وہ بت خانہ ہوا کرتی تھی جس میں انہیں سجایا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی الٰہیات جس کی تاسیس اس آذری پر ہوئی تھی، قرآنی الہامات کا ساتھ نہ دے سکی۔

ذات باری کا بنفسہٖ فعال تصور اس صنم کدہ میں زلزلہ کا باعث ہے۔ ''کل یوم ھو فی شان''۔ اس لیے کہ وہ خود ایسا ہی ہے، نہ کہ اس لیے کہ مختلف محرکات کے زیر و بم میں وہ گرفتار ہے۔ خلاقیت اسی کو سزاوار ہے، اس کی

حرکیت نزل ہے، تشبیہ و مثال سے ماوراء ہے، اعادہ و تکرار سے پاک ہے۔ اس کی ہر جنبش ''خلق جدیہ'' کا منظر ہے۔ حقیقت اسماء کے نئے تصور میں اس انکشاف و شعور سے مطابقت ہونی چاہیے۔ چنانچہ ہم نے جو فلسفہ اسماء پیش کیا ہے، وہ اسی سمت میں ایک کوشش ہے۔ ہر اسم بیانیہ کا مادہ انتساب فعل الٰہی سے حاصل ہوتا ہے اور اس کا منشاء خود ذات الٰہی ہوتی ہے۔ اس طرح اسم الٰہی حرکیت کی مطابقت میں اثبات حقیقت ہے۔

جب ہم عالم پر نظر دوڑاتے ہیں تو پورا عالم ان نسبتوں میں ڈوبا ہوا معلوم ہوتا ہے جن سے وہ موجود بالحق ہے۔ تمام افعال الٰہی اس موجود بالحق عالم اور ذات حق کے درمیان متحرک نسبت اور فعال سلسلہ ہیں۔ ان نسبتوں کا عرفان اسمائے الٰہی کے اثبات میں پوشیدہ ہے۔ اسم ذات کے علاوہ خدا کے جتنے نام ہیں، یعنی اسمائے بیانیہ، ان کو اسمائے نسبت بھی کہا جاسکتا ہے اور یہی اصطلاح بہتر ہے، کیونکہ اس میں ایک طرف حق کا اور دوسری طرف موجود بالحق کا اعتراف ہے اور کل حقیقت کے نقطۂ نظر سے یہ رعایت اوّل درجہ کی اہمیت کی حامل ہے۔

جب شعور انسانی سے نسبتوں کا احساس محو ہو جاتا ہے، مثلاً موجود بالحق کا دھیان نہیں رہتا، تو یہی نسبتیں بصورت صفات جلوہ آراء معلوم ہوتی ہیں۔ یہ شعور میں بداہتاً عیب پیدا ہونے کا ثبوت ہے۔ چنانچہ حالت سکر میں عارف کی نظر سے نسبتیں اٹھ جاتی ہیں اور ذات ایسی جلوہ آراء معلوم ہوتی ہے جیسے کہ یہ اشیائے مجموعۃ الصفات یا موجودات مجموعۃ الآثار، وغیرہ۔ یہ رنگینیٔ نظارہ جس میں کیف ہی کیف ہے، اس میں ذات اور ماسوا دونوں غائب ہیں، یہ تنزل عرفان ہے، حال غیر مشخص ہے جس میں کوئی تصدیق معتبر نہیں۔

نسبتوں کے اٹھنے کا ایک اور راستہ ہے۔ جب حق نظر سے محو ہو جاتا ہے تو سقوط نسبت عمل میں آتی ہے اور جملہ موجودات محض وجود بالآثار یا آثار عین وجود بن جاتے ہیں۔ دور جدید کے مغربی فلسفے، خاص طور پر منطقی ایجابیت، برٹرنڈ رسل بلکہ سیمانتک وغیرہ میں یہ صورت پیدا ہوئی ہے۔ یہ بھی حالت سکر ہے۔ سکر کی یہ دونوں حالتیں ایک دوسرے کے محاذی ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں ''اسمائے ذات'' ''صفات'' کے درجہ میں تنزل کر جاتے ہیں۔ جدید ارتسامیت اور روائتی وحدیت میں یہ قدر مشترک ہے۔

جب انسانی روح حق اور موجود بالحق دونوں پر گواہ ہو تو اسمائے الٰہیہ کل حقیقت میں نسبتوں کے وجدان کی حیثیت سے معروف ہوتے ہیں اور اس وجدان کے نشاۃ میں خود ذات الٰہی مراد حقیقی ہوتی ہے۔

حواشی

1) فضل حق خیرآبادی: ''روض المجود: رسالہ فی تحقیق وحدت الوجود''۔

2) ابوبرکات احمد: ''رسالہ وحدت الوجود'' (قلمی)۔

3) بحوالہ پروفیسر ضیا: ''وجود کی بحث'' — ''الرحیم'' جلد ۱، شمارہ ۱۱، اپریل ۱۹۶۴ء، ص ۶۵۔

4) محمد قاسم دیوبندی: ''تقدیر داہذیر''۔

5) The Idea of Personality in Sufism, Introduction

6) ''ماعیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل''— ماہنامہ ''تاج'' جنوری ۱۹۶۴ء۔

7) ملوک شاہ صدیقی: ''نشاط العشق یعنی شرح الہامات غوث الاعظم'' مقام اوّل، ترجمہ قاضی محمد عبدالصمد فاروقی قادری چشتی۔

8) خلیق انجم (مرتب): ''مظہر جان جاناں کے خطوط''، مکتوب ۳۔

9) ایضاً۔

10) ایضاً، مکتوب ۸۔

11) شاہ ولی اللہ: ''لمعات'' (اردو ترجمہ)، مجلّہ ''اقبال'' جلد ۱۲، شمارہ ۴، ص ۴۷۔

12) خواجہ عبیداللہ المعروف بہ خواجہ خرد: ''نور وحدت'' ۱۰۵۳ھ۔

13) شاہ ولی اللہ: ''مکتوب مدنی'' (اردو ترجمہ) در: اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۶۳ء۔

14) ایضاً۔

15) عبدالکریم بن ابراہیم الجیلی: ''انسان کامل'' (اردو ترجمہ فضل میراں)، کراچی ۱۹۶۲، ص ۴۱، ۶۰۔

16) ایضاً، ص ۴۸۔

17) Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 83.

خدا کا علم اور معرفت

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید/محمد سہیل عمر)

ابن عربیؒ کے یہاں علم و معرفت کے بارے میں مختلف عنوانات کے تحت کئی مطالب پائے جاتے ہیں لیکن اُن سب کا حاصل اور مقصود یہ ہے کہ انسانی عقل اور وہ تمام قویٰ جو ادراک کے ذرائع اور آلات ہیں، احکامِ شرع اور ذات وصفات خداوندی کی معرفت میں بے دست و پا ہیں۔ یہ ان کی استعداد اور قوت سے باہر ہے، بلکہ اپنی ذات وصفات کی معرفت کشف والہام کے ذریعے اللہ تعالیٰ خود انسانوں کے قلب اور عقل کو وہب فرماتا ہے جب کہ احکامِ شرع کا علم صرف انبیاؑ و رُسل کے وسیلے سے ممکن ہے کیونکہ یہ حضرات خدا ہی کے سفیر اور ترجمان ہوتے ہیں۔ ابن عربی کی پیروی کرتے ہوئے ہم بھی اس باب میں ان کثیر مگر باہم مربوط مطالب کو مختلف عنوانات کے تحت لا رہے ہیں اور تمام تفصیلات میں اسی نکتے کو مرکزی حیثیت دیں گے۔ اگر کہیں تکرار محسوس ہو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ تکرار مرکزی نکتے کو نظر سے اوجھل نہ ہونے دینے کے لیے ہے، لہٰذا اُمید ہے کہ اس کی پیشگی وضاحت کے بعد یہ چیز پڑھنے والوں کو ناگوار نہ ہوگی۔

علم ہمیشہ تصورِ معلوم نہیں ہے

ابن عربیؒ کے مطابق ایسے معلومات بھی ہیں جو کوئی صورت نہیں رکھتے، نتیجتاً انہیں تصور میں نہیں لایا جاسکتا کیونکہ تصور تو صرف شئے کا حصول ہے۔ اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

''مدرِک (ادراک کرنے والا) کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو علم رکھتا ہے اور قوت تخیل بھی اور دوسرا وہ جو علم تو رکھتا ہے لیکن قوت تخیل نہیں رکھتا— مدرَک (جس کا ادراک کیا گیا) کی بھی دو قسمیں ہیں: پہلا وہ جو صورت رکھتا ہے اور اگر کوئی شخص قوت تخیل سے عاری ہو تو بھی وہ اسے اس کے تصور کے بغیر ہی پا سکتا ہے، اس سے آگاہ ہوسکتا ہے،[1] البتہ وہ شخص جو قوتِ تخیل سے بہرہ مند ہے، اسے متصور کرسکتا ہے اور اس وسیلے سے اس کا علم پیدا کرتا

ہے۔ مدرک کی دوسری قسم وہ ہے جو کوئی صورت نہیں رکھتی۔ اس بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر معلوم متصور نہیں ہے کیونکہ تصور کا وجود دو شرائط پر منحصر ہے: معلوم کا صورت رکھنا اور عالم کا قوت تخیل ۔۔۔ لہٰذا اس صورتِ حال میں جو ابھی فرض کی گئی، عین ممکن ہے کہ مدرَک اور معلوم، صورت نہ رکھتا ہو اور عالم و مدرِک، خیال اور تصور۔"[2]

تغیر معلوم سے علم متغیر نہیں ہوتا

ابن عربیؒ کی نظر میں معلوم کے تغیر سے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ صرف وہ تعلق متغیر ہو جاتا ہے جو معلوم کے ساتھ ایک نسبت کا نام ہے، مثلاً علم اس امر سے متعلق ہوتا ہے کہ زید فلاں زمانے میں وجود حاصل کرلے گا اور جب اُس نے وجود حاصل کرلیا تو اس کے وجود کا علم حال سے متعلق ہو گیا اور وجودِ آئندہ سے تعلق زائل ہو گیا۔ پہلے یہ تعلق آئندہ معلوم سے تھا اب حال سے ہو گیا۔ گویا تعلق میں تغیر برپا ہوا، علم میں نہیں۔ اس طرح یہ بات واضح ہوگئی کہ تعلق کے تغیر سے علم کا تغیر لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ آواز اور منظر کے تغیر سے سماعت اور بینائی متغیر نہیں ہوتی، بلکہ اگر گہرائی میں جا کر دیکھا جائے تو معلوم میں بھی تغیر نہیں ہوتا۔ فی الحقیقت جو شئے تغیر کی زد میں ہے وہ یہی تعلق ہے۔[3]

انواعِ علوم

ابن عربیؒ جملہ علوم کو تین انواع میں تقسیم کرتے ہیں، علم عقل، علم احوال اور علم اسرار۔ علم عقل کی دو قسمیں ہیں (۱) ضروری اور بدیہی (۲) اکتسابی اور نظری، کیونکہ یہ علم کسی دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے حصول کی شرط یہ ہے کہ اس کی دلیل کے سبب اور اُس کے امثال و مرادفات پر نظر ہو جس کی پہچان یہ ہے کہ جس قدر اس کا بیان پھیلتا جائے گا، معانی کھلتے جائیں گے اور سمجھدار سننے والے کے لیے زیادہ قابل قبول ہو جائے گا۔ لیکن علم احوال وہ علم ہے جو ذوق اور تجربے کے بغیر ہاتھ نہیں آتا اور کوئی شخص محض عقل کے زور پر اس کے حدود متعین نہیں کرسکتا اور نہ اس کی معرفت پر کوئی دلیل قائم کی جاسکتی ہے۔ شہد کی مٹھاس، کریلے کی کڑواہٹ، جماع کی لذت اور وجد و حال کا علم اسی نوع سے ہے کہ تجربے اور ذوق کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور علم اسرار، عقل سے ماوراء ایک علم ہے جسے روح القدس،[4] قلب[5] پر القاء کرتا ہے اور یہ علم انبیاء اور اولیاء سے مخصوص ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: قسم اوّل وہ علم ہے جو علم نظری کے مانند ہے جسے عقل سہار سکتی ہے، اُس کا ادراک کرسکتی ہے مگر فکر و نظر کے ذریعے سے نہیں بلکہ خدا کے وہب و عطاء سے۔ قسم دوم کے دو حصے ہیں۔ ایک علم احوال سے مل جاتا ہے لیکن اس سے اشرف اور افضل ہے اور دوسرا حصہ علم اخبار کی نوع سے ہے جس میں قاعدے کے مطابق صدق اور کذب دونوں کا امکان پایا جاتا ہے مگر یہ کہ خبر دینے والے کی صداقت اور عصمت ثابت ہو جائے، جیسے کہ انبیاء کی خبریں

ہیں جن میں کذب کا ادنیٰ سا شائبہ بھی نہیں۔ صاحب علم اسرار جب کہتا ہے کہ جنت، تو اس کا یہ قول علم اخبار کی ذیل میں آئے گا۔ وہاں ایک حوض ہے جس کا پانی شہد سے زیادہ میٹھا ہے، علم احوال کی نوع سے ہے اور آخر میں اُس کا یہ کہنا کہ خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی نہیں تھا، علم عقل کی قبیل سے ہے جو اسے حق تعالیٰ کی جانب سے عطا کیا گیا ہے۔ اس بنیاد پر علم اسرار کا عالم علوم کی تمام انواع و اقسام پر حاوی اور ان سب کی تہہ تک پہنچا ہوا ہوتا ہے، یہاں تک پہنچ کر یہ واضح ہو گیا کہ علم اسرار وہبی ہے، علم احوال ذوقی اور تجربی ہے، علم بدیہی فطری[6] اور جبلی ہے اور علم نظری اکتسابی ہے۔ علم احوال، علم اسرار اور علم نظری کے درمیان ایک واسطہ ہے جو علم اسرار سے نسبتاً زیادہ نزدیک ہے۔ علم عقل خواہ بدیہی ہو یا نظری، بہر صورت عقل کی میزان پر تلتا ہے۔ لفظ و بیان سے اس کا اظہار اور دلیل و برہان سے اس کا ابلاغ ممکن ہے۔ علم احوال صرف تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کی واقعی تعریف اور تحدید ممکن نہیں اور نہ اُسے کسی دلیل سے سمجھا اور سمجھایا جا سکتا ہے۔ علم اسرار دنیاوی اور ناسوتی عقل و فہم کے تنگ دائرے سے بہت اوپر ہے اور عقل اپنی تمامتر قوتوں اور صلاحیتوں کو بیک آن بروئے کار لا کر بھی اُسے چھو تک نہیں سکتی۔ یہ علم عبارت میں نہیں سما سکتا، اور اگر کھینچ تان کر اسے عبارت کی قید و بند میں لے بھی آیا جائے تو بھدّا لگتا ہے اور اس کا مفہوم بھی ٹھیک ٹھیک ادا نہیں ہوتا، اور جنہوں نے یہ علم نا اہلوں تک پہنچانا چاہا وہ بالآخر عاجز آ گئے کیونکہ عوام الناس کے ذہن و عقل میں اتنی سکت نہیں کہ وہ اس کی ایک جھلک بھی سہار سکیں، البتہ مختلف مثالوں اور شاعرانہ اندازِ بیان کے ذریعے یہ علم دوسرے علوم میں بھی (کسی نہ کسی درجے میں) شامل ہے، لہٰذا اس کا عارف دوسرے سارے علوم پر محیط ہوتا ہے اور جسے یہ مقام معرفت نصیب ہو گیا وہ تمام علوم و معارف کا جامع ہو جاتا ہے۔ انبیاء و اولیاء کے علوم اسی قبیل سے ہیں۔[7]

ادراکات کی قسمیں اور یہ کہ حواس غلطی نہیں کرتے بلکہ عقل اور وہ بھی غیر ضروری ادراکات میں نہ کہ ضروری ہیں

ابن عربی اس جانب ہیں کہ معلومات نیز مدرکات اور ادراکات اپنی ذاتی جہت میں مختلف ہیں اور اللہ نے عادتاً نہ کہ حقیقتاً ہر ممکن الادراک چیز کے لیے ایک مخصوص مدرِک مقرر کر دیا ہے اور یہ مدرکات تعداد میں چھ ہیں: پانچ حواسِ ظاہری یعنی سامعہ، باصرہ، شامہ، لامسہ اور ذائقہ جو شے کا بلا واسطہ ادراک کرتے ہیں اور عقل جو ان حواس کے ادراکات پر حکم لگاتی ہیں۔ سوائے عقل کے یہ سب مدرکات کبھی غلطی نہیں کرتے اور ان کا ادراک بدیہی ہوتا ہے۔ عقلی ادراک کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم دوسرے تمام ادراکات کی طرح بدیہی ہے جس میں خطا کا امکان نہیں۔ دوسری قسم غیر بدیہی ہے جس میں عقل، مذکورہ حواس خمسہ اور قوتِ مفکرہ کی محتاج ہے اور یہی وہ ادراک ہے جس میں عقل کبھی کبھی دھوکا کھا جاتی ہے اور خطا کرتی ہے۔ جن اہل قلم نے حواس کو خطا کار کہا ہے وہ

غلطی پر ہیں۔ان لوگوں نے حواس کی غلط ادراکی ثابت کرنے کے لیے کچھ مثالیں پیش کی ہیں، ہم ان کا جائزہ لیتے ہیں۔جس وقت وہ کشتی میں سوار ہوتے ہیں، دیکھتے ہیں کہ کشتی کے ساتھ کنارہ بھی چلنے لگا۔یہ باصرے کی غلطی ہے، جو انہیں ایک غیر واقع چیز دکھاتی ہے کیونکہ اُنہیں بداہتہً معلوم ہے کہ ساحل حرکت نہیں کرتا، لہٰذا وہ فیصلہ کر دیتے ہیں کہ اس معاملے میں بصارت غلطی پر ہے۔اسی طرح کسی وقت شکر یا شہد چکھتے ہیں اور اسے کڑوا پاتے ہیں، حالانکہ اُس کا میٹھا ہونا یقینی اور ضروری ہے۔یہاں بھی حواس پر غلطی کا حکم لگا دیتے ہیں، حالانکہ دونوں واقعات میں غلطی اور چُوک حاکم یعنی عقل کی جانب سے ہے، شاہد یعنی حس کی طرف سے نہیں۔مثلاً اوپر کی مثالیں دیکھیں، بے شک باصرہ نے ساحل کی حرکت دریافت کی اور ذائقے نے بھی کروٹ چکھی۔ان دونوں تجربات کا ایک عقل یہ نتیجہ نکالتی ہے کہ ساحل متحرک ہے اور شہد کڑوا جب کہ دوسری عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ ساحل ساکن ہے اور شہد شیریں لیکن ذائقے اور شہد کے بیچ صفراوی اخلاط حائل ہونے کی وجہ سے ذائقے نے شہد کو کڑوا محسوس کیا ہے۔یہاں تک دونوں عقلیں متفق ہیں، ان میں اختلاف اس امر میں ہے کہ ذائقے نے تلخی کس چیز میں ادراک کی ہے؟ پس ظاہر ہو گیا کو عقل حاکم کو دھوکا لگا ہے نہ کہ حس شاہد کو۔اور اگر اسی عادت اور معمول کے مطابق عقل کے بھی اوپر کوئی ایسی قوت ہوتی جو اس سے ادراکات اخذ کرتی اور اس پر حکم لگاتی، جیسا کہ عقل کا معاملہ ہے دیگر حواس کے ساتھ، اس صورت میں وہ مدرِک حاکم بھی ایسی چیزوں میں جو عقل کے لیے ضروری ہیں، غلطی کرے گا اور اس غلطی کی ساری ذمے داری عقل پر ڈال دے گا۔[8]

خدا کے ایسے بندے ہیں
جو ادراکِ حقائق میں خرقِ عادت کرتے ہیں

یہاں تک ہم نے دیکھا کہ ابن عربیؒ مدرکات اور ادراکات کی نسبت کو امر طبیعی سمجھتے ہیں نہ کہ امر حقیقی و ضروری۔اسی سلسلے میں آگے چل کر وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ ایسے بندگانِ خدا بھی ہیں جن کے لیے ادراک حقائق میں اللہ تعالیٰ نے طبیعی قیود اُٹھا دی ہیں۔کچھ کو قوتِ باصرہ کے ذریعے اُن تمام حقائق کا ادراک کرا دیا جو معقولات اور محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں۔بعض کو سامعہ کے ذریعے۔اسی طرح تمام حواس پر قیاس کر لیں اور پھر ان پانچوں حواس کے علاوہ بھی خرقِ عادت ادراک کے کچھ اور وسائل بھی فراہم فرمائے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے: ان الله ضرب بيده بين كتفي فوجدت بردانا مله بين شديتيّ فعلمت علم الاولين والا خرين.[9] اس علم[10] میں ہر وہ محسوس اور معقول حقیقت داخل ہے جس سے مخلوق آگاہ تو ہوتی ہے لیکن وہ حقیقت قوائے حسی و عقلی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔اس باب میں قوائے طبیعی کے علاوہ کوئی دوسرا سبب درکار ہے جس کے وسیلے سے علم کی اس سطح تک پہنچا جا سکے۔خلاصۂ کلام یہ کہ علم کبھی تو قوائے ظاہری اور اسباب طبیعی سے حاصل

ہوتا ہے اور کبھی غیر طبیعی وسائل اور اسباب سے۔

انبیاء اور اولیاء حقائق کا ادراک مافوق العادت طریق سے کرتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی خاص طریقے سے منسوب ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے فلاں صاحب نظر ہے یا صاحبِ سماع، یا صاحبِ طعم ہے یا صاحبِ نفس وانفاس، یا صاحبِ مشام ہے یا صاحبِ لمس، یعنی تمام حقائق کسی پر نظر سے، کسی پر سماع سے، کسی پر ذائقے سے، کسی پر مشام سے اور کسی پر لمس سے منکشف ہوئے۔ اسمائے الٰہیہ کی بھی یہی شان ہے کہ ہر اسم ایک خاص حقیقت، ایک مخصوص فیض عطا کرتا ہے اور وہ حضرات جو مثلاً اسم اللہ سے نسبت معرفت رکھتے ہیں اُن کے معارف الوہی ہیں اور جو اسم الرحمٰن کی تجلیات میں محو ہیں، اُن کے معارف رحمانی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اللہ اگر کسی پر خاص فضل فرمانا چاہے تو اُسے احدیت کی جہت سے تمام اسماء کے احوال و معارف عطا فرما دیتا ہے۔[11]

ابن عربیؒ عقل کی خطا اور اشتباہ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے زور دے کر بیان کرتے ہیں کہ انسان کے اندر ایک قوت ایسی بھی ہے جو عقل سے ماوراء ہے۔ اُس کے ذریعے آدمی پر وہ حقائق منکشف ہوتے ہیں جن کے ادراک سے عقل عاجز ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ آدمی اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اُس کی طرح حادث ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ بات ہمارے لیے حیرت انگیز ہے کہ انسان اپنی فکر و نظر کا اتباع کرتا ہے، حالانکہ وہ خود انسان کی طرح آنی و فانی ہے اور پھر عقل بھی دوسرے قویٰ جیسے حافظہ، متخیلہ، مصورہ، لامسہ، ذائقہ، شامہ، سامعہ اور باصرہ کی پیرو ہے۔ یہ حواس جو کچھ اُس تک پہنچاتے ہیں، قبول کر لیتی ہے۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ خدا نے ان قویٰ کو اس کا خادم مقرر کیا ہے اور یہ اپنے حدود سے تجاوز نہیں کر سکتے۔ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتا۔ اس معاملے میں یہ سب بذاتہ عاجز و ناتواں ہیں۔ مختصر یہ کہ ان حواس کے عجز و قصور کے باوجود عقل اپنے رب کی معرفت کے مقام پر پھر انہی کی تقلید کرتی ہے اور انہی سے مدد مانگتی ہے، اُس امر کی طرف رجوع نہیں کرتی، جس کی خبر خدا نے اپنی کتاب اور اپنے رسولؐ کے ذریعے دی ہے، یہ سب سے حیران کُن غلطی ہے جو اس عالم میں ظاہر ہوئی۔ بلاشبہ ہر صاحب فکر اسی غلطی اور دھوکے میں مبتلا ہے مگر جس کی آنکھیں خدا نے روشن کر دی ہیں، وہ جان گیا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو ایک حد اور مخصوص فطرت اور خلقت بخشی ہے، مثلاً سماعت کو ایک مخصوص ادراک کے لیے خلق کیا جس سے وہ طبعاً اور معمولاً تجاوز نہیں کر سکتی اور عقل کو اس کا محتاج کیا تاکہ اس کے وسیلے سے آوازوں کی پہچان، حروف کی تقطیع، الفاظ کی تبدیلی اور لغات کے تنوع کی اطلاع پائے اور نتیجتاً مختلف آوازوں جیسے پرندوں کی آواز، ہوا چلنے کی آہٹ، پانی بہنے کا شور وغیرہ میں تمیز کرے۔ اگر سامعہ ان اُمور کو عقل تک نہ پہنچائے تو عقل خود سے ان کا ادراک نہیں کر سکتی تھی۔ اسی طرح بینائی ہے کہ خداوند تعالیٰ نے عقل کو بصری ادراک کی ذیل میں اس کا دستِ نگر رکھا ہے، چنانچہ اگر بینائی نہ ہوتی تو عقل رنگوں کا ادراک نہیں کر سکتی تھی۔ اسی اصول پر تمام حواس کو قیاس کرتے چلے جائیں۔ خیال بھی ان حواس کا محتاج ہے۔ وہ فقط انہی اشیاء کے تخیل پر قادر ہے جو

ان کے ذریعے اُس تک پہنچی ہوئی ہوں۔ اگر قوتِ حافظہ چیزوں کو حفظ نہ کرے تو کوئی چیز خیال میں ٹک نہیں سکتی۔ پس خیال دیگر حواس کے ساتھ قوتِ حافظہ کا خاص طور پر محتاج ہے۔ حافظے کے ضعف سے اکثر تخیلات مٹ جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں قوت مذکرہ کی ضرورت پڑتی ہے تا کہ بھولی ہوئی چیز یاد آ جائے۔ اس مقام پر قوت مذکرہ، حافظے کی مددگار قوت کے طور پر عمل کرتی ہے۔ اسی طرح جب قوتِ مفکرہ خیال کی طرف رُخ کرتی ہے تو اُس وقت قوت مصورہ کی احتیاج اُبھر کر سامنے آتی ہے تا کہ اس کے وسیلے سے خیال میں محفوظ شدہ امور کو دلیل و برہان سے مرکب کر کے ان امور کی حسی، بدیہی اور طبیعی سند فراہم کی جا سکے۔ تب کہیں جا کر یہ صورت بنتی ہے کہ فکر اس دلیل کا تصور کرتی ہے، عقل اُسے فکر سے اخذ کرتی ہے اور اپنے طور پر نتیجہ استخراج کر کے مدلول پر حکم لگا دیتی ہے۔ ان میں سے کوئی قوت رُکاوٹوں، غلطیوں اور اشتباہات سے محفوظ نہیں ہے۔ اور عقل ان قویٰ اور حواس کے بغیر ایک قدم نہیں چل سکتی۔ ان کے وسیلے کے بغیر ہر چیز عقل کی دسترس سے باہر ہے، حالانکہ ان حسی قویٰ سے حاصل شدہ علم بھی علت، غلطی اور آفت سے خالی نہیں۔ یہاں آ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قوائے حسی کے وسیلے سے عقل نے جو جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص، بودی اور غیر تسلی بخش ہے لیکن اس کے باوجود ایک وقت ایسا بھی آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی عقل کو کسی امر سے مطلع کر دیتا ہے۔ یہ خبر، یہ ادراک فکر کی دلیل سازی اور دلیل جوئی کی استعداد سے باہر ہے لہٰذا فکر اسے قبول نہیں کرتی۔ اسے ماننے میں جھجکتی ہے۔ دیکھو عقل اپنے پروردگار کی قدرت اور اختیار سے کیسی جاہل ہے، کس طرح اپنی فکر کی تقلید کرتی ہے اور حکم ربی کو رد؟ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ عقل بذاتہ محتاج ہے اور ادراکِ ضروریات، جو اس کے لیے فطری ہیں، اور صفتِ قبول، جس کے ذریعے یہ کسب علوم کرتی ہے، کے علاوہ اس میں کوئی استعداد نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خود اپنے بارے میں عطا کی گئی خبر، عقل کے لیے فکر و نظر سے حاصل کی ہوئی ادھوری اور نا قابل اعتبار اطلاع کے مقابلے میں بہت زیادہ واجب القبول ہونی چاہیے، کیونکہ یہ بالکل سامنے کی بات ہے کہ اس کی فکر خیال کی مقلد ہے اور اس کا خیال بھی دوسرے حواس کا دست نگر ہے اور اشیاء کے تخیل کی حفاظت اور نگہداری کے لیے حافظہ اور مذکرہ کا محتاج ہے، خود سے یہ قدرت نہیں رکھتا۔ عین حال یہ تمام قویٰ دھوکے اور چُوک کا گھر ہیں۔ ان ساری باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل خود بھی اپنی تہی دامانی اور محتاجی سے آگاہ ہے اور اُسے اپنے ادھورے پن اور اکتساب علم کے وسائل کی محدودیت کا بھی شعور ہے، اور وسائل اکتساب وہ قویٰ ہیں جن کے بارے میں یہ اچھی طرح جانتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک بس ایک خاص حد اور مقام تک جا سکتا ہے، پھر اُس سے تجاوز نہیں کر سکتا۔ یہ سب جاننے بوجھنے کے باوجود عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ اس کے تمام قویٰ اور خود اس سے ماوراء بھی ایک قوت ہے اور وہ ایسے حقائق کا انکشاف کرتی ہے جو قوتِ مفکرہ کے مرسلات کی قبیل سے نہیں ہیں۔ ملائکہ اور انبیاء اور اولیاء اس عطیہ خاص سے بہرہ ور ہوتے ہیں نیز آسمانی کتابیں بھی ان حقائق پر ناطق ہیں۔ پس ہمیں چاہیے کہ ان اخبارِ الٰہیہ کو بے چون و چرا قبول کریں، کیونکہ قوتِ مفکرہ کی پیروی کرنے سے

بہتر ہے کہ حق تعالیٰ کی تقلید کی جائے، خصوصاً جب کہ ہم دیکھتے ہیں انبیاء اور اولیاء کی عقول نے انہیں قبول کیا اور اُن پر ایمان لائیں، کیونکہ ان حضرات نے جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کے باب میں خود اسی کی تقلید کرنی چاہیے نہ کہ اپنے افکار کی۔[12]

عقل فکر کی جہت سے محدود ہے قبولیت کی جہت سے نہیں

ابن عربی تصریح کرتے ہیں کہ عقل بھی محدود وسائل اور ذرائع رکھنے والے قویٰ اور حواس کی طرح اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز نہیں کرتی لیکن یہ محدودیت تفکر اور تعقل کی قوت پر عائد ہوتی ہے نہ کہ قبولیت کی صفت پر۔ کیونکہ اس کی استعداد قبولیت کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہ معارف مدنیہ اور مواہب الٰہیہ کو لامحدود طور پر اخذ و قبول کرسکتی ہے، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ عقل کسی حقیقت کو فکر ونظر کی رُو سے محال سمجھے لیکن وہی امر حق تعالیٰ کی نسبت سے عین ممکن ہو۔[13] وہ اس نکتے کو اس طرح واضح کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ بندوں کو مختلف امور کا علم عطا کرتا ہے، اُن میں سے بعض کا ادراک فکر ونظر سے ممکن ہے، کچھ کو قوت مفکرہ ممکن جانتی ہے، لیکن عقل اُن تک فکر کے راستے سے پہنچنے کی سکت نہیں رکھتی۔ چند کو فکر جائز شمار کرتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی فکر کے وسیلے سے اُن کے کامل ادراک اور اُن تک مکمل رسائی کو محال سمجھتی ہے اور اُن حقائق میں سے بعض کو فکر اصلاً محال گمان کرتی ہے اور عقل بھی فکر کی پیروی میں اُن کے محال ہونے پر یقین رکھتی ہے اور اُن کے لیے کسی طرح کی دلیل قائم کرنے سے عار کرتی ہے لیکن جب یہی امور حق تعالیٰ اسے وہب فرماتا ہے تو عقل انہیں بالکل واقعاتی سطح پر من وعن قبول کرلیتی ہے، حالانکہ طریق فکری سے ایسا ناممکن اور محال تھا۔[14]

اس گفتگو سے یہ نتیجہ نکلا کہ عقل کی محدودیت فکر کی جہت سے ہے، عطائے الٰہی کو قبول کرنے کی جہت سے نہیں۔ وہ ایک جگہ اور اسی مفہوم کو مزید واضح اور مدلل کرنے کے لیے دلائل اور شواہد لاتے ہیں اور اس ضمن میں اُن عقلوں کو ملامت کرتے ہیں جو اپنی حیثیت سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز کر جاتی ہیں اور اپنے مقررہ مقام پر نہیں ٹکتیں اور زور دے کر یہ بات دل میں اُتارتے ہیں کہ قبولیت کی جہت سے عقل کے لیے کوئی روک نہیں ہے[15] اور اسے ایسی قدرت اور نصرت حاصل ہے جس کے ذریعے یہ رسمی اور ظاہری علوم کو فکر و نظر اور حواس وقویٰ کے راستے سے اخذ کرتی ہے اور تمام رسمی علوم اور معارف الٰہیہ کو اللہ تعالیٰ کے وہب وعطاء کے عنوان سے بوسیلۂ کشف والہام قبول کرتی ہے۔ پہلی صورت میں اجمال وابہام پایا جاتا ہے، اور اس میں بہر حال نافہمی اور خطا کا احتمال موجود ہوتا ہے، لہٰذا اس کے حکم پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے، لیکن دوسرے معاملے میں چونکہ معلم اور معطی خود اللہ ہے، اس لیے یہ حقائق واضح، روشن اور مفصل ہوتے ہیں اور عقل اس علم پر یقین رکھتی ہے اور اس معرفت پر اطمینان۔[16]

اہل ایمان کی عقل اس علم سے آگاہ ہے جو عقل سے ماوراء اور نظری علم سے ماسواء ہے

پہلے اشارہ ہو چکا ہے کہ کبھی کبھی عقل وفکر ونظر کی تقلید میں کسی امر کو محال فرض کر لیتی ہے لیکن جب خداوند تعالیٰ کی طرف سے اُسے عطا کیا جاتا ہے تو بے چون و چرا قبول کر لیتی ہے۔ یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ انبیاء واولیاء کی عقول نے اللہ کی بھیجی ہوئی خبروں کو قبول کیا اور حق تعالیٰ کی معرفت کے بارے میں انہوں نے فکر ونظر پر وحی کو فوقیت دی۔ اب ایک اور طرز پر ان مفاہیم کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں جیسا کہ خود ابن عربی نے کہا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''ربانی علماء کا علم وہ علم ہے کہ عقل اپنے افکار کے بل پر، چاہے وہ درست اور صحیح ہی کیوں نہ ہوں، اس کی طرف راہ نہیں پا سکتی، کیونکہ وہ علم خدا کا عطا کردہ ہے اور عقل کی بساط سے بہت بلند ہے۔ جیسا کہ اللہ نے خضرؑ کے بارے میں فرمایا ہے: و ما علمنا من لدنا علما۔''[17] اور پھر ایک اور مقام پر ارشاد ہوا: علمه البیان۔[18] ان دونوں آیات میں باری تعالیٰ نے تعلیم کی نسبت اپنی طرف کی ہے نہ کہ عقل وفکر کی جانب۔ پس ثابت ہوا کہ فکر سے ماوراء ایک اور مقام موجود ہے، جہاں سے کچھ بندگانِ خدا علم حاصل کرتے ہیں، حالانکہ بعض ناتواں اور زمیں گیر عقول اُسے نادرست سمجھتی ہیں، حتیٰ کہ محال۔''[19] پھر فرماتے ہیں: ''چونکہ اہل ایمان کی عقلوں نے دیکھ رکھا ہے کہ نظری دلائل سے خدا کو پہچان لیا تو پھر خدا نے اُن سے اپنی معرفت طلب کی۔ پس وہ جان گئے کہ اس مقام کا علم دوسرا ہے جس تک فکر کے راستے سے نہیں پہنچا جا سکتا، لہٰذا یہ حضرات ریاضت، خلوت اور مجاہدے میں مشغول، علائق دنیوی سے الگ تھلگ، گوشہ نشین اور تنہا رہتے ہیں۔ اپنے گوشۂ خلوت کو اغیار سے خالی اور قلب کو افکار کی ملاوٹ سے پاک رکھتے ہوئے خدا کی ہم نشینی میں رہتے ہیں، کیونکہ افکار کا تعلق مخلوقات سے ہے نہ کہ خالق سے۔ اُنہوں نے یہ طریقہ نبیوں اور رسولوں سے اخذ کیا ہے اور جیسا کہ انہوں نے سُن رکھا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے بندوں کے قلب پر نزول فرماتا ہے اور ان کی دلجوئی کرتا ہے کیونکہ اہل ایمان کے قلوب ہی اس کی عظمت وجلال کی سمائی رکھتے ہیں۔ اگر کوئی بندہ اُس کی جانب چلتا ہے تو وہ اُس کی جانب دوڑتا ہے[20] لہٰذا یہ لوگ بشری قویٰ اور حواس سے حاصل ہونے والی تمام چیزوں سے دست بردار ہو کر صرف اور صرف خدا کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں خداوند تعالیٰ اپنے نور کی برکت سے ان کے قلوب کو علم ربانی عطا کر دیتا ہے اور انہیں اس نکتے سے آگاہ فرما دیتا ہے کہ اس طرح کی معرفت تک نظری عقل وعلم کی رسائی نہیں ہے، یعنی یہ معرفت مشاہدہ وتجلی باری تعالیٰ کے طریق سے ہے۔ عقل کو اس کی تردید اور انکار کا حق نہیں۔ اسی لیے خدا اس نوع علم کی طرف اس آیت سے اشارہ فرماتا ہے: لذکری لمن کان له قلب. اور یوں فقط قلب کو اس قسم کی معرفت کا محل بناتا ہے، نہ کہ اس کے غیر کو کیونکہ قلب ہی تو ہے جو تجلیات الٰہیہ کے مانند ہمیشہ تقلب وانقلاب میں ہے اور کبھی ایک حالت پر نہیں رہتا۔ جو لوگ خود اپنے

قلب میں تجلیات کا مشاہدہ نہیں کرتے، عقل کے پھیر میں آ کر اس معرفت کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دوسرے قویٰ کی طرح عقل بھی محدود اور مقید ہے جب کہ قلب کے لیے کوئی حد، کوئی قید، کوئی بندش نہیں، لہٰذا یہ ایک حال پر بس نہیں کرتا بلکہ ہمیشہ سرگرداں رہتا ہے کہ شتابی سے دوسرے احوال میں داخل ہو جائے اور فوری اپنے آپ کو اُلٹ پلٹ کر لے۔ جیسا کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ قلب خدائے رحمٰن کی اُنگلیوں کے بیچ ہے اور وہ اسے جدھر چاہے پھیر دیتا ہے،[21] یعنی قلب تجلیات کا ہمرنگ ہے، ان کے پلٹاؤ کے ساتھ ساتھ خود بھی پلٹتا ہے جب کہ عقل کے ساتھ یہ صورتِ حال نہیں ہے۔ پس معرفت کی سمائی میں قلب عقل سے ماوراء ایک قوت ہے اور اگر آیہ مذکورہ میں قلب سے اللہ تعالیٰ کی مراد عقل ہوتی تو وہ یوں نہ فرماتا۔[22] لمن کان له قلب، کیونکہ عقل ہر انسان میں پائی جاتی ہے، کچھ خاص افراد سے مخصوص نہیں، لیکن یہ ماورائے عقل قوت جسے اس آیت میں قلب سے تعبیر کیا گیا ہے، ہر شخص کو عطا نہیں ہوئی، اسی لیے لمن کان له قلب الیٰ اخرہٖ فرمایا گیا اور قلب کی یہ اُلٹ پلٹ، صورتوں میں تحول الٰہی[23] کی نظیر ہے اور خود اللہ کی طرف سے اُس کی معرفت قلب کے وسیلے کے بغیر ممکن نہیں ہے اور جس طرح عقل فکر سے علم حاصل کرتی ہے اُسی طرح قلب سے بھی۔[24] بناء بریں عقل ہمیشہ ہی کہیں نہ کہیں مقید رہتی ہے، اس کی ایسی دانائی بھی کسی چیز میں نہیں پائی جاتی اور اس کی ایسی نادانی بھی نایاب ہے۔ نہ اس کے علم کی کوئی تھاہ ملتی ہے اور نہ جہل کی کوئی حد۔

عقل اپنے آپ اور اپنے قویٰ کے ذریعے معرفت خداوندی پر قادر نہیں ہے اور خدا کے بارے میں اس کا علم سلبی ہے

مذکورہ بالا مبحث کے شرح و بیان میں ابن عربی لکھتے ہیں کہ اس سلسلے میں چار ہی اہم سوال ہو سکتے ہیں یعنی کیا، کیوں، کتنا اور کیسا۔ لیکن ان چاروں میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ اس کے وسیلے سے حق تعالیٰ کے بارے میں سوال کیا جائے، لہٰذا حق تعالیٰ کے بارے میں کچھ نہیں جانا جا سکتا اور اس کے ماسوا جو کچھ بھی موجود ہے، اس کی نفی بھی فرمان خداوندی ہی کی بنا پر ہے۔[25] لیس کمثله[26] شي اور سبحان ربک رب العزت عما یصفون۔[27]

پس عقل کے ذریعے اللہ کا علم سلبی ہوتی ہے اور ایک موحد محقق کو جو بارگاہِ ایزدی کا احترام رکھتا ہو، یہ روا نہیں ہے کہ اس کے بارے میں ایسی باتیں دریافت کرے یا اس پر اس طرح کے الفاظ کا اطلاق کرے، کیونکہ ایسے مباحث سے اُس کی شناخت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ ابن عربی مزید وضاحت کے لیے لکھتے ہیں: ''جب ماسوائے حق تعالیٰ پر نظر کی جائے تو ادراک میں آنے کے حساب سے اُن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک وہ جس کی ذات کا ادراک ہوتا ہے اور دوسری وہ جس کے عمل اور اثر کا۔ پہلی قسم محسوس اور کثیف ہے اور دوسری معقول اور

لطیف۔ لطائف اور معقولات کو چونکہ صرف ان کے آثار اور افعال سے شناخت کیا جاتا ہے اور محسوسات کے برعکس ان کی ذات معرضِ ادراک میں نہیں آتی، اور وہ ادراک کی اس نوع سے منزہ ہے لہٰذا محسوسات سے بلند تر ہے لیکن حق تعالیٰ اس سے بھی پاک ہے کہ محسوس کے مانند اس کی ذات کا یا لطیف و معقول کی طرح اپنے افعال کے ذریعے اس کا ادراک کیا جائے کہ یہ دونوں مخلوق کے اوصاف ہیں اور خالق و مخلوق کے درمیان اصلاً کوئی نسبت ہی موجود نہیں ہوتی کیونکہ نہ اُس کی ذات ہمارے علم و ادراک میں ہے جیسے کہ محسوسات کی ہوتی ہے اور نہ اُس کا فعل علم و ادراک میں آتا ہے جیسے کہ لطیف و معقول کا۔ کیونکہ فعل خداوندی ابداع یعنی ایجادِ شئے ہے، جس کا مصدر کوئی شئے نہیں ہے جب کہ روحانی فعل لطیف شئے کا فعل ہے اور شئے سے ہے۔ بناء بریں ان کے درمیان نسبت نہیں پائی جاتی، اور اگر فعل ہی میں نسبت کی نفی ہوگئی تو ذات میں مشابہت اور نسبت کی نفی و امتناع اور بھی ضروری ہے۔ علاوہ ازیں صناعی کا کوئی بھی نمونہ مثلاً لباس یا کرسی اپنے بنانے والے کی معرفت نہیں رکھتا بلکہ اس سے صرف وجودِ صانع پر دلالت ہوتی ہے، اسی طرح مخلوق تکوینی مثلاً آسمان اور ستارے اپنے خالق کو جو ہمہ گیر نفس کلی سے عبارت ہے، نہیں پہچانتے اور مخلوق طبیعی مثلاً معدنیات، نباتات اور حیوانات اپنے فاعل یعنی افلاک و کواکب کا علم نہیں رکھتے۔[28] کیونکہ ان کی صورتِ اصلی دکھائی نہیں دیتی۔ مثال کے طور پر سورج اپنی ذات میں اس سے مختلف ہے جو دیکھنے والوں کو دکھائی دیتا ہے اور اسی طرح مفعول ظہوری ہے۔ (جو عبارت ہے نفس کلی کے بذریعہ عقل ظہور سے، جیسے حقیقت جبرئیل دحیہ کلبی[29] کی صورت میں ظاہر ہوئی، یعنی وسیلہ ظہور اپنے آپ کو نہیں پہچانتا کیونکہ وہ اصل ظہور کے بے شمار معارف میں سے کسی ایک سے عبارت ہے اور اسی میں محصور۔ اور آخر میں اسی طرح مفعول ابداعی ہے جو ہمارے نزدیک حقیقت محمدیہ[30] ہے اور دوسروں کے نزدیک عقل اوّل، اور وہ قلم اعلیٰ ہے جسے خداوند متعال نے لاشئے سے پیدا کیا، اور وہ اپنے فاعل کے ادراک میں تمام مذکورہ مفعولات سے عاجز تر ہے، اس لیے کہ دیگر مفاعیل اور ان کے فاعلین کے درمیان ایک نوعی مشابہت اور مناسب موجود ہے، مثلاً جوہریت وغیرہ، اور اس مناسبت کی وجہ سے وہ اپنے فاعلین کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں، لیکن حق تعالیٰ اور مبدعِ اوّل کے درمیان سرے سے بالکل کوئی مناسبت ہی موجود نہیں، بنابریں وہ اپنے فاعل یعنی حق تعالیٰ کی معرفت سے کلی طور پر عاجز ہے۔ مذکورہ بالا مبحث کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ انسان اپنے تمام علم پانچ حواس میں سے کسی ایک کے وسیلے سے حاصل کرتا ہے۔ یہ قویٰ حس، خیال، فکر، عقل اور ذکر ہیں۔ قوت حس بھی پانچ ارکان رکھتی ہے: باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ اور شامہ۔ باصرہ رنگوں، چیزوں اور لوگوں کو قریب و دُور اور کسی حد معین سے دیکھتی ہے اور جسے قریب دیکھتی ہے اُسے دور سے مشاہدہ کیے جانے والے کے مقابلے میں مختلف بتاتی ہے، کیونکہ مثال کے طور پر وہ ایک آدمی کو دو میل کے فاصلے پر بھی دیکھ سکتی ہے، ایک میل کے فاصلے پر بھی، بیس گز کی دُوری پر بھی اور رُوبرو بھی جیسے بوقت مصافحہ۔ پہلی صورت میں وہ یہ تشخیص نہیں کر سکتی کہ یہ انسان ہے یا درخت، دوسری صورت میں یہ

تو جان لیتی ہے کہ یہ انسان ہے، لیکن سیاہ ہے یا سفید، یہ پتہ نہیں چلتا، تیسری صورت میں سیاہ یا سفید ہونا معلوم کر لیتی ہے، چوتھی صورت میں یہاں تک جان لیتی ہے کہ اس کی آنکھیں کالی ہیں یا کرنجی۔ دیگر حواس کے مدرکات کا معاملہ بھی اسی طرح ہے۔ حق تعالیٰ کسی ایک حس کے ذریعے یا حسیات کی کسی بھی شرط کے وسیلے سے احساس میں نہیں آ سکتا کیونکہ وہ محسوس نہیں ہے۔ لہٰذا حسیات کے ذریعے اُس کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ قوت خیال میں صرف صورتوں کو ضبط کرتی اور اُن کی حفاظت کرتی ہے جو اُسے حسیات سے حاصل ہوتی ہیں، اور چونکہ حسیات کا اللہ تعالیٰ سے تعلق ثابت نہیں ہوا، اسی لیے خیال کا بھی نہیں ہوگا۔ قوتِ مفکرہ بھی اشیاء کے بارے میں انہی چیزوں کی مدد سے سوچ بچار کرتی ہے جو اُسے حواس اور اولیات عقل کی طرف سے پہنچتی ہیں۔ جب وہ اپنے خزانہ خیال میں خاص طور پر اُن چیزوں کے بارے میں فکر کرتی ہے تو دوسرے امور کے علم تک پہنچ جاتی ہے، کیونکہ ان اشیاء اور ان دیگر امور کے درمیان نسبت موجود ہے، لیکن جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی نسبت نہیں پائی جاتی، بناء بریں فکر کی راہ سے بھی حق تعالیٰ تک پہنچنا ممکن نہیں اور علماء نے اسی لیے لوگوں کو ذاتِ خداوندی میں تفکر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ قوت عقلیہ بھی خدا کو نہیں پا سکتی، کیونکہ وہ بالبداہت دریافت ہونے والی چیزوں کے سوا کسی شئے کا درک نہیں رکھتی، یا پھر اُن چیزوں کا جو فکر نے اُسے فراہم کی ہوں، اور چونکہ فکر حق تعالیٰ کے ادراک سے عاجز ہے لہٰذا عقل بھی فکر کی راہ سے اُس کے ادراک سے عاجز ہوگی۔ تاہم یہ بات واضح رہے کہ عقل کا یہ عجز اس بات کو مانع نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اپنی معرفت خود عقل کو عطا فرمائے اور یہ اس صورت میں ہوگا کہ عقل اس معرفت کو حاصل کرتے ہوئے صرف قبول کنندہ اور تاثر پذیر رہے۔ اس لیے دلیل و بُرہان نہ قائم کرے، کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، حق تعالیٰ عقل کے طریق ادراک سے وراء ہے اور تمثیل و قیاس کی حدود سے بلند، لہٰذا عبارت میں نہیں آتا اور اس کی تعبیر ناممکن ہے۔ رہی قوتِ ذاکرہ سو وہ بھی حق تعالیٰ کا علم و معرفت حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس لیے وہاں تک پہنچنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ یہ قوت فقط ان چیزوں کو یادداشت میں واپس لاتی ہے جنہیں عقل نے پہلے معلوم کر کے فراموش کر دیا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے انسان بحیثیت انسان ان مدرکات میں محصور ہے اور انسان کو اکتساب علم کی جو بھی قدرت ہے وہ مذکورہ معلومات پر منحصر ہے لیکن معرفتِ خداوندی یعنی اُس کی ذات وصفات اور آثار افعال خاص کی شناخت ان مدرکات اور معلومات سے باہر اور بلند ہے اور اس معاملے میں عقل بس اتنا ہی کر سکتی ہے کہ خود کو معرفتِ خداوندی کا عطیہ قبول کرنے کے لیے تیار کرے۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ عقل دلیل و بُرہان کی راہ سے معرفت تک نہیں پہنچ سکتی، بلکہ وجود حق تعالیٰ، توحید اور معبودیت کے اجمالی تصورات ہی تک رسائی حاصل کر سکتی ہے اور بس۔"[31]

احکامِ شرع کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے

ابن عربی اس بات کے قائل ہیں کہ جس طرح معرفتِ حق تعالیٰ عقل کے بس میں نہیں، اسی طرح واجبات کے وجوب، محرمات کی حرمت اور جائز چیزوں کے جواز کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے۔ یہ علم پیغمبران و مرسلین سے خاص ہے جو حق تعالیٰ کی خبر دیتے ہیں اور شریعت لے کر آتے ہیں۔ شریعت کو ماننا سب کے لیے ضروری ہے اور اس کے محکم و متشابہ دونوں پر ایمان لانا بھی لازمی ہے اور ان متشابہت کی تاویل میں رائے کے بَل پر کچھ کہنے سے احتراز کرنا چاہیے کہ اس مقام میں تفسیر بالرائے سے ایمان جاتا رہتا ہے اور اس سے سعادت کھو جاتی ہے۔ کیونکہ سعادت ایمان سے مربوط ہے، نیز وہ علم صحیح جس پر ایمان اُستوار ہوتا ہے زائل ہو جاتا ہے۔ صحیح الفکر عارفین اور علماء بھی قدرتِ تشریح نہیں رکھتے اور انہیں اس کا حق نہیں کہ اپنی سوچ اور رائے کو شریعت میں دخیل کریں یا کسی امر شرعی میں تصرف کریں۔ اُن کا منصب صرف راہِ نجات کا بیان ہے اور ان کا مقام بس شریعت کو سمجھنا ہے اور وہ بھی اس حد تک جتنا خدا نے اُنہیں عطا کیا ہو۔ کیونکہ جس طرح قوت باصرہ معقولات کا ادراک نہیں کرسکتی اور قوتِ عقلیہ مرایاء کو باصرہ کے واسطے کے بغیر حاصل نہیں کرسکتی۔ اسی طرح عقل کو یہ قدرت اور صلاحیت حاصل نہیں کہ واسطۂ حق کے بغیر معرفتِ ذات وصفاتِ حق اور احکاماتِ الٰہیہ کا علم حاصل کرسکے۔ اگر انسان چیزوں کو دیکھنے کے لیے بینائی کا محتاج ہے جبکہ بینائی مخلوق ہے اور چیزیں انسان سے کم تر ہیں، تو حق تعالیٰ کی صفات واحکام کے ادراک کے لیے خود حق تعالیٰ کا اور بھی محتاج ہوگا، کیونکہ وہ ان چیزوں کا خالق اور انسان سمیت ان سب سے اعلیٰ و برتر ہے۔

ابن عربی حضرت علمی میں علماء کے تین مراتب کے قائل ہیں۔ مرتبہ علم ذاتی، مرتبہ علم موہوبی اور مرتبہ علم اکتسابی۔ اُن کی نظر میں یہ مراتب حضرتِ الٰہیہ میں بھی متحقق ہیں اور کائنات میں بھی۔ خدا میں ان مراتب کا تحقق اس طرح ہے: خدا کا علم ذاتی، اشیاء کے ساتھ کے اپنے ہمہ گیر ذاتی تعلق کی جہت سے اس کا علم اشیاء ہے۔ اُس کا علم اکتسابی یہ ہے کہ جس کی طرف اُس نے خود اشارہ کیا ہے: ''حتی تعلمه''[35] رہا اس کا علم موہوبی تو یہ وہ علم ہے جو اُسے کسی بندے کے عمل پر مباح کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ مباح کی اباحت کا اعتقاد واجب ہے، اس کا فعل و ترک واجب نہیں، لہٰذا امورِ مباح میں تصرف کے حدود واجب، حرام، مستحب اور مکروہ کی طرح متعین نہیں ہیں، اس بنیاد پر علم الٰہی بندے کے تصرف فی المباح کا علم، موہوبی ہے۔ یہ علم طریق الٰہی پر بندے کے ذریعے پہنچتا ہے۔ لیکن تکوینی امور میں ان کی ترتیب یوں ہے: علم ذاتی، وہ علم ہے کہ ہر مخلوق محض اپنی ذات اور صرف اپنے وجود کی وجہ سے اس کا حامل ہوتا ہے یعنی اس علم کے لیے فقط اس کی ذات کافی ہے، کسی دوسری چیز کی احتیاج نہیں، کیونکہ ''مخلوق'' بالذات علم کو قبول کرتی ہے۔[36] لیکن علم اکتسابی صرف وجود شئے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دیگر امور کی بھی حاجت ہوتی ہے جن کے وسیلے سے یہ علم ہاتھ آتا ہے۔ تمام رسمی اور کسبی علوم اس نوع

کے ہیں۔ علم موہوبی چنیدہ افراد کا علم ہے اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو حضرتِ خضر کو خدا تعالیٰ نے اپنی طرف سے تعلیم کی۔[37]

ابن عربیؒ نے اس بات کی تصدیق اور تائید کی ہے کہ طبعی اور اکتسابی علم کے علاوہ ایک علم اور بھی ہے جو موہوبی ہے، یعنی خدا تعالےٰ اُسے ہمارے قلوب اور اسرار[38] پر نازل فرماتے ہیں اور ہم اُسے بغیر کسی سبب اور واسطے کے حاصل کرتے ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے اس نکتے پر توجہ دی ہے کہ اکثر لوگوں کے گمان کے برعکس تقویٰ سے حاصل ہونے والا علم وہبی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے اکتساب کے لیے تقویٰ کو وسیلہ بنایا گیا ہوتا ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کو حصول علم کا طریقہ فرمایا ہے۔ ''ان تتقو اللّٰہ یجعل لکم فرقانا[39]'' اور ''واتقو اللّٰہ ویعلکم اللّٰہ۔''[40] جس طرح فکر صحیح اور مقدمات کی درست ترتیب معقولات تک پہنچنے کا سبب ہے اور بینائی چیزوں کو دیکھنے کا وسیلہ ہے، اسی طرح علم وہبی کے لیے کوئی سبب مقرر نہیں ہے، کیونکہ وہ بغیر کسی واسطے کے جانبِ خداوندی سے بندے کو عطا ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسم الوہاب کی عطا ہے۔ علوم نبوت بھی وہبی ہوتے ہیں، کیونکہ نبوت امر اکتسابی نہیں۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ تمام شریعتیں علوم وہبی کی ذیل میں آتی ہیں۔ علم اکتسابی کی علت بندے کا عمل ہے لیکن علم وہبی میں عمل سرے سے درکار ہی نہیں ہے۔[41]

ابن عربی وضاحت کرتے ہیں کہ علم خداوندی اور نفس الامر میں تمام امور مفصل ہیں۔ حق تعالیٰ کے یہاں اور اعیانِ ممکنات میں کوئی اجمال نہیں ہے، اجمال تو صرف ہمارے لیے ہے۔ حکما یعنی فلاسفہ تفصیل دراجمال کا علم نہیں رکھتے، اسی لیے ان کی حکمت اکتسابی اور مستعار ہے، البتہ انبیاء اور اُن کے وارث علماء نیز اہل کشف میں چنیدہ حضرات تفصیل دراجمال کی توفیق علماً[42] یا عیناً[43] یا حقاً[44] پاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ انہیں حکمت[45] یا فصل الخطاب[46] عنایت کرتا ہے، جیسا کہ فرمایا ہے ''واتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب''[47] اور ''و من یوتی الحکمۃ فقداوتی خیراً کثیرا۔''[48] پس چونکہ ہمارے اعیان کا وجود وہبی ہے، اس لیے حکمت بھی وہبی ہے اور اللہ تعالیٰ اسے اہل حکمت کو عطا فرماتا ہے۔ یہ علم الٰہی وہ ہے جس کا معلم خود اللہ تعالیٰ ہے جو ان لوگوں کو الہام اور القاء کے ذریعے تعلیم کیا جاتا ہے۔ ابن عربی کا دعویٰ ہے کہ ان کی کتاب ''فتوحات'' انہیں اسی طرح القاء کی گئی، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ''یہ کتاب فتوحات ایسی ہے کہ بخدا اس میں سے ایک حرف میں نے نہیں لکھا مگر یہ کہ وہ مجھے اعلائے الٰہی اور القائے ربانی یا الہام روحانی وقلبی کے طور پر دیا گیا، کیونکہ میں نہ تو صاحب شریعت ہوں نہ نبی مکلّف ہوں، کیونکہ صاحبِ شریعت رسالت اور حامل احکام نبوت رسول خدا محمدؐ پر ختم ہو چکی ہے، اُن کے بعد نہ رسول ہوگا نہ نبی کہ شریعت یا احکام لائے۔ اب جو باقی ہے تو وہ علم وحکمت وفہم جو اللہ کی دین ہے تا کہ انبیاء ورُسل کی زبان سے ظاہر ہونے والے حقائق شرع اور نیز لوحِ وجود پر مندرج حروفِ عالم اور کلماتِ حق کی معرفت حاصل ہو جائے۔ لہٰذا نزول حکمت ومعارف ختم نہیں ہوگا بلکہ دنیا وآخرت میں اسی طرح باقی رہے گا۔ ہم نے اس پہلو کی طرف اس

بنا پر اشارہ کیا کہ کسی وہمی کو یہ وہم نہ گزرے کہ میں یا مجھ ایسے لوگ مدعی نبوت ہیں اور بخدا ہمارے لیے صرف یہی باقی ہے کہ ہم طریق محمدیؐ پر چلیں اور اُن کی چھوڑی ہوئی چیز کو پکڑیں اور میراثِ نبوت لوگوں کے لیے عام ہے اور ہم ایسے لوگوں کے لیے نبوت کا خاص ورثہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے نبوت میں سے مبشرات، مکارم اخلاق اور حفظ قرآن کے سوا کوئی چیز نہیں رکھی۔ یہ چیزیں اجزائے نبوت میں موروثی حیثیت رکھتی ہیں۔'' [49]

الہام اور علم لدنی کا فرق

ابن عربی الہام اور علم لدنی میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ الہام اطاعت کا علم ہے، یہ عارضی ہوتا ہے اور زوال آمادہ، آتا جاتا رہتا ہے۔ کبھی درست ہوتا ہے کبھی غلط۔ اس کی غلط نوعیت کو صرف الہام اور صحیح کو علم الہام کا نام دیتے ہیں۔ علم الہام اور الہام دونوں ہی بطورِ کلی مادے میں واقع ہوتے ہیں۔ علم لدنی مستقل اور نہ زائل ہونے والا علم ہے، ہمیشہ درست ہوتا ہے اور اس میں غلطی شامل نہیں ہوتی اور ضروری نہیں کہ مادے میں واقع ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو سرشت اور فطرت یعنی تخلیق کی اصل میں رکھی گئی ہے جیسے جانوروں کا علم یا چھوٹے بچوں کا علم جو اپنے نفع و نقصان کے لیے ایک حصے تک محدود ہے، اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو لازمی ہے۔ دوسری قسم تخلیق کی بنیاد اور فطرت میں مقرر نہیں ہے بلکہ عمل کا نتیجہ ہے، اور وہ اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص پر رحمت فرمائے اور اُسے اعمال صالحہ کی توفیق دے۔ اور پھر ان اعمال کی انجام دہی پر اُسے ایک ایسا علم عطا کر دے جس سے وہ آدمی پہلے بہرہ مند نہ تھا۔ [50]

خدا کا دیا ہوا علم ارادے [51] اور مکاشفات [52] کی راہ سے ہوتا ہے

گزشتہ عبارت میں ہم نے دیکھا کہ ابن عربی نے گونا گوں انداز میں عقل کے عجز و حرمان کا تذکرہ کیا ہے کہ وہ معرفت الٰہی تک نہیں پہنچ سکتی اور اس بات کو انہوں نے فکر و نظر سے مدلل کیا ہے اور مذکورہ معارف تک پہنچنے کی راہ عطیہ خداوندی کو قرار دیا ہے، البتہ یہ ضرور کہا ہے کہ عقل کے لیے اس عطیہ خداوندی کو قبول کرنے کی استعداد اور قابلیت کی کوئی حد نہیں ہے، اس کے باوجود انہوں نے دوسرے مقامات پر، اور مختلف انداز میں اسی بارے میں بحث کی ہے اور مسلسل براہین عقلیہ، جو مکاشفے اور ارادے سے حاصل ہوتے ہیں، اور معرفتِ ذوقی اور تعلیم الٰہی کے بارے میں گفتگو کی ہے۔ لکھتے ہیں: ''ارادہ وہ قصد خاص ہے، جس کے وسیلے سے انسان خدا کو راہِ مکاشفہ سے پہچانتا ہے نہ کہ عقل و بُرہان و مباحثے کی راہ سے اور اس طرح کی شناخت معرفتِ ذوقی اور تعلیم الٰہی کی ذیل میں ہے جس کے بارے میں خود اللہ نے فرمایا ہے: ''واتقو اللّٰہ یعلمکم اللّٰہ''۔ مزید تحریر کرتے ہیں: ''اہل اللہ صاحبانِ ارادہ اور اہل فتوح و کشف و اعتبار و شہود ہوتے ہیں۔ یہی لوگ اہل صدق اور محققین علم ہوتے

ہیں۔ وہ علم جو ہمیشہ صحیح اور شک وشبہ سے بَری ہوتا ہے۔ وہ شخص جو علم الٰہی کو قبول کرتے ہوئے اپنی سوچ سے مدد چاہتا ہے یا فکر کی دستگیری کا طلب گار ہوتا ہے ان میں سے نہیں، وہ ان کے علوم ومعارف سے بے خبر اور ان کے احوال واذواق سے بے بہرہ ہے، نیز اس کا علم بھی حق رسیدہ نہیں، کبھی صحیح ہوتا ہے کبھی غلط۔ اُس کا ارادہ بھی مطلق نہیں ہوتا، کیونکہ صاحبِ فکر فقط اُس چیز کا ارادہ کرتا ہے جو اس سے مناسبت رکھتی ہو اور جہاں فکر ونظر کا کوئی جواز موجود ہو اور جس تک طریق کشف وشہود سے پہنچنا ناممکن دکھائی دیتا ہو لیکن ہمارے عقیدے کے مطابق کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہوتا جس کی معرفت کشف وشہود کے ذریعے ممکن نہ ہو، لہٰذا ہم تو فکر ونظر کو مکمل طور پر ناروا سمجھتے ہیں اس لیے کہ فکر موجبِ تلبیس واشتباہ اور اُس سے اشتغال ایک حجاب ہے۔'' [53]

اس بات پر زور دینے کے بعد کہ جملہ اُمور کی معرفت راہِ کشف ووجود سے ممکن ہے، لکھتے ہیں: ''اہل طریق اس بات پر متفق ہیں اور صرف اہل نظر واستدلال [54] ہی اس کی مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ علمائے رسمی ہیں اور ذوق واحوال سے بے بہرہ، اگرچہ ان میں بھی شاذ ونادر کوئی صاحبِ ذوق حکیم پیدا ہو جاتا ہے جیسے افلاطون الٰہی جس نے اہل شہود ہی کی راہ اختیار کی تھی۔ اہل اسلام میں سے جو لوگ اسے ناپسند کرتے ہیں وہ اس کی فلسفے سے نسبت کی وجہ سے ہے۔ ایسے لوگوں نے فلسفے کے معنی ٹھیک سے سمجھے نہیں اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فلسفہ بھی حکمت ہے اور حکمت علم نبوت ہے، اور حکماء وہی ہیں جو درحقیقت خدا اور ہر چیز کا علم رکھتے ہیں۔ فیلسوف کے معنی ہیں حکمت سے محبت کرنے والا، اسی لیے سوفیہ یونانی زبان میں حکمت کو کہتے ہیں اور اس میں ایک احتمال محبت کا بھی نکلتا ہے، کیونکہ ہر عقل والا حکمت کو عزیز رکھتا ہے، البتہ اہل فکر ونظر کی غلطیاں ان کی صحیح باتوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔ اس معاملے میں فیلسوف، معتزلی، اشعری یا اہل عقل کی دیگر اصناف سب برابر ہیں۔ جن لوگوں نے فلاسفہ کی مذمت کی ہے تو اُن کی یہ مذمت صرف فلسفے کے لفظ کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے تھی کہ انہوں نے اپنی فکر ونظر کے باطل ہونے کے باوجود اس کی پیروی کی اور علم الٰہی اور نبوت ورسالت کی اصل سمجھنے میں غلطی کرنے کے باوجود پیغمبروں کے پیغام کی مخالفت کی۔ اگر انہوں نے حکمت خدا سے طلب کی ہوتی اور طریق فکر پر انحصار نہ کیا ہوتا تو تمام امور اور مسائل میں سیدھی راہ پر رہتے۔ فلاسفہ کے علاوہ مسلمان مفکرین اور متکلمین مثلاً معتزلہ اور اشاعرہ اسلام کے دفاع کی فکر کرنے میں فی الحقیقت تو درست تھے لیکن بعض باتوں میں، جو اُن کی عقل نے درست معلوم نہ کیں اور انہیں محال سمجھا، یہ لوگ شارع علیہ السلام کے الفاظ کی تاویل میں پڑ گئے اور نتیجتاً اشتباہ اور خطا میں مبتلا ہو گئے۔ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ اللہ اپنے بندوں میں سے کچھ کو ایک قوت عطا کرتا ہے جو بعض چیزوں کے بارے میں جو فیصلہ کرتی ہے وہ خلاف عقل ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض دوسرے اُمور میں اُس کا حکم عقل کے فیصلہ کے ساتھ موافقت کرتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ قوت عقل سے ماوراء ہے اور اُس کا وہ حکم جو خلافِ عقل ہے، ایسا ہے کہ عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے لہٰذا انکار کر دیتی ہے اور اس پر ایمان نہیں لاتی لیکن جس بندے کو یہ قوت

حاصل ہرتی ہے وہ اس کی برکت سے اپنے عجز اور اس کی حقانیت سے آگاہ ہو جاتا ہے۔[55]

ابن عربی کہتے ہیں: ''کسی شئے کی معرفت اسی صورت میں ممکن ہے کہ ایک معرفت ایسی بھی ہو جو اُس شئے پر تقدم رکھتی ہو۔ پھر ان دونوں کے درمیان ایک مناسبت بھی موجود ہو۔ یہ مناسبت جنسی بھی ہو سکتی ہے، نوعی بھی اور شخصی بھی۔ چونکہ خدا اور عالم کے بیچ مناسبت کی کوئی بنیاد موجود نہیں لہٰذا وہ معرفتِ سابقی کی مدد سے نہیں پہچانا جا سکتا۔ نتیجتاً بعض لوگوں کے خیال کے برعکس اُس کے بارے میں شاہد سے غائب پر استدلال کرنا ٹھیک نہیں بیٹھتا۔ وہ مذکورہ بالا نکتے کی تائید میں لکھتے ہیں کہ علم، معلوم کے ساتھ ربط و اتصال کے مطابق مرتب ہوتا ہے۔ جتنا معلوم اپنے غیر سے متمائز اور متغائر ہے علم بھی اُتنا ہی متمائز ہوگا۔ اور ایک چیز کا امتیاز، یا پھر باعتبارِ طبیعت جیسے آگ کا پانی سے، یا باعتبارِ ہیئت جیسے سیاہی اور سفیدی۔ یہ حصر عقلی ہے اور عقل کے لیے کوئی معلوم ایسا نہیں ہے کہ وہ ان تین مذکورہ جہات میں سے کسی ایک کے وسیلے سے اُس میں اور اُس کے غیر میں امتیاز نہ کرتی ہے۔ چنانچہ ہر وہ چیز جس میں ان مذکورہ جہات میں سے کوئی ایک جہت بھی موجود نہ ہو، عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ان میں سے کوئی جہت ثابت نہیں، لہٰذا عقل کسی بھی وسیلے سے معرفتِ خداوندی سے بہرہ یاب نہیں ہو سکتی، چاہے وہ ذریعہ جستجو اور تحقیق کا ہو خواہ فکر و نظر کا۔ مزید برآں یہ کہ فکر نظر اور دلیل دونوں ہی حس، بدیہیات یا تجربے کی محتاج ہیں اور اللہ تعالیٰ ان اصولوں اور مدرکات کے ذریعے ادراک میں نہیں آ سکتا جن کی یہ محتاج ہیں، چنانچہ عقل دلیل و بُرہان کے راستے سے معرفت خداوندی تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ فقط اتنا جانتی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور دنیا اپنے وجود میں اس کی محتاج ہے، جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''یا ایھا الناس انتم الفقراء الی اللّٰہ واللّٰہ ھو الغنی الحمید۔[56] بناء بریں جو لوگ یہ چاہتے ہوں کہ مغز توحید کی معرفت حاصل کریں اُنہیں چاہیے کہ قرآن کریم میں آنے والی آیاتِ توحید پر نظر کریں تاکہ اُنہیں معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نے خود کو ان آیات میں کس طرح شناخت کروایا ہے، کیونکہ کوئی شخص کسی شئے کے بارے میں خود اس شئے سے زیادہ علم نہیں رکھتا۔ اسی طرح اُنہیں یہ بھی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتے رہیں کہ وہ اُنہیں اپنے علم سے آگاہ اور سرفراز کرے، کیونکہ عقل تو اپنے بل پر اُس تک رسائی کی سکت نہیں رکھتی۔[57]

معرفتِ الٰہی کے راستے میں دلیل و بُرہان پر کشف و مشاہدہ کی فضیلت

اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت کے ضمن میں ابن عربی بھی دیگر صوفیہ اور عرفاء کی طرح کشف و مشاہدہ کے راستے کو دلیل و بُرہان کی راہ پر فضیلت دیتے ہیں اور علم مکاشفہ کو بدیہی اور ناقابل شبہ سمجھتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اللہ کی معرفت تک لے جانے والی دو ہی راہیں ہیں، تیسری کوئی موجود نہیں۔ اور جو کوئی بھی توحید خداوندی کے

مسئلے میں انہیں چھوڑ کر چلتا ہے، وہ مقلد ہے۔ پہلی راہ، راہِ کشف ہے کہ اُس سے حاصل ہونے والا علم، بدیہی ہے اور انسان اس علم کے کشف کے وقت اُسے اپنے اندر دریافت کرتا ہے اور اس میں کوئی شک وشبہ نہیں دیکھتا۔ نیز وہ اس علم کو محو کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور اس علم کے لیے اپنے اندر دریافت کردہ حجت کے سوا وہ اور کوئی دلیل نہیں جانتا کہ اس سے سند پکڑے۔ اگرچہ ہمارے دوست ابوعبداللہ بن الکتانی ساکن شہر فاس کی طرح بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کشف میں اُنہیں دلیل بھی عطا ہوتی ہے اور مدلول بھی لیکن یہ بات ہر کشف کے لیے درست نہیں۔ کیونکہ بعض حضرات ایسے ہوتے ہیں کہ حقائق کو از راہِ شوق یا تجلی الٰہی کے فیض سے بلا دلیل پا لیتے ہیں۔ یہ وہ جماعت ہے جس میں انبیاء و رُسل اور بعض اولیاء شامل ہیں۔ دوسرا راستہ فکر واستدلال کے ذریعے بُرہان عقلی کا ہے، کیونکہ جو طریق کشف سے کم تر ہے۔ کیونکہ کبھی کبھی اہل نظر کی دلیل پر ایسے اشکالات وارد ہوتے ہیں جن سے دلیل کمزور پڑ جاتی ہے۔ اس صورت میں ان شبہات کو حل کرنے، اشکالات کو رفع کرنے اور حقیقت کو واضح کرنے کے لیے تکلف اور تاویل کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔[58]

ابن عربی بھی دوسرے عرفاء کی طرح عارفین یا اُن کے الفاظ میں اہل حق یا اہل اللہ کے علوم کو معرفت کہتے ہیں[59] اور اس راستے کو ہموار اور روشن راستہ سمجھتے ہیں اور تاکید کرتے ہیں کہ اس نوع علم میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں۔ اس کی دلیل غلطی سے محفوظ اور اس راہ کا مسافر حیرت سے مامون رہتا ہے۔ یہ راستہ عمل، تقویٰ اور سیر وسلوک سے حاصل ہوتا ہے۔ یہی راستہ صحیح، روشن اور اطمینان بخش ہے نہ کہ راہِ فکر ونظر جس میں خطا واشتباہ کا ہمہ وقت احتمال رہتا ہے۔ ابن عربی کا عقیدہ ہے کہ ''اہل حق'' اور ''اہل عرفان'' کے اختصاصی علم یعنی معرفت کی بنیاد ست مسائل پر ہے۔ اگر کوئی شخص ان سے آگاہی حاصل کر لے تو حقائق کی معرفت اُس کے لیے دشوار نہیں رہتی بلکہ حقائق میں سے کچھ بھی اس کے لیے پوشیدہ نہیں رہتا۔ وہ مسائل یہ ہیں:

۱) معرفتِ اسمائے الٰہی
۲) معرفتِ تجلیات الٰہی
۳) شرائع کی زبان میں اللہ تعالیٰ کے خطاب کی معرفت

اس سہ گانہ معرفت کا مقصود یہ ہے کہ شرائع سماوی میں ہاتھ پاؤں، چہرہ، آنکھ، کان رکھنا اور غصہ، تردد، رضا، تعجب، استہزاء، کوشش، بھاگنا، نیچے اُترنا، ٹھہرنا اور اس قسم کی صفات مخلوقات اللہ کے بارے میں بیان ہوئی ہیں، لیکن اہل معرفت جانتے ہیں کہ مقام ذات میں حق تعالیٰ تمام اوصاف وخصوصیات سے منزہ اور بلند ہے لیکن اُس تجلی اعیانِ ممکنات میں ان اوصاف وصفات کو اپنے آپ سے متعلق کر لیتی ہے۔ اس اصول کی بناء پر شرائع تجلیات کی دلیل ہیں اور تجلیات اسمائے الٰہیہ کی، لہٰذا یہ سہ گونہ معرفت باہم مربوط ہے۔

۴) وجود کے نقص و کمال کی معرفت

ابن عربی کے خاص عقائد میں ایک یہ ہے کہ نقص وجود کا سبب بھی کمال وجود ہے، کیونکہ اگر وجود میں کوئی کمی نہ ہوتو وہ کامل نہیں ہوگا بلکہ اگر نقص کا تحقق نہ رہا تو وجود ناقص رہ جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے وجود عالم کا کمال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اُس نے دنیا کی ہر چیز کو اس کی خلقت عطا کی[60] یعنی کوئی چیز بھی اس سے رہ نہیں گئی، حتیٰ کہ نقص کو بھی خلق کیا گیا، اور یہی دنیا کے کمال پر دلیل ہے۔

۵) انسان کی خود اپنے حقائق کی معرفت

اس سے مراد یہ ہے کہ انسان خود کو پہچانے اور اپنے ممکن ہونے، اپنے فقر و ذلت، اپنی محتاجی مسکینی اور عاجزی کو اللہ کے سامنے رکھے اور یہ جان لے کہ دنیا میں اُس کا تصرف اور حکم اُس کی اپنی ذات سے نہیں ہے، کیونکہ اپنی ذات میں تو وہ کچھ بھی نہیں بلکہ یہ چیزیں حق تعالیٰ کی طرف سے ہیں اور اُسی کی قدرت سے ہیں، کیونکہ دنیا میں صفت حق کے سوا کسی چیز کو حکم چلانے کی قدرت نہیں۔

٦) کشفِ خیالی کے اسباب اور عالم خیال متصل و منفعل کی معرفت

ابن عربی معرفتِ حق کے لیے اس نوع علم کو ایک بڑا رکن جانتے ہیں اور اس کی یہ قسمیں قرار دیتے ہیں: عالم اجسام کا علم ۔ یہاں عالم اجسام سے وہ عالم مراد ہے جس میں امور روحانیات ظاہر ہوتے ہیں، احوالِ جنت کا علم، قیامت میں تجلی الٰہی کا علم اور اُس تجلی کے گونا گوں صورتوں میں بدلنے اور ظہور کرنے کا علم، جسمانی صورتوں میں معانی کے ظہور کا علم، مثلاً موت بصورتِ گوسفند یا علم بصورتِ شیر، خواب کی تعبیر کا علم، علم برزخ یعنی اُسی جگہ کا علم جہاں انسان مرنے کے بعد سے اُٹھائے جانے تک رہیں گے وغیرہ۔

۷) امراض اور اُن کے علاج کا علم

ابن عربی کے خیال میں یہ علم اُن مشائخ کے لیے نہایت ضروری ہے جو رُشد و ہدایت میں مشغول ہوں، کیونکہ یہاں امراض سے مراد امراضِ نفس ہیں نہ کہ بدنی اور ذہنی۔ نفس کے امراض کی تین قسمیں ہیں۔ امراضِ اقوال، امراض افعال اور امراضِ احوال۔ امراضِ اقوال یہ ہیں: غیبت، نکتہ چینی، افشائے راز، ایسی نصیحت جو باعثِ فضیحت ہو اور یہ صرف جاہلوں اور غرض پرستوں کا کام ہے۔ امراض افعال، دکھاوے کی نماز، دکھاوے کا ترک کیونکہ یہ ریا ہے یا لوگوں کو دکھانے کے لیے کوئی اچھا کام کرنا۔ یہ اہل اللہ کے نزدیک شرک ہے۔[61] امراض احوال یہ ہیں کہ صالحین کی صحبت اس لیے اختیار کی جائے کہ ان کی طرح خود بھی صالح مشہور ہو جائے یا ”عشق نفسانی و شیطانی کو عشق روحانی و ربانی کی شکل میں پیش کرنا، یہ بھی امراضِ احوال میں داخل ہے۔“[62]

قلب محل معرفت ہے

اس سے پہلے ہم بار ہا اشارہ کر چکے ہیں کہ محل معرفت قلب ہے۔ اب ہم اسی چیز کے بارے میں

جداگانہ عنوان قائم کر کے تفصیل بیان کریں گے۔ مسلمان عرفاء خصوصاً ابن عربی اور اُن کے پیروکار حضرات نے قلب کو بڑے پُر شکوہ عنوانات اور خطابات سے تعبیر کیا ہے جس سے اُن کے فکر و عرفان میں اس کے بلند مقام کا اندازہ ہوتا ہے، اُن میں سے چند یہ ہیں: بیت حق[63]، مشعر الٰہی، محل الہام، مکانِ علم و نور[64]، شمع سراپردۂ شاہی، آئینۂ نورِ الٰہی[65]، ایمن آباد، گلشن خرم فصیل محکم۔[66] ابن عربی اپنے رسالے ''تحفة السفره الٰى حضرت البرده'' میں قلب کو معرفت حقائق اور آگاہی علوم کا مورد قرار دیتے ہیں اور اسے بالخصوص معارفِ ربانی اور علوم الٰہی کا مقام معرفت سمجھتے ہیں اور دوسرے تمام عرفاء کی طرح تاکید کرتے ہیں کہ معرفت تامہ اور عقل مستقیم اور مقامات کا حصول تب ہی ممکن ہے جب قلب کو آلودگیوں سے پاک کر دیا جائے، اور اُسے اغیار سے خالی کر لیا جائے۔[67]

یہ تمام معنوی اوصاف، بڑے بڑے نام اور غیر معمولی قوتیں جس قلب کے لیے بیان کی گئی ہیں، یہ بدن کا وہ حصہ نہیں ہے جسے دل کہتے ہیں اور جو سینے میں بائیں طرف واقع ہے، بلکہ ان حضرات کی اصطلاح میں ان کی اپنی وضاحت کے مطابق اس کا مدلول وہ غیر مادی نورانی جوہر یا بالفاظ دیگر لطیفہ ربانی ہے جسے اس جسمانی قلب سے ایک طرح کا تعلق البتہ حاصل ہے۔

عبدالرزاق کاشانی،[68] محی الدین ابن عربی کے ایک بڑے شارح ہیں، وہ قلب کی یوں تعریف کرتے ہیں: قلب وہ مجرد جوہر نورانی ہے جو رُوح اور نفس میں واسطے کا کام دیتا ہے۔ حکماء اسے نفس ناطقہ کا نام دیتے ہیں جس سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے۔ اس کا باطن روح ہے اور اس کا ظاہر اور اس کا مرکب نفس حیوانی ہے۔[69]

شریف جرجانی[70] نے نفس کی تعریف یوں کی ہے: ایک لطیفہ رُبانی جو اس قلبِ صنوبری سے کہ سینے میں بائیں طرف واقع ہے، تعلق رکھتا ہے۔ یہ حقیقت انسانی ہے، حکماء اسے نفس ناطقہ کہتے ہیں۔ اس کا باطن روح ہے اور نفس حیوان اس کی سواری ہے۔''[71]

ابن عربی کے ایک اور شارح داؤد قیصری[72] مذکورہ بالا تعریفات سے قدرے واضح تر اور دقیق تر تعریف یوں کرتے ہیں: قلب کا اطلاق نفس ناطقہ کے ایک مرتبے پر ہوتا ہے۔ اس مرتبے میں نفس جب چاہے کلی اور جزئی معانی کا مشاہدہ کر لیتا ہے۔ یہ وہی مرتبہ ہے جسے حکماء نے عقل مستفاد کہا ہے۔[73] اس کے باوجود یہ چیز پیش نظر رہنی چاہیے کہ اہل عرفان کی تحریروں میں عموماً اور ابن عربی کی عبارات میں خصوصاً قلب کو مذکورہ بالا معانی سے زیادہ وسیع مفہوم میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ حضرات قلب کو حقیقت جامعہ انسانی سمجھتے ہیں جو حضرات خمسہ[74] کو جامع ہے، اور اسے ہویت ذات اور اسماء و صفات کا مظہر جانتے ہیں۔[75] اور یہ بھی کہتے ہیں کہ قلب عدل الٰہی کا مظہر، احدیت کی صورت اور ظاہر و باطن کا جامع ہے، اور زمین و آسمان بلکہ رحمتِ الٰہی سے بھی زیادہ پھیلاؤ رکھتا ہے۔[76] آخرالامر یہی عرش رحمٰن ہے اور اگر اسے جلا و صفا حاصل ہو جائے اور یہ آلودگیوں سے پاک ہو جائے تو پھر تمام علوم خاص

کر معارفِ ربانی اور علوم الٰہی اس میں جلوہ گر ہو جائیں۔[77] ابو حامد غزالی ''احیاء علوم الدین'' میں لکھتے ہیں کہ طریق آخرت کا علم دو قسموں پر مشتمل ہے۔ علم مکاشفہ اور علم معاملہ۔ علم مکاشفہ علم باطن ہے اور تمام علوم کی غایت اور انتہا۔ یہ صدیقین اور مقربین کا علم ہے اور ایک نور ہے کہ جب قلب بُری صفات سے پاک اور صاف ہو جاتا ہے، تو یہ اس میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ظہور سے بہت سی باتیں منکشف ہو جاتی ہیں اور ذات الٰہی کی حقیقی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اور اس کی صفات کاملہ و دائمہ اور اسی طرح دنیا و آخرت کی تخلیق میں اس کی حکمتیں سمجھ میں آ جاتی ہیں اور نبی اور نبوت کے معنی، انبیاء کے لیے فرشتوں کا ظہور اور وصول وحی کی کیفیت اور زمین و آسمان کے ملکوت کی معرفت نصیب ہو جاتی ہے۔ ان حقائق کے اصول کی تصدیق کے بعد بھی لوگ کسی ایک بنیاد پر جمع نہیں ہوتے، للہٰذا علم مکاشفہ کا مقصود یہ ہے کہ پردے اُٹھ جائیں اور یہ علم رکھنے والوں کے لیے اشیاء میں ظہور حق آشکار ہو جائے۔ یہ راستہ شک و شبہ سے پاک ہے اور آدمی کے لیے یہ علم حاصل کرنا ممکن ہے بشرطیکہ اُس کا آئینہ دل دنیا کی کثافتوں سے آلودہ اور زنگ خوردہ نہ ہو۔ علم طریق آخرت کا مقصود اسی آلودگی سے آئینہ دل کو پاک کرنا ہے، کیونکہ یہ آلودگی اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات و افعال کی معرفت کے لیے آڑ بن جاتی ہے، اور قلب کی یہ صفائی اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک نفسانی خواہشات سے پرہیز نہ کیا جائے اور ہر حال میں انبیاء کی اقتداء نہ کی جائے۔ جتنا قلب روشن اور پاک ہوگا، اُسی قدر اُس پر حق تعالیٰ کی جانب سے مکشوفات اور انوارِ حقائق وارد ہوں گے۔[78] عزالدین محمود بن علی کاشانی[79] اپنی کتاب ''مصباح الهدایه و مفتاح الکنایه'' میں لکھتے ہیں: ''دل منبع علم ہے اور اس علم کا ظہور حضرت حق کے آداب کی محافظت کرنے سے مشروط ہے، جیسا کہ بعض کتب سماوی میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے بنی اسرائیل یہ مت کہو کہ علم تو آسمان میں ہے، اُسے آسمان سے کون اُتار کر لائے اور مت کہو کہ علم سمندروں کے پار ہے، کون سمندر عبور کرے اور اُسے لے کر آئے۔ علم تو تمہارے دلوں میں بٹھا دیا گیا ہے۔ میرے حضور میں صدیقوں کے اخلاق اور اہل روحانیت کے آداب لاؤ، علم تمہارے دلوں کے اندر سے خود پھوٹ نکلے گا، حتیٰ کہ تمہارے سارے وجود پر چھا جائے گا۔''[80]

پہلے بھی بارہا ذکر ہوا ہے اور ذیل کی عبارت میں بھی بیان ہوگا کہ ابن عربیؒ نے بھی اپنی کتابوں اور دیگر تحریروں میں قلب اور صفائے قلب کے بارے میں گفتگو کی ہے، اور ان معارفِ الٰہیہ کی تحسین کی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے عارف کے صفا یافتہ قلب پر ہویدا ہوتے ہیں اور اُن کو دیگر علوم و معارف پر ترجیح دی ہے جو فکر و نظر سے حاصل ہوتے ہیں، پھر یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کے اور اُن کے ساتھیوں کے علوم فکر و نظر کی راہ سے حاصل نہیں ہوئے بلکہ فیض و موہبت الٰہی سے۔ اللہ تعالیٰ علی الدوام، فیاض اور وہاب ہے اور قلب مصفا بھی مسلسل قبولیت کی قابلیت رکھتا ہے کیونکہ جب قلب میل کچیل سے پاک ہو جاتا ہے اور تمام اغیار حتیٰ کہ فکر و نظر سے بھی خالی ہو جاتا ہے تب انوارِ غیبی اور معارفِ الٰہی اُس کی پاکیزگی اور خلوص کے تناسب سے اُس میں جلوہ گر ہوتے ہیں، یہاں

تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ آنِ واحد میں اتنے علوم ومعارف اُس پر ظاہر ہوں کہ جنہیں ضبط تحریر میں لانے کے لیے ایک طویل مدت بھی کافی نہ ہو سکے۔[81] اس معاملے میں ابن عربیؒ کے افکار اور تعمق نظر تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ دوبارہ اُن کی عبارت نقل کردی جائے۔ اپنی کتاب ''التدبیرات الالٰھیہ'' میں جہاں اُنہوں نے یہ لکھا ہے کہ عالم شہادت کا محرک عالم ملکوت ہے اور عالم شہادت میں حرکت وسکون، اکل وشرب اور کلام وسکوت جو کچھ بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ عالم غیب سے نمو پاتا ہے، کیونکہ کوئی حیوان اپنے ارادے کے بغیر حرکت نہیں کرتا اور ارادہ عمل قلب ہے[82] اور قلب عالم غیب سے ہے۔[83] یہ درج کرنے کے بعد وہ تاکید کرتے ہیں کہ حرکت اور اس کے امثال عالم شہادت سے ہیں۔ اور عالمِ شہادت کا ادراک معمولاً حسیات کے ذریعے کیا جاتا ہے لیکن عالم غیب یا تو خبر شرعی کے ذریعے جانا جاتا ہے یا نظر فکری کے ذریعے۔ عالم غیب کا ادراک بصیرت کی آنکھ سے ہوتا ہے اور عالم شہادت کا بصارت کی آنکھ سے۔ جس طرح بصارت عالم شہادت کو اُس وقت تک نہیں دیکھ سکتی جب تک کہ اندھیرے اور اسی طرح کے دیگر پردے اُٹھ نہ جائیں اور سورج کی روشنی یا چراغ یا ایسی ہی کوئی اور روشنی چمکنے نہ لگے، اسی طرح بصیرت کی آنکھ کے حجابات ہوس وشہوات، اغیار میں مشغولی وغیرہ ہیں جو اُس کے اور ملکوت یعنی عالم غیب کے ادراک کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ جب انسان اپنے دل کے آئینے پر توجہ کرتا ہے اور مختلف ریاضات و مشاہدات سے اُسے جلا دیتا ہے، اس حد تک کہ اُس سے تمام حجابات ہٹ جائیں اور اُس کا نور اُس نور سے مل جائے جو عالم غیب پر چمک رہا ہے، یعنی وہ نور خورشید، اس حالت میں غیب کی چیزیں اپنا آپ آشکار کردیتی ہیں۔ بصارت اور بصیرت کے درمیان بڑا گہرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ دیوار، نزدیکی، زیادہ دوری اور کثیف اجسام محسوس کرنے والے اور محسوس کیے جانے والے کے درمیان آڑ بن سکتے ہیں، کیونکہ عادتاً اس کی علت دیکھنے والے کی کوتاہی ہے، لیکن یہ موانع بھی انبیاء اور اولیاء کے لیے گاہے رفع ہو جاتے ہیں، جیسے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: ''انی ارئکم من وراء ظھری''۔ اور یہ خرق عادت اولیاء کے لیے آغازِ سلوک اور ابتدائے مکاشفات میں ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ مکشوف ہونے والی اولین چیزیں محسوسات میں سے ہوتی ہیں، مثلاً مغرب کے کسی گوشے میں ہوتے ہوئے مکہ میں کسی شخص کو دیکھنا یا کعبے کا مشاہدہ کرنا۔ اس قسم کا کشف مریدوں کے ابتدائی احوال میں بہت ہوتا ہے، البتہ یہ عالم بصیرت نہیں، کیونکہ اس کے اور چشم بصیرت کے درمیان نہ تو مسافت موجود ہے نہ قرب وبُعد، بلکہ صرف ہوائے نفسانی اور مادی کثافت اور آلودگی کا ایک حجاب ہے کہ جب یہ مجاہدات کے وسیلے سے اُٹھ جاتا ہے تو اخبارِ غیب کا نور ظاہر ہوتا ہے۔[84]

اوصاف خداوندی

روئے زمین پر انسانی سوسائٹی میں کچھ گروہ ایسے ہیں جو خدا کی ذات کے بارے میں خاموش ہیں ان

میں سے کچھ کا خیال ہے کہ وہ خدا کے بارے میں کچھ نہیں جانتے اور کچھ کا خیال یہ ہے کہ اس کائنات کو کوئی ایک قوت کنٹرول نہیں کرتی بلکہ کئی قوتیں کام کر رہی ہیں بعض کا خیال ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے یہ سب ثنویت کے تحت ہو رہا ہے لیکن جتنے بھی مکاتب فکر کسی ایک ذات واحد کو بطور خالق مطلق مانتے ہیں انہوں نے خالق مطلق کی ذات سے جو اوصاف منسوب کرر کھے ہیں جب ہم اپنے عقل و شعور کے تحت ان اوصاف کا جائزہ لیتے ہیں تو ایک طرف یہ کائنات ہے جو وسعت میں انسانی حوالے سے بے کراں ہے بلکہ ایک ایسا لامتناہی سلسلہ ہے جو عقل و شعور سے باہر ہے اور اگر اس کائنات میں انسان کی حیثیت کو تلاش کرنے کی کوشش کی جائے تو میرے خیال میں کائناتی حوالے سے اس یونیورس میں انسان کا کوئی فعل یا عمل دخل نہ کبھی تھا نہ ہے اور نہ کبھی ہوگا کیونکہ کائنات کے اندر یہ جو ہماری زمین ہے اس کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ یہ کائنات کا حصہ ہے لیکن یہ زمین کائنات کا اتنا چھوٹا حصہ ہے کہ فرض کریں یہ ختم ہو جائے ریزہ ریزہ ہو جائے یا کسی اور Planet کے ساتھ مل جائے تو کائنات میں یا اس کے نظام میں کوئی فرق نہیں آئے گا وہ جیسی ہے ویسی ہی رہے گی۔ دوسری طرف وہ خالق کائنات جس نے اس بیکراں اور لامتناہی سلسلہ کائنات کو بنایا ہے وہ کتنی بڑی قوت ہے اور کس طرح ہے یا کس صورت حال میں ہے جب انسان اس کی بنائی ہوئی کائنات کے بارے میں صرف اتنا جان سکا ہے کہ اس کی تخلیق ہر اعتبار سے انسان کے عقل و شعور سے باہر ہے تو اس صورت حال میں انسان اس قابل کیسے ہو گیا کہ خدا کے بارے میں تفصیل کے ساتھ اس کے اوصاف سے آشنا ہو سکے۔ جیسے جیسے انسان کے علم میں اضافہ ہو رہا ہے۔ ویسے ویسے بندے اور خدا کے درمیان فاصلہ بڑھتا جا رہا ہے جو اس بات کا ثبوت بنتا جا رہا ہے کہ خدا کی ذات کے بارے میں انسان کا علم ابھی تک صفر کے برابر ہے۔

اس صورت حال میں انسان کے لیے یہ غیر ممکن بات ہے کہ وہ ایک ایسی بے حد و حساب قوت کے بارے میں جان سکے۔ جس قوت، ذات اور ہستی کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ وہ ذات ہر جگہ موجود (Multipresent) ہے۔ انسانی ذہن میں جس خدا کا تصور ارتقا پذیر چلا آ رہا ہے اس خدا کو جاننے کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ اس کائنات کی مکمل وسعت انسان کی دسترس میں ہو، بالفاظ دیگر انسان تمام یونیورس میں جہاں چاہے وہاں موجود ہو سکتا ہو تو اس صورت میں اس کائنات کی تخلیق قوت کے بارے میں غور کرنے کے قابل ہو سکے گا۔ جب تک انسان مذکورہ حد تک بااختیار نہیں ہوتا خدا کے بارے میں اس کا ہر دعویٰ کوئی جواز نہیں رکھتا۔

حواشی

1) یعنی خبر کے درجے میں (حاشیہ مترجم)

2) فتوحات، ج ا، ص ۴۲

(3) مزید معلومات کے لیے ر۔ک، فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۴۳

(4) رُوح القدس سے مراد حضرت جبرئیلؑ ہیں جو وحی لانے پر مامور ہیں۔ اُنہیں رُوح الالقاء بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ علوم غیب اور معارف ربّانی دلوں پر القاء کرتے ہیں۔ بعض لوگوں نے فلسفہ کے ہاں آمدہ عقل فعال کو بھی رُوح القدس قرار دیا ہے۔ ر۔ک تفسیر منسوب بہ ابن عربی، ج ۱، ص ۲۷۔ کشاف الاصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۵۴۸۔

(5) عقل کے معانی پر بعد میں گفتگو ہوگی۔

(6) بدیہیات کے فطری ہونے پر دیکھئے، فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹ (الزوزات وهی امور مرکوزه فی الجبلة)

(7) فتوحات، ج ۱، ص ۳۱۔۳۳۔ یواقیت وجواہر، ج ۱، ص ۲۱۔

(8) فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۲۱۳۔۲۱۴۔

(9) یہ حدیث اکثر صوفیاء نے نقل کی ہے اور حدیث کی کتابوں مثلاً مسند ابن حنبل، سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد میں بھی منقول ہے۔

(10) علم الاولین ولآخرین۔

(11) فتوحات، ج ۱، ص ۲۱۳۔۲۱۴

(12) فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۸۔۲۸۹

(13) فتوحات، ج ۱، ص ۱۴۱۔ رسائل ابن ابی، جز۔ اوّل۔ رسالۃ الشیخ الی الامام۔

(14) فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۴

(15) رسائل ابن عربی، کتاب المسائل، ص ۲

(16) فتوحات، ج ۱، ص ۵۲

(17) سورۃ کہف، (۱۸)، آیت ۶۴

(18) سورۃ الرحمٰن (۵۵)، آیت ۴

(19) فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۴

(20) اشارہ ہے حدیثِ مبارکہ کی جانب ''من اتانی یسعی اتیته هرولة۔''

(21) ''ان فی ذلک لذکری لمن له قلب اوالقی السمع وهو شهید۔'' (سورۃ ق، آیت ۳۶)

(22) اشارہ ہے حدیثِ مبارکہ کی طرف، ''ان قلب بین اصبعین من اصابع الرَّحمن''

(23) یہاں کسی کے قول کا رد مقصود ہے جس نے اس آیت کی تفسیر میں قلب کو عقل کے معنی میں لیا ہے۔

(24) عام طور پر لوگ تحول اور تغیر کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے، لہٰذا مختصراً اس امتیاز کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ تغیر حرکت کا نتیجہ ہے جس کی علت بہر حال نقص ہے جب کہ تحول ظہور فی الغیر ہے جس میں حرکت کا اعتبار معدوم ہے (ح۔ مترجم)

(25) فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹

(26) فتوحات، ج ۱، ص ۹۳

(27) سورۃ شوریٰ (۴۲)، آیت ۱۰

(28) سورۃ ۳۷، آیت ۱۸۰

(29 اس جملے میں روایتی تصورِ علم کا بھی بیان ہے یعنی مادی کائنات کا حتمی اور آخری علم بھی اُس وقت تک ایمانی علوم سے نفیاً یا ایجاباً متعلق نہیں ہوسکتا۔ جب تک اس کے اندر معلوم کائنات سے بلند تر مدارجِ وجود کا غیر مشروط اقرار نہ موجود ہو۔ جو لوگ دین کے حقائق کو کھینچ تان کر سائنسی اکتشافات کے مطابق کرنے کے چکر میں پڑے رہتے ہیں اُنہیں دراصل اندازہ ہی نہیں کہ وہ کیا کررہے ہیں۔(ح۔مترجم)

(30 وحی کی نسبت وحیہ کلبی سے ہے جو آنحضرتؐ کے اصحاب میں سے تھے اور خوبصورت آدمی تھے۔ جبرئیلؑ ان کی صورت میں حاضر ہوا کرتے تھے۔۴۵ھ میں وفات پائی۔

(31 ابن عربی کے عقیدے کے مطابق دارِ ہستی میں اولین موجود اور پہلا مظہر الٰہی حقیقت محمد یہ ہے۔ ر،ک فتوحاتِ مکیہ، ج ۲،ص ۲۲۸۔۲۲۶،تصحیح عثمان یحیٰ،حقیقتِ محمد یہ کے بارے میں بعد میں تفصیل بیان کی جائے گی۔

(32 فتوحات، ج ا،ص ۹۵، ۱۶

(33 اشارہ ہے اس آیت مبارکہ کی طرف،''هو الذی انزل علیک الکتاب منه ایات محکمات هن ام الکتاب وانر متشابهات''(سورۃ آل عمران آیت ۷) محکمات اور متشابہات کی تعریف اور تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے تفسیر مجمع البیان، ج ا۔۲،ص ۴۰۹)

(34 فتوحات، ج ۲، باب ۲۹۲،ص ۶۶۰۔

(35 اشارہ ہے آیت مبارکہ کی طرف''ولنبلو نکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرین و نبلوا اخبار کم''(سورۃ ۴۷،آیت ۳۳)

(36 جیسا کہ آگے تفصیل سے ذکر ہوگا، ابن عربی کی نظر میں علم تابع موجود ہے۔ جہاں وجود ہوگا علم بھی پایا جائے گا۔

(37 فتوحات، ج،ص ۲۲۲

(38 ر۔ک بہ''تعریفات جرجانی''،ص ۱۴۰

(39 سورۃ ۸، آیت ۲۹

(40 سورۃ ۲، آیت ۲۸۲

(41 فتوحاتِ مکیہ، ج ا،ص ۲۵۴۔فصوص الحکم میں فصِ داؤدی کے تحت مزید تصریح کی گئی ہے کہ رسالت اور نبوت اکتسابی نہیں، وہبی اور اختصاصی چیز ہے جو بطور انعام و فضلِ خداوندی کے انبیاء و رسل کو عطا ہوتی ہے۔ نیز ر۔ک ''بہ شرح کاشانی''،ص ۲۰۲ اور شرح قیصری، فص داؤدی۔

(42 علم الیقین۔وہ علم جو دلیل کی راہ سے حاصل ہو۔

(43 عین الیقین۔وہ علم جو کشف و مشاہدہ سے حاصل ہو۔

(44 حق الیقین۔عبارت ہے بندے کے حق میں فنا ہوجانے اور اس سے باقی رہنے سے۔صرف علمی اعتبار سے نہیں بلکہ علم، شہود اور حالی ہر اعتبار سے، مثلاً ہر صاحب عقل کو موت کا علم الیقین ہے۔ جب فرشتوں کو دیکھتا ہے تو یہ عین الیقین ہے اور جب موت کا مزا چکھتا ہے تو یہ حق الیقین ہے۔ ر۔ک بہ''تصریفات''،ص ۸۰۔

(45 حکمت سیاستِ خلق اور تدبیر ملک سے عبارت ہے جس کے لیے حکم شرح کے مطابق تائید الٰہی سے اشیاء کو اُن کی جگہ پر رکھنا اور موجودات کی توجیہ ان کی غایت تک کرنا ہوتا ہے۔''شرح کاشانی''،ص ۲۰۳

(46 فصل الخطاب۔ حقائق امور کو آشکار کرنا جیسا کہ وہ ہیں۔ بیانِ احکام اور قضایا کو یقینی طور پر پیش کرنا۔ محولہ بالا۔

(47 اشارہ ہے آیت مبارکہ کی طرف ''و آتیناہ الحکمۃ و فصل الخطاب'' (سورۃ ۳۸، آیت ۲۰)

(48 سورۃ ۲، آیت ۲۷۲

(49 فتوحات، ج ۳، ص ۴۵۶

(50 فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۷

(51 لغت میں ارادے کا مطلب ہے کسی کام کے لیے نفس کا میلان یا شوق۔ ر۔ک بہ ''کشاف'' ج ۱، ص ۳۔۵۲۲۔ ''مفاتیح العلوم خوارزمی'' ص ۱۴۰۔ ''اصلاحات الصوفیۂ کاشانی'' ص ۸۹۔ ''تصریفات جرجانی'' ص ۱۱ ''فتوحات'' ج ۲، ص ۵۲۱،

(52 تصریفات جرجانی، ص ۱۴۴

(53 فتوحات، ج ۲، ص ۳۔۵۲۲

(54 یہاں وجود کے معنی وجد میں حق کو پانا ہے۔ اصطلاحات الصوفیہ، ابن عربی تصریفات جرجانی، ص ۲۳۶

(55 فتوحات، ج ۲، ص ۵۲۲۔۵۲۳

(56 سورۃ ۳۵، آیت ۱۶

(57 فتوحات، ج ۱، ص ۹۲

(58 فتوحات، ج ۱، ص ۳۱۹، سطر ۹ از آخر صفحہ، نیز ر۔ک بہ ''نقد النصوص'' ص ۹۸۔۱۹۹

(59 اہل عرفان کے ہاں معرفت کے معنی عموماً حق تعالیٰ اور اس کے اسماء و تجلیات کی شناخت کے لیے جاتے ہیں۔

(60 اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب ''قال ربنا الذی اعطی کل شیٔ خلقہ ثم ھدی'' سورۃ ۲۰، آیت ۵۲

(61 دکھاوے اور ریا کاری کو فقہ کی اصطلاح میں بھی شرکِ خفی کہا جا سکتا ہے، لہٰذا اس جملے سے گھبرانا نہیں چاہیے۔ (ح۔ مترجم)

(62 ر۔ک بہ ''فتوحات'' ج ۲، باب ۱۷۷، ص ۲۹۷۔۳۱۸

(63 رسائل ابن عربی، ج ۲، کتاب تجلیات، ص ۴۸

(64 محی الدین ابن عربی من شعرہ، ص ۲۴۳

(65 شمع سرا پردۂ شاہی دل است۔ آئینہ نور الٰہی دل است، ''لب لباب مثنوی'' ص ۳۷۱،

(66 ایمن آباد است دل ای مردمان — حصن محکم موضع امن امان
گلشن خرم بہ کام دوستان — چشمہ ہاو گلستان درگلستان
عُج الی القلب و سریا ساریہ — فیہ اشجارٌ وعین جاریۃ
(مثنوی، ج ۳، ص ۲۱۴)

(67 تحفۃ الشفرۃ الی حضرۃ البررہ، ص ۶

(68 ان کے بارے میں آگے چل کر تفصیل سے بیان ہوگا۔

(69 اصطلاحات الصوفیہ کاشانی، حاشیہ شرح منازل السائرین، خواجہ عبداللہ انصاری، ص ۱۶۷

(70 علی بن محمد بن علی حسینی حنفی المعروف بہ سید شریف (۷۴۰ھ۔۸۱۶ھ) مشہور شارح و مؤلف ہیں۔ تصانیف میں ''شرح مواقف عضد

الدین ایجی''، ''شرح مفتاح العلوم''، ''شرح مختصر عضدی'' اور ''صرف میر'' جو علم الصرف عربی پر فارسی زبان میں ہے۔ ر.ک بہ ''روضات''، ج ۵، ۳۰۰۔۳۰۷

(71 تصریفات جرجانی، ص ۱۵۶

(72 داؤد قیصری کے بارے میں آئندہ صفحات میں گفتگو ہوگی۔

(73 شرح فصوص، قیصری، فص شعیبی۔ فواتح میبدی، ص ۶۷

(74 ابن عربی اور ان کے پیروکاروں کے نزدیک ظہور حق کلی کے پانچ مراتب ہیں۔ ان مراتب کا نام حضرات خمس ہے جو مندرجہ ذیل ہیں (۱) حضرت غیب مطلق و معانی (۲) حضرت شہادت مطلق و حس (۳) حضرت ارواح جو غیب مضاف ہے اور غیب مطلق سے قریب (۴) حضرت مثال اور خیال منفصل جو غیب مضاف اور شہادت مطلق کے قریب (۵) حضرت و مرتبہ انسان جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان تمام مراتب و حضرات کا جامع ہے۔ ر.ک ''بہ تعریفات جرجانی'' ص ۸۷۔ ''نقد النصوص'' ص ۳۰، اور ۳۱۔

(75 لب لباب مثنوی، ص ۳۷۱

(76 رسائل ابن عربی۔ نقش الفصوص، فص شعیبی، ص ۶

(77 ابن عربی، مواقع النجوم، ص ۱۴۱۔۱۶۹

(78 احیاء علوم الدین، جزاوّل، ص ۱۶

(79 عزالدین محمود بن علی کاشانی، متوفی ۷۳۵۔ ایران کے مشہور عارف

(80 مصباح الہدایہ و مفتاح الکفایہ، ص ۶۰

(81 کبریت الاحمر، ص ۵، ۶، ۷۔ رسائل ابن عربی، رسالۃ الشیخ الی الامام الرازی، ص ۲۰۳

(82 یہاں ارادہ بمعنی توفیق ہے (ح۔ مترجم)

(83 یعنی قلب عالم غیب اور عالم شہادت کے درمیان برزخ ہے جس کا انفعالی رُخ غیب کی طرف ہے اور فاعلی رُخ عالم شہادت کی طرف، اسی لیے خصوصاً حضرات نقشبندیہ کے یہاں قلب اللہ تعالیٰ کی صفاتِ فعلیہ کا آئینہ ہے (ح۔ مترجم)

(84 التدبیرات الالہیہ، ص ۱۷۰۔۱۷۲

خدا اور مذہب

سید محمد تقی امروہوی

تو اس بحث سے واضح یہ ہوا کہ میں کیوں اس مرئی اور محسوس کائنات تک نہ رک سکا اور کیوں اس حصہ کائنات سے آگے بڑھنا ضروری ہوگیا۔ وہ سب سے بڑی رکاوٹ جس پر ساری فکر آ کر رکتی تھی۔ اس محسوس اور مرئی کائنات کی تخلیق کا مسئلہ تھا۔ یعنی مسئلہ یہ تھا کہ اگر یہ مرئی کائنات حادث ہے تو اس کی تخلیق کیوں کر ممکن ہوسکی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ حادث ہے۔ مگر حادث ہے تو پھر تخلیق کا سبب اور ذریعہ معلوم ہونا چاہیے۔ اس سوال کا مذاہب نے جو حل ڈھونڈا ہے، وہ فکری کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔ مذاہب ایک شخصی خدا کو خالق سمجھ کر مذکورہ سوال کی تسکین کر دیتے ہیں، لیکن شخصی خدا یعنی ایک ایسا خدا جو کائنات مرئی سے ماوراء ہو، خالق ہونے کا فرض انجام نہیں دے سکتا۔ کائنات سے ماوراء خدا یقیناً ایک ایسا خدا ہے جو کائنات نہیں ہے۔ یعنی جو محدود خدا ہے لیکن محدود خدا قدیم نہیں ہوسکتا۔ وحدت الوجود کے حامیوں نے اسی صورت حال سے بچنے کے لئے خدا اور کائنات کی اس دوئی کو ختم کر دیا اور وجود کو ایک ہی حقیقت مان کر کائنات کے سارے مظاہر کو اُس کا پرتو خیال کیا۔

یہ رائے پلوٹینس کی ہے۔ پلوٹینس سے پہلے تک کائنات کو حادث مان کر اس کے لیے خالق کی ضرورت محسوس کی گئی۔ خالق کو قدیم فرض کیا گیا اور کائنات کو مخلوق و حادث۔ لیکن اس دوئی میں اُس اعتراض کو بھلا دیا گیا جو میں نے اوپر بیان کیا ہے۔ یعنی قدیم کی محدودیت جس سے خود قدم کا مفہوم خبط ہوکر رہ جاتا ہے۔ اس دشواری کو پلوٹینس نے یہ واضح نہ کیا کہ ایک ذات قدیم سے حادث ذوات کا وجود کیوں کر ممکن ہوا اور وہ کیا طریقہ ہے اُس جلوے کا جو ذات قدیم حادث ذوات کی شکل میں اختیار کرتی ہے۔

اس طریقے کو میں نے اس کتاب میں بیان کیا ہے۔ بحث کا آغاز مرئی کائنات سے شروع کر کے میں نے توانائی کو اس کی اصل قرار دیا اور پھر ذات قدیم کو بھی توانائی کی انتہائی مجرد شکل قرار دیا۔ میرے اس نظریے کو تصوریت پسندی بھی کہا جاسکتا ہے اور حقیقت پسندی یا معروضیت پسندی بھی (خارج پسندی)۔ اس لئے کہ میں

شعور محض یا عقل کو اصل کائنات وموجودات قرار دیتا ہوں۔ لہٰذا یہ موقف تصوریت پسندی سے قریب تر ہے۔ ساتھ ہی میری بحث مرئی کائنات کی توانائی سے شروع ہوتی ہے اور اس توانائی کو ایک خاص شکل میں ذات قدیم قرار دیتا ہوں۔ مادیت پسند ذات قدیم کو متحرک مانتے ہیں لیکن میں ساکن مانتا ہوں البتہ وہ توانائی یا مادے کو سب کچھ کی اصل مانتے ہیں اور میں بھی ان سے متفق ہوں۔ صرف اس قدر اختلاف کے ساتھ کہ مادے کا اب کوئی وجود نہیں رہا لہٰذا سب کچھ کی اصل توانائی ہے لیکن جدید مادیت پسندوں نے اب اپنے موقف میں ضروری تبدیلی پیدا کر لی ہے اس لئے کہ بہر حال اب وہ مادے کا لفظ باقی رکھنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں۔ مادیت پسندوں یا توانائی کو دو حصوں میں بانٹتا ہوں۔ پہلا حصہ متحرک توانائی کا ہے جو میرے خیال میں حادث ہے اور دوسرا حصہ ساکن یعنی قدیم توانائی کا ہے جو سب کچھ کی اصل ہے۔

پھر مادیت پسند یا نئی اصطلاح کی رو سے توانائی پسندانہ نقطہ نظر سے میرا اختلاف طریقۂ تخلیق میں بھی ہے بلکہ زیادہ صحیح ہوگا یہ کہنا کہ توانائی پسندوں نے تخلیق کا کوئی طریقہ نہیں بتایا جبکہ میں نے اس کتاب میں تاریخ فکر انسانی میں پہلی مرتبہ یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ قدیم سے حادث کی تخلیق کیونکر ہوئی؟

ہماری اس محسوس ومرئی کائنات میں ایک نوع سے دوسری نوع کی تخلیق زقندوں سے ہوتی ہے۔ کمی مقداریں ایک خاص نقطے پر کیفی تقلب اختیار کر کے مختلف نوع بن جاتی ہیں۔ میرا کہنا یہ ہے کہ قدیم سے حادث کی تخلیق میں بھی یہی طریقہ عمل میں آیا ہے کہ قدیم طفرے یا زقندوں کے ذریعے حادث میں منتقل ہو گیا یا تخلیق کا باعث بن گیا۔ لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ قدیم ایک کم ہے۔ مقدار ہے جو ترقی پا کر دوسری نوع بن گیا اس لئے کہ ترقی حرکت سے ہوتی ہے اور قدیم میں حرکت موجود نہیں ہے لہٰذا صرف اتنی بات ہی کہی جا سکتی ہے کہ قدیم اور حادث میں زقند کا طریقہ عمل میں آیا ہے۔ قدیم اور حادث کو۔ توانائی۔ قرار دے کر میں نے ایک ہی اصول سے پوری موجودات اور اس سب کچھ کو جو ہے ایک ہی اصول سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ پھر حادث اور قدیم کے درمیان جو بُعد یا خلاء ہے، اسے پُر کرنے کیلئے طفرے کے اصول کو اخذ کیا ہے جس سے خالق ومخلوق کے درمیان ارتباط کی ایک قدرے قابل فہم صورت سامنے آ گئی ہے۔

اس طرح میں نے دو باتیں تجویز کیں۔ پہلی یہ کہ توانائی کے مفہوم میں وسعت پیدا کی جائے تاآنکہ وہ قدیم اور حادث دونوں پر مشتمل ہو جائے اور دوسرے یہ کہ توانائی کے اس عمل کو جو طفرے کے ذریعے ہوتا ہے قدیم اور حادث کے درمیان اب تک جو خلاء رہا اور جسے پُر کرنے کی کوئی فکری کوشش اب تک کامیاب نہیں ہو سکی ہے، اس کو پُر کرنے کے لیے اسے استعمال کیا جائے تاکہ قدیم اور حادث ایک ہی سلسلے کی کڑیاں بن جائیں۔ طفرے کا یہ عمل مرئی کائنات کی توانائی میں بار بار ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا اسے قدیم وحادث کے باہمی بُعد کو دور کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جائے۔

اللہ پاک قادر ہے

علامہ محمد ایوب دہلوی

کائنات میں جتنے وجود ہیں سب اعتباری ہیں۔ یعنی کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہیں۔ اگر ان اعتبارات سے قطع نظر کر لی جائے تو وہ لاشے محض ہو جائیں گے۔ مثلاً طشتری ہے وہ اس اعتبار پر موقوف ہے کہ گول ہو، کسی دھات کی بنی ہوئی ہو وغیرہ اگر طشتری میں سے دھات یا گولائی نکال لی جائے تو طشتری کا وجود ختم ہو جائے گا۔ تو ایسی شے جو کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہو اس کو ممکن کہتے ہیں۔ اور کائنات کی کل اشیاء ممکنات سے ہیں اور کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو اس کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ اس کا مصداق اللہ تعالیٰ ہے۔ وہی خالق ارض وسماء ہے۔ اعتبارات میں سب سے زیادہ قوی اعتبار علت کا ہے۔ مثال اس کی دھوپ ہے، روشنی ہے۔ اس کی علت سورج ہے۔ اگر سورج سے قطع نظر کر لی جائے تو دھوپ یا روشنی کا پتہ بھی نہیں چلے گا۔ تو کائنات کی جتنی اشیاء ہیں جنت دوزخ قلم کرسی ملائکہ آسمان زمین انسان حیوان سب متعدد اعتبارات پر موقوف ہیں۔ اگر ان اعتبارات سے قطع نظر کر لی جائے تو ان میں سے کسی ایک کا بھی پتہ نہیں چلے گا اور جس شے کا وجود اعتبارات پر موقوف نہ ہو یعنی کوئی شے ہو یا نہ ہو وہ ہو۔ وہی واجب الوجود ہے وہی خدا ہے وہی خالق ارض وسماء ہے۔ اب یہ سمجھنا ہے کہ ہر شے تو اعتبار پر موقوف ہے تو کوئی ایسی شے ہے بھی یا نہیں جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو۔ تو جس نے ان سب کو پیدا کیا ہے وہی وہ وجود ہے جو کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے تو ہر شے شہادت دے رہی ہے۔ اپنے خالق کے وجود پر۔ اب یہ جتنے اعتبارات ہیں سب جبری ہیں۔ اگالدان کی جو گولائی ہے اس نے اس گولائی کو اپنے اختیار سے حاصل نہیں کیا ہے۔ یہ شے مادہ سے بنی ہے تو یہ مادہ اس نے اپنے اختیار سے حاصل نہیں کیا۔ سب غیر اختیاری ہے۔ تو جو شے کسی اعتبار پر موقوف ہے وہ غیر اختیاری ہے۔ تو جو شے ایسی ہوگی جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو، وہ ایسی نہیں ہوگی جو غیر اختیاری ہو۔ وہ اس کے خلاف ہوگی تو وہ قطعی قادر ہوگی۔ وہ قطعی قادر محض ہے۔ حکماء جو اللہ پاک کو غیر قادر مانتے ہیں، ان کے تو دلائل غلط ہو گئے۔ اب علمائے اسلام اور دیگر آسمانی مذاہب ہیں۔ وہ دلیل صحیح بیان کریں یا غلط، وہ بہر حال اس کو قادر

مانتے ہیں۔

اللہ پاک ہر شے پر قادر ہے۔ایک جماعت علماء کی تو یہ کہتی ہے کہ اللہ پاک قادر ہے۔ممکنات پر تو اس جماعت کو دقت ہے کہ محال اور واجب اس کی قدرت سے مستثنیٰ ہو جائے گا تو انہوں نے اس کو مستثنیٰ عقلی کہا جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ یہ بات کوئی نہیں جانتا تو اس کوئی میں وہ خود کو شامل نہیں کرتا۔ یہ استثناء عقلی ہے۔

دوسرا گروہ حکما اسلام کا جن کو علماء اعتدال کہتے ہیں، وہ استثناء کی تخصیص کرتا ہے اللہ تعالیٰ محال پر قادر نہیں۔اپنے علم کے خلاف پر قادر نہیں، قبح پر قادر نہیں۔اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات پر قادر نہیں۔شر پر قادر نہیں۔ عجز ہے، کذب ہے، جو نقائص ہیں، اُن پر قادر نہیں۔حرکت کے وقت سکون پر قادر نہیں۔ یہ تمام باتیں اس میں آئیں گی۔ حوادث کا سلسلہ لااوّل ہے۔اس پر قادر نہیں۔معتزلہ کا عقیدہ بہت تفصیل کے ساتھ ہے۔

علمائے اسلام محال اور واجب کا استثناء کرتے ہیں ان کا خلاصہ اگر دیکھا جائے تو یہ نکلے گا کہ وہ عیب پر قادر نہیں ہے یعنی قبح پر قادر نہیں ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ جو فعل بھی کرے گا وہ اچھا ہی ہوگا۔ بظاہر یہ بات دل کو بھلی لگتی ہے کہ وہ اچھائی پر قادر ہے برائی پر قادر نہیں ہے۔علمائے اسلام یہ کہتے ہیں کہ وہ ہر شے پر قادر ہے۔ سوائے نقص کے مگر ہم کہہ نہیں سکتے۔اس کی اجازت نہیں ہے جیسے یہ کہنا کہ اللہ پاک سور کا خالق ہے۔ یہ کہنے کی ممانعت ہے یا خالق شیطان یا خالق خنزیر ہے، یہ کہنے کی ممانعت ہے۔تو یہ بات حق ہے کہ واقعہ صحیح ہے مگر اس کے کہنے کی اجازت نہیں ہے۔مگر گفتگو اس میں ہے کہ اللہ پاک ان پر قادر ہے یا نہیں، معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ان پر وہ قادر نہیں ہے۔کذب، فریب وغیرہ یہ سب بندہ اپنے اختیار سے کرتا ہے۔اللہ پاک ان افعال پر قادر نہیں ہے۔

اب سمجھنے کی چیز یہ ہے کہ علماء اہل سنت والجماعت نے جو دو باتوں کا استثناء کیا ہے اس سے وہم تو پیدا ہوتا ہے۔ یہ اللہ کی شان میں اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ کسی شے کی طرف اشارہ کر کے یہ کہا جائے کہ اس پر قادر نہیں ہے۔انہوں نے دو کو مستثنیٰ کیا اور انہوں نے بیسیوں کو مستثنیٰ کر دیا۔فرق کچھ نہ رہا۔ہمیں اس الجھاؤ کو سلجھانا ہے۔ پہلے یہ سمجھنا چاہیے کہ محال اور واجب الوجود کسے کہتے ہیں تو واجب الوجود کا تو اوپر بیان ہو چکا کہ وہ اسی شے کو کہتے ہیں جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو جو کسی علت کسی قدرت سے حاصل نہ ہوا ہو۔عدم کا قاعدہ یہ ہے کہ جب علت کی نفی ہوگی تب شے کا عدم ہوگا جیسے مرض ہے اس کی نفی اسی وقت ہوگی جب اس کی علت کی نفی ہوگی تو طبیب مرض کی علت کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر صرف مرض کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں اور وہ مٹ جاتا ہے تو وہ عارضی اور دھوکہ ہے یہ جو چمک پڑ رہی ہے یہ جب مٹے گی جب اس کی علت سورج نہ ہو۔اب وجود کا عدم کیا ہوگا۔ وجود کے علت کی نفی اور جس وجود کی علت نہ ہو اس کا عدم محال ہے۔ وجود کی جو علت ہے۔اس علت کا عدم اس وجود کے عدم کی علت ہے اور واجب الوجود اس وجود کو کہتے ہیں جو بلا علت ہو۔ جب اس کی علت ہی نہیں ہے تو اس کی علت کی

نفی کیا ہوئی۔ اسی عدم کو محال کہتے ہیں۔ واجب الوجود خدا تعالیٰ کا عدم محال ہو گیا تو کیا نتیجہ نکلا۔ واجب اسی وجود کو کہتے ہیں جو بلا علت ہو اور محال اس عدم کو کہتے ہیں جو بلا علت ہو۔ اسی عدم کا نام محال ہے اور جو عدم باالعلت اور باالقدرت ہے وہ ممکن ہے۔ جو وجود باالقدرت اور باالعلت ہے وہ ممکن ہے تو یہ وجود وعدم یہ پوری کائنات بالقدرت بالعلت کیونکہ بالمشیت ہے۔ اور جو ترک مشیت ہے اسی کی بناء پر وہ عدم ہوا۔ سورج ایک ہے۔ لیکن اللہ پاک اس پر قادر ہے کہ ایسے سینکڑوں، ہزاروں سورج پیدا کر دے۔ مگر وہ سب معدوم ہیں اس کی وجہ وہی ہے ترک مشیت، تو اُن کے عدم کی علت ترک مشیت ہوئی اور ایک سورج کے ساتھ مشیت متعلق ہوئی۔ تو یہاں کا جتنا وجود عدم ہے۔ وہ سب اس کی مشیت اور ترک مشیت کے تابع ہے اور اس کی ذات کی نفی جو ہے وہ اس کی مشیت کے تابع نہیں ہے کیونکہ اس کا وجود مشیت کے تابع نہیں ہے۔ تو محال کے یہ معنی ہیں کہ وہ عدم جس عدم کے لئے علت نہ ہو۔

تو یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ محال پر قادر ہے۔ مہمل بات ہے۔ امام ابن حزم نے محال اور ممکن دونوں پر اس کی قدرت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ تو ان کو بہت دقت ہوئی۔ انہوں نے کہا کہ دیکھو ازل میں عالم کا وجود محال ہے اور اللہ تعالیٰ ازل میں عالم پر قادر ہے۔ تو اللہ تعالیٰ محال پر قادر ہو گیا۔ بہت دقیق بات ہے۔ مشکل شبہ ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ازل میں عالم کا وجود محال ہے۔ یہ فرضی چیز ہے۔ ازل کسے کہتے ہیں۔ وہ ظرف نہیں ہے کہ اس کے اندر عالم محال ہو گیا یا کوئی مقام نہیں ہے نکڑ پر کہ وہاں جا کر عالم محال ہو گیا۔

ازل میں عالم کا وجود محال ہے۔ یہ ہے دھوکہ۔ ازل ظرف معین نہیں ہے۔ ازل کہتے ہیں لااوّل کو یعنی جو وجود بلا علت ہے اسی وجود کا نام ازل ہے۔ کیونکہ اگر علت ہوگی تو علت اوّل ہو جائے گی۔ تو یہ بات کہنا غلط ہے کہ ازل میں عالم کا وجود محال ہے کیونکہ سلسلہ حوادث لاانتہا جارہا ہے۔ آج سے پہلے کل تھی اور ہر کل سے پہلے کل تھی۔ یہ سلسلہ کہیں جا کر نہیں ٹھہرتا تو وہ جگہ کہاں ہے جہاں عدم ہوا اور ہر کل میں عالم ممکن ہے ہر مرتبہ میں عالم ممکن ہے ہر درجہ میں عالم ممکن ہے۔ لہٰذا وہ اصولی غلطی ہے بات ان کے سمجھ میں نہیں آئی۔ محال تو کہتے ہی اس چیز کو ہیں جو مقدور نہ ہو یعنی غیر مقدور ہے۔ اب تم کہتے ہو کہ وہ مقدور ہے تو گویا یہ کہتے ہو کہ غیر مقدور ہے۔ یہ مہمل بات ہو گئی۔ اور صاف کر دوں کہ ممکن اسے کہتے ہیں کہ جس کو واقع فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے۔ اگر ازل میں عالم ممکن ہوگا اور اس کو واقع فرض کرلیں گے تو عالم ازل ہو جائے گا۔ جو تم سب کے نزدیک محال ہے۔ محال تو کہتے ہی اس کو ہیں جس کے ساتھ قدرت متعلق نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ محال پر قادر ہے یا نہیں، اس کے معنی یہ ہوئے کہ غیر مقدور مقدور ہے یا نہیں۔ لہٰذا یہ باریک شبہ ہے اور غلط ہے۔

اب معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم کے خلاف پر قادر نہیں ہے۔ تخصیص کی انہوں نے جب اللہ تعالیٰ نے جان لیا کہ فلاں وقت فلاں بچہ پیدا ہوگا تو اس وقت اس بچہ کا پیدا ہونا محال ہے۔ یہ مقدور نہیں ہے اور

اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہیں ہے۔ اب یہاں دقت یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت، مسلمان اور غیر مسلم صحیح العقل جو بھی خدا کا قائل ہے وہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ وہ کہے کہ خدا فلاں شے پر قادر نہیں ہے۔ اگر ان کے خیال کے مطابق یہ صحیح بھی ہو تو کان گوارا نہیں کرتا۔ تو یہ جو دقت ہے معتزلہ کی یہ مسلمانوں کی جماعت پر بھی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خدا محال اور واجب پر قادر نہیں ہے انہوں نے یہ لفظ ''قادر نہیں ہے'' نہیں برتا بلکہ وہ اس کو مستثنیٰ کہتے ہیں کہ باستثنا ان دو چیزوں کے اللہ ہر شے پر قادر ہے۔ اس لفظ کی خرابی سے بچنے کے لئے استثنیٰ کا لفظ اختراع کیا۔ لیکن یہ بے معنی بات ہے۔ چیز تو وہ ایک ہی ہے، الفاظ کے الٹ پھیر سے مفہوم تو نہیں بدلا۔

اب اس پر آپ غور کریں کہ معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کذب پر قادر نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ نقص ہے اور خدا تعالیٰ نقص سے پاک ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ فلاں شخص فلاں اتوار کو مرے گا۔ اب یہ بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ اس اتوار سے پہلے ہفتہ یا جمعہ کو اسے موت دینے پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر کہو کہ نہیں تو تم نے اپنے رب کی تعجیز کی اور اسے عاجز ٹھہرایا اور اگر کہو کہ قادر ہے تو یہ اس کی خبر دینے کے خلاف ہو گیا اور اسی کا نام کذب ہے تو وہ کذب پر قادر ہو گیا۔ تو معتزلہ خاموش ہو گئے۔ حالانکہ دلیل غلط، یہاں تو بحث اسی میں ہو رہی ہے کہ وہ قادر ہے یا نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ تم یہ کہہ سکتے ہو کہ وہ قادر نہیں ہے۔ تو معنی قادر نہ ہونے اور عاجز ہونے کے ایک ہی ہیں جب سوال ہو گا کہ وہ قادر ہے یا نہیں تو ہم کہہ دیں گے کہ قادر نہیں ہے۔ تم کہو کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ عاجز ہے۔ تو وہ کہتے ہیں۔ تم عاجز کہا کرو، ہم تو یہ کہتے ہیں کہ وہ قادر نہیں ہے۔ لفظ عاجز کہنے سے وہ بھی گھبراتے ہیں کہ وہ اس شے پر قدرت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ایک بہت بڑا معتزلی ہے۔ جیسے کوہ ہمالیہ کا وی بلخی۔ وہ کہتا ہے کہ قدرت علی الکذب کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ یہ عبدالرحیم سیاس زردی کا شاگرد ہے۔ اس نے قرآن کی ایک تفسیر لکھی جو اتنی بڑی ہے کہ ایک اونٹ اٹھاتے ہوئے تھک جائے۔ وہ یہ کہتا ہے۔ تو امام حزم نے اس پر یہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ زید کو اتوار کے دن ماروں گا اور ہفتہ کے دن زید کو موت دینے پر وہ قادر ہے۔ تو اگر ہفتہ کے دن موت واقع ہو گئی تو وہ جھوٹ ہوا۔ تو وہ ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا جھوٹ ہے اور ہفتہ کے دن موت پر وہ قادر ہے۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ جھوٹ پر وہ قادر ہے۔ یہ قانون کی شکل ثالث ہے قانون کے اندر ہے اور اس کو کوئی حل نہیں کر سکا۔

مقدمہ: (۱) ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا مقدور

(۲) ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا جھوٹ

نتیجہ جھوٹ مقدور ہو گیا

لیکن یہ دلیل غلط ہے۔ وہ تو اللہ تعالیٰ نے سوچنے کی جو ترکیب ہے اس سے ذرا سا ہٹا۔ بس وہیں گیا گذرا ہو گیا۔ کیونکہ ہفتہ کے دن زید کی موت کا واقع ہونا جھوٹ ہے۔ یہ مقدمہ صحیح جب ہو گا جب موت ہفتہ کو واقع ہو جائے۔ جب

تک واقع نہیں ہوتی یہ جھوٹ کہاں ہے۔ یہ تو صرف فرض کیا ہے۔ فرضی چیز ہے۔ تو جب حداوسط مشترک نہ رہی تو قیاس غلط ہو گیا۔

اب وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے یہ جان لیا کہ میں اتوار کو زید کو موت دوں گا اور ہفتہ کے دن موت دینا اس کے علم کے خلاف ہے تو خلاف علم باری تعالیٰ مقدور ہو گیا یعنی اپنے علم کے خلاف پر وہ قادر ہو گیا۔ مگر یہ دلیل بھی غلط ہے کیونکہ ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا یہ خلاف علم باری تعالیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ جہاں اس نے یہ جانا ہے کہ اتوار کے دن موت دوں گا وہاں اس نے یہ بھی جانا ہے کہ ہفتہ کے دن موت نہیں دوں گا۔ یعنی ہفتہ کے دن بھی موت دینے پر قادر ہوں۔ یہاں دھوکا لگا ہے وہ خلاف علم پر جو کہتے ہو قادر ہے یہ بات نہیں ہے۔ بلکہ وہ خلاف معلوم پر قادر ہے۔ اسی طرح وہ جو خبر دے رہا ہے اس کے صدق پر نہین بلکہ اس کے مصداق پر قادر ہے۔ اگر صدق کے خلاف پر وہ قادر ہو گا تو وہ کذب ہو گا۔ جس کو نہ تم مانتے ہو نہ ہم مانتے ہیں۔ فیصلہ اس شعور کے مطابق ہو گا۔ اگر کوئی اور شعور اللہ پاک پیدا کر دے تو تمام اصول بدل جائیں گے آپ غور کریں واجب وہ ہے جس کے ساتھ قدرت متعلق نہ ہو۔ وہ وجود جو بلا علت ہو۔ محال وہ عدم ہے جو بلا قدرت ہو۔ تو اب کذب ہے عاجزی ہے اور جتنے بھی نقص ہیں۔ سب محال میں آئیں گے۔ حرکت کے وقت سکون پر قادر ہے یا نہیں۔ ایک کو دو کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ ایسا شعور پیدا کر دے کہ ایک کے دو نظر آنے لگیں۔ عالم رویا میں آنکھ بند ہوتی ہے اور سب کچھ دیکھتا ہے۔ عالم بدل گیا۔ اس عالم میں یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ آنکھ بند ہو اور سب کچھ نظر آئے۔ مگر عالم رویا میں یہ ہو رہا ہے۔ اسی عالم میں اسی شعور میں گفتگو ہو رہی ہے۔ واجب اس شے کو کہتے ہیں جو بلا قدرت علت ہو۔ باری تعالیٰ کی نفی، شریک باری تعالیٰ مثل باری تعالیٰ یہ سب چیزیں محال میں آگئیں۔ محال وہ شے ہے جس کے ساتھ قدرت متعلق نہ ہو۔ یہ دو چیزیں واجب اور محال ہیں جو بلا قدرت ہیں۔ تو اب یہ سوال کرنا کہ یہ مابقدرت ہیں یا نہیں اس کے معنی ہوئے کہ جو شے بالقدرت ہے اس کے بارے میں یہ سوال ہے کہ آیا کہ یہ شے بالقدرت ہے یا باقدرت ہے۔ یہ سوال غلط ہے یہ بات مہمل ہے۔ جب یہ سوال ہی غلط ہے تو یہ سوال ہو نہیں سکتا۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا ہر شے پر قادر ہے۔ قانون یہ ہے۔ مقسم کی جو دو قسمیں ہوں گی وہ مقسم کی غیر ہوں گی۔ مقسم جو ہے وہ مشترک ہے اور ایک دوسرے سے تقسیم کرتا ہے۔ پانی گرم ہے۔ پانی ٹھنڈا ہے۔ پانی قسیم ہے، گرم اور ٹھنڈے کا۔ گرم اور ٹھنڈا یہ پانی کی قسمیں ہیں۔ سمجھانا یہ ہے کہ مقسم جو ہے وہ کبھی قسم میں نہیں آئے گا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جو موجودات ہیں وہ مشیت کے تابع ہیں اور عدم ہیں۔ وہ ترک مشیت کے تابع ہیں۔ جب عدم جود دونوں پر وہ قادر ہے۔ تو جو شے ہو گی وہ یا موجود ہو گی یا معدوم۔ تو وہ ہر شے پر قادر ہو گیا۔ شے کا جو ظرف ہے ہر شے اسی ظرف میں ہو گی۔ لہٰذا ہر شے پر قادر ہو گیا صحیح سوال کا جواب ہو گا۔ غلط سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال غلط ہے۔

علماء سب اس بات پر متفق ہیں کہ خدا قادر ہے اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ وہ موجب ہے۔ اس عالم کو خدا نے اپنی قدرت اور اختیار سے نہیں بنایا بلکہ اس کی ذات اس میں تاثیر کر رہی ہے۔ جس طرح سورج روشنی میں تاثیر کر رہا ہے۔ جھگڑا یہ ہے کہ جس طرح آگ کو حرارت لازم ہے۔ آگ کے ارادہ اور مشیت سے حرارت نہیں ہو رہی ہے بلکہ آگ کی ذات کا تقاضہ ہے یہ حرارت اور گرمی۔ اسی طرح یہ عالم جو ہے وہ خدا کو لازم ہے اور اس کی ذات کا تقاضہ ہے اور جتنے آسمانی مذاہب ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا قادر ہے، وہ چاہے کرنا تو کرے نہ کرنا چاہے تو نہ کرے ایک تو صورت یہ قدرت کی ہے کہ چاہے کرے چاہے نہ کرے اور ایک یہ صورت ہے کہ چاہے کرے اور نہ چاہے نہ کرے۔ تو حکماء کے نزدیک تو یہ ہے کہ نہ چاہے نہ کرے اور نہ چاہنا محال ہے۔ چاہنا ہی چاہنا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں یہ تو ٹھیک ہے کہ وہ نہ چاہے تو نہ کرے مگر یہ محال ہے کہ وہ نہ چاہے۔ جب نہ چاہنا محال ہو گیا تو چاہنا ہی چاہنا رہ گیا۔ یہی معنی موجب ہونے کے ہیں۔ اس وقت جو بچہ پیدا ہوا ازل میں قدرت اس کے ساتھ متعلق ہو چکی۔ اس کو پیدا ہونا ہی تھا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ پیدا نہ ہوتا تو گویا وہ چاہنے پر مجبور ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ اگر عالم کو خدا نہ چاہتا تو نہ پیدا کرتا۔ اس سے فعل اور ترک دونوں صحیح ہیں۔ یہ معنی ہیں قادر ہونے کے۔

متکلمین نے یہ کہا کہ ذات اگر اس میں تاثیر کر رہی ہے تو جب سے ذات ہو گی جب سے اثر ہو گا اور حادث قدیم اور قدیم حادث ہو جائے گا۔

اور اگر یہ تاثیر ذات نے کسی شرط کے ساتھ کی ہے۔ جیسے گرم پانی میں اگر برف ڈال دیں تو فوراً ٹھنڈا نہیں ہو گا۔ بلکہ پہلے اس کی گرمی نکلے گی۔ وہ اعتدال پر آئے گا۔ پھر ٹھنڈا ہو گا۔ پانی کو ٹھنڈا برف جب کرے گا جب پہلے اعتدال پر پانی آجائے۔ تو اعتدال پر آنا شرط ہوئی پانی کے برف سے ٹھنڈا ہونے کی۔ تو برف کو ٹھنڈک لازم ہے مگر شرط یہ ہے کہ جو شے مانع ہے پہلے وہ دفع ہو جائے۔ تو اگر اس طرح ذات کی تاثیر شرط کے ساتھ ہے تو بتاؤ وہ شرط حادث ہے یا قدیم ہے۔ اگر شرط قدیم ہے تو اثر پھر قدیم ہو جائے گا اور اگر شرط حادث ہے تو اس کی علت کیا ہے پھر اس علت میں یہی سوال ہو گا اور سلسلہ لاانتہا جائے گا۔ کسی جگہ جا کر نہیں ٹھہرے گا۔ تو معلوم ہوا کہ ذات مؤثر نہیں ہے۔ جس طرح سورج کی ذات روشنی میں آگ حرارت میں تاثیر کر رہی ہے اس طرح صانع عالم کی ذات عالم میں تاثیر نہیں کر رہی ہے۔ جب صانع عالم کی ذات تاثیر نہیں کر رہی ہے اور شے ہو رہی ہے تو لا بہ قدرت اور اختیار کے واسطے سے ہو رہی ہے یہی معنی قادر ہونے کے ہیں اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔ یہ علمائے متکلمین کی دلیل ہے یہ اتفاقی دلیل ہے۔ یعنی علمائے متکلمین سب اس دلیل پر متفق ہیں اور ظاہر میں یہ بڑی اچھی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ موجب جو ہے وہ قادر کے مقابلے کی چیز ہے۔ موجب کا جو اثر ہے وہ موجب سے جدا نہیں ہوا کرتا اور یہاں اثر جدا ہے تو ذات یہاں تاثیر نہیں کر رہی ہے جب ذات تاثیر نہیں کر رہی ہے تو ارادہ اور قدرت کے واسطے سے ہو رہی ہے۔ قدرت کا اثبات اس سے کیا ہے۔ کہ جبر اور عجز نہیں ہے۔ قدرت کے مقابل کی چیز ایجاب

ہے ایجاب نہیں ہے۔ ایجاب کی نفی سے قدرت کو ثابت کیا ہے اس دلیل میں خامی ہے۔ پختہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ دعویٰ یہ ہے کہ ذات چونکہ ازلی ہے۔ اگر ذات تاثیر کرے گی تو اثر ازلی ہو جائے گا۔ اور اثر ہے حادث آج پیدا ہوا ہے کل نہیں تھا۔ اس میں خامی یہ ہے کہ آپ کو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ شے آج پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے اس کو حادث کہہ رہے ہیں۔ حقیقت میں یہ قدیم ہے۔ حادث نہیں ہے۔ جیسے تسبیح ہوتی ہے کہ اس کا ہر دانہ دوسرے دانے سے پیچھے ہے لیکن پوری تسبیح کی لڑی میں وہ بیک وقت سب موجود ہے۔ اسی طرح زمانے کے ہر ہر ٹکڑے میں الگ الگ شے موجود ہے اور پورا زمانہ بیک آن موجود ہے اور اس کے اجزاء میں ہر شے موجود ہے۔ بظاہر معلوم ہو رہا ہے حادث۔ دراصل وہ بھی قدیم ہے یعنی زمانہ قدیم ہے۔ تو اس کا ہر ہر جز قدیم ہے اور گو ظاہر میں ایک دوسرے کے بعد حادث معلوم ہوتا ہے لیکن وہ سب ازلی ہیں۔ یہ ۱۹۶۷ء کا ٹکڑا جواب پیدا ہوا ہے۔ یہ پورے زمانے کی لڑی میں ازل سے موجود تھا۔ ظاہر اب ہوا ہے تو تم جو یہ کہتے ہو کہ حادث قدیم ہو جائے گا۔ یہ غلط ہے۔ وہ تو ہے ہی قدیم جیسے تسبیح کے دانے ایک دوسرے کے پیچھے ہیں۔ لیکن لڑی میں سب ایک ساتھ موجود ہیں۔ یہ تو خدا کا موجب ہونا ہی لازم آیا۔ قادر ہونا لازم نہیں آیا۔ اب میں اپنی دلیل بیان کرتا ہوں جو بہت سہل ہے اور میں نے اس کو ایجاد کیا ہے۔ حکماء کی دلیل بعد کو بیان کروں گا۔

ہم کو ثابت یہ کرنا ہے کہ اللہ پاک قادر ہے۔ موجب نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر قدرت ذات کو لازم ہوتی تو خدا کے تصور کے ساتھ ہی قدرت کا تصور آ جاتا۔ جس طرح دودھ کا تصور کرتے ہی سفیدی کا تصور ہو جائے گا۔ دودھ سفید ہے۔ ہے کی جو نسبت ہے اس کا یقین ہو جائے گا۔ تو اس سے پتہ چل گیا کہ یہ مسئلہ بغیر غور کے کچھ نہیں معلوم ہوگا۔ غور سے معلوم ہوگا۔ اور وہ غور کیا ہوگی کہ دراصل قدرت اس کی ذات کو لازم نہیں ہے۔ جو شے حقیقتاً کسی شے کو لازم نہ ہو وہ غور طلب ہوا کرتی ہے اور پہلی شے دوسری شے کو لازم نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک اور شے کو لازم ہوتی ہے اور وہ شے پہلی شے کو لازم ہوتی ہے یعنی وہ شے کے واسطے سے لازم ہوتی ہے۔ جیسے روٹی گرم ہے تو روٹی کی جو گرمی ہے وہ آگ کے واسطے سے آتی ہے۔ روٹی کی ذات میں گرمی نہیں ہے۔ بیچ کی چیز آگ جب تک معلوم نہیں ہوگی، روٹی کی گرمی کی تصدیق نہیں ہوگی۔

اب آپ اس بات پر غور کریں کہ اللہ تبارک تعالیٰ کیا چیز ہے۔ ایک وجود تو اس قسم کا ہے کہ کسی اعتبار پر موقوف ہے یعنی کوئی اعتبار کرے تب تو وہ اور اگر اعتبار سے قطع نظر کر لی جائے تو وہ نہ ہو اور ایک وجود اس قسم کا ہے کہ وہ کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ یعنی خواہ کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے وہ ہو، مثلاً مکان ہے وہ دروازہ کھڑکی دیوار چھت فرش ان اعتبارات پر موقوف ہے۔ اگر یہ اعتبارات ہٹا لئے جائیں تو مکان معدوم ہو جائے گا اور جن اشیاء کا وجود اعتبار پر موقوف ہے وہ مخلوق ہے اور اصلی کے یہ معنی ہیں کہ کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو۔ وہ وجود جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو وہ ہی وجود اللہ تبارک وتعالیٰ ہے۔ بہت بڑھیا بات ہے۔ اگر سمجھ میں آ جائے۔

انسان غور نہیں کرتا۔ میں میں کرتا پھرتا ہے۔ایک سیکنڈ میں ختم ہو جائے گا اور تھوڑے دن کے بعد ہڈی کا ایک ذرہ بھی نہیں ملے گا تو یہ کس قسم کا وجود کمزور اور عیب دار ہے۔ درخت کا وجود لمبائی کے اعتبار سے ہے۔اگر اس میں سے لمبائی نکال دیں تو درخت نہیں رہے گا۔ یہ جتنے اجسام ہیں وہ جسم کے اعتبار سے ہیں۔اگر جسم نکال دو تو کچھ بھی نہیں رہے گا۔اب روحانیت کو دیکھئے کہ ان کا وجود صفات کے اعتبار سے ہے۔اگر وہ صفات خارج کر دی جائیں تو وہ سب کوئی بھی نہیں رہے گی۔تو جو وجود کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو۔اسی کو حق کہتے ہیں۔ناک سونگھتی ہے۔ آنکھ دیکھتی ہے۔اور سونگھنا اور دیکھنا نکال دیا جائے تو ناک ناک نہ رہے گی نہ آنکھ آنکھ رہے گی۔سورج میں سے روشنی نکال دیں۔تو سورج سورج نہ رہے گا۔ہر شے اعتبار پر موقوف ہے۔اگر اس میں سے اعتبار ہٹا دیا جائے تو کوئی شے، شے نہ رہے گی ہر شے ھا لکة الذات اور ھالکة الصفات ہے۔ کل شئی ھالک الا وجھه سوائے اس کی وجہ کے۔ وجہ کے معنی منہ کے بھی ہیں اور وجہ کے معنی ذات کے بھی ہیں۔ یہاں مغرین نے خیال نہیں فرمایا۔ یہ ہ کی ضمیر خدا کی طرف نہیں پھر رہی ہے بلکہ اوپر شے کا ذکر ہے۔ شے کی طرف پھر رہی ہے۔ الا وجھه کے معنی سوائے وجہ شے کے یعنی ہر شے تو باطل ہے لیکن نفس شے باطل نہیں ہے اور شے ایک ہی ہے۔ایک تو شے ہے اور ایک ہر شے ہے تو کائنات میں جتنی چیزیں ہیں سب ہر شے کے فرد ہیں۔تو شے تو اصل چیز ہے اور ہر شے جو ہے اس کے اعتبار سے ہے۔آپ صفات لگاتے جائیں۔ ہر شے ایک ایک کر کے بنتی جائیگی شے کا اعتبار کرتا جائے گا۔شے بنتی جائے گی۔یہی معنی اس کے ہر شے پر قادر ہونے کے ہیں۔ شے میں ہر نہیں ہے۔ ہر شے میں جو شے ہے۔وہ اصل شے ہے۔ای شئی اکبر شھادہ کون سی شے ہے جس کی شہادت کبریٰ معتبر ہے۔ قل اللہ کہہ دے وہ اللہ ہے۔وہ ایسی شے ہے جو کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔سنریھم اٰیتنا فی الا فاق و فی انفسھم حتی یتبین لھم انه الحق۔ہم عنقریب ان کو نشانیاں دکھائیں آفاق میں اور ان کے نفسوں میں یہاں تک کہ ان پر حق ظاہر ہو جائے گا۔اولم یکف بربک انه علیٰ کل شئی شھید .کیا یہ کافی نہیں ہے کہ تیرا رب ہر شے پر شہادت دے رہا ہے اگر شہادت نہ دیتا تو نہ آسمان ہوتا نہ زمین ہوتی۔اس نے شہادت دی میں شہادت دیتا ہوں تو آسمان بن جا۔آسمان بن گیا، میں شہادت دیتا ہوں وجود زمین پر، زمین بن گئی، ہر شے پر وہی شاہد ہے۔ ہر شے اس پر شہادت نہیں دے رہی ہے بلکہ وہ ہر شے پر شہادت دے رہا ہے۔ ہر شے اس کی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ دلیل ہے ہر شے کی۔اگر وہ نہ ہو تو کوئی شے نہیں ہوگی اور یہ ہو سکتا ہے کہ وہ ہو اور کوئی شے نہ ہو۔یعنی اگر اصل شے ہو تو یہ ضروری نہیں کہ ہر شے ہو لیکن اگر ہر شے ہوگی تو لازمی اصل شے ہوگی۔اسی کے معنی بے اعتباری کے ہیں۔ جو وجود کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو وہی وجود اللہ پاک ہے۔کائنات میں ہر شے اعتبار پر موقوف ہے اور یہ تمام اشیاء موجب ہیں۔کائناتی اشیاء سب کی سب معتبر ہیں اور سب کی سب ایجابی ہیں تو جو شے کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے وہ ایجابی نہیں ہوگی۔وہ موجب نہیں ہوگی۔صاف اور کھلی بات ہے۔ بالکل نئی دلیل ہے۔کسی حکیم کو

نہیں سوجھی۔تمام متکلمین کو نہیں سوجھی۔ ہر شے کو دیکھ جائیے۔ چاند سے اور سورج سے روشنی نکال لیجئے۔ نہ چاند رہے گا نہ سورج۔ پتھر سے سختی نکال دیجئے۔ پتھر نہیں رہے گا۔ آگ سے حرارت نکال دیجئے آگ نہیں رہے گی سب ایجابی ہیں۔ ان سب کی تاثیر ایجابی ہو رہی ہے اور یہ سب ہیں معتبر تو وہ شے جو اعتبار وہ مصنوع سے علیحدہ ہے۔ صانع مصنوع کا غیر ہے۔ مصنوع موجب ہے لہٰذا صانع موجب نہیں ہے۔ قادر اور مختار موجب کے مقابل کی چیز ہے تو صانع قادر اور مختار ہوگا تو اللہ پاک قادر ہے۔

یہاں جتنے فعل ہو رہے ہیں۔ وہ حرکت سے ہو رہے ہیں حرکت سے جو فعل ہوگا۔ اس کا کرنے والا اس فعل سے متصف ہوگا۔ اور اس فعل کا اسم مشتق فاعل ان پر بولا جائے گا۔ مارنے والے کا فعل ضرب جو ہے وہ بالحرکت ہو رہا ہے اور ضرب مارنے والے کو ضاربؔ کہا جائے گا اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا جو فعل ہے وہ بالحرکت نہیں ہے۔ وہ حرکت کا خالق ہے تو اب اس فعل سے جو اسم فاعل بنے گا وہ اس پر نہیں بولا جائے گا۔ اس نے خنزیر کو شیطان کو نجاست اور بیماری کو پیدا کیا تو چونکہ یہ سارے فعل بالحرکت نہیں ہیں۔ بالمشیت ہیں اس لئے اس کو خالق خنزیر خالق شیطان خالق نجاست یا خالق امراض نہیں کہا جائے گا۔ یہی معنی قادر مطلق کے ہیں۔

اللہ تعالیٰ قادر نہیں، قادر مطلق ہے۔ قادر مطلق کے کیا معنی ہیں؟

قدرت اس قوت کو کہتے ہیں، جس کو فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت برابر ہو۔ تو جب تک قادر ہے عاجز ہے۔ نہ فعل ہوگا نہ ترک فعل ہوگا۔ ہمارے یہاں جو قدرت رائج ہے وہ قادر ہمیشہ عاجز ہے۔ جب تک قادر ہے جبھی تک عاجز ہے۔ تو ہماری نظر میں جو قدرت ہے وہ عجز ہے اور کچھ نہیں۔ اور وہاں کیا ہے۔ بیک آن جو چاہے سو کر دے۔ اس کو اس کی ضرورت نہیں ہے کہ کوئی مرجح آئے اور اس کو فعل یا ترک کی طرف لائے۔ ہماری جو قدرت ہے وہ اس وقت فعل کرے گی جب مرجح ہوگا۔ مرجح بتائے گا کہ یہ فعل کرنے سے یہ حسن یہ خوبی یہ منافع حاصل ہوگا۔ اس کو کر یا یہ فعل کرنے سے یہ قباحت یہ برائی یہ نقصان حاصل ہوگا۔ اس کو نہ کر جب تک یہ بیرونی مرجح نہ ہوگا فعل نہ ہوگا۔ وہاں یہ دونوں صورتیں نہیں ہیں۔ وہاں فعل بلا کسی بیرونی مرجح کے محض مشیت سے ہو رہا ہے۔ یہ معنی ہیں قادر مطلق ہونے کے۔ اللہ پاک سولہ آنے قادر ہے۔ جو چاہے سو کہے جو چاہے سو کرے، جو کہے وہی حق اور جو کر دے وہی عدل۔ اگر آپ جھاڑ فانوس ریشم کمخواب میں کانٹے لگا دیں تو ہر شخص برابر کہے گا کہ سب خراب کر دیا۔ مگر خدا نے گلاب کے پھول کے ساتھ سخت کانٹے لگا دیئے۔ کوئی اس کو بُرا نہیں کہتا۔ سب تعریف کرتے ہیں۔ یہی معنی ہیں کہ وہ جو چاہے کرے اور جو وہ کرے وہی ٹھیک ہے۔ اسی کو قادر مطلق کہتے ہیں۔ گلاب میں جو کانٹے لگے وہ حق ہے۔ آپ نے جو کانٹے لگائے وہ ناحق ہیں۔ جو وہ کرے وہ حق ہے۔ حق کہیں باہر سے نہیں آئے گا۔ سب حق حق کہتے ہیں۔ حق کیا شے ہے۔ جتنی باتیں ہیں اور حقائق ہیں۔ اگر وہ اللہ پاک کے قول پر منطبق ہو گئیں تو حق کہلائیں گی۔ اگر منطبق نہیں ہوئیں تو ناحق کہلائیں گی۔ معیار کیا مقرر کریں گے۔ جو بھی معیار مقرر

کریں گے وہ اس کا قول یا فعل نکلے گا۔ جو اس کے فعل پر منطبق ہوگیا، اس کو سارا عالم تسلیم کرے گا اور جو اس کے قول پر منطبق ہوگا۔ اس کو اس کے خاص بندے مومن تسلیم کریں گے اور جو مومن نہیں ہیں، وہ اس کو تسلیم نہیں کریں گے۔ مثلث کے دو ضلع تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں۔ یہ اس کے فعل پر منطبق ہوگیا تو مومن کافر یہودی دہریہ سب نے مان لیا اور اس نے کہا کہ قیامت آنے والی ہے تو اس بات کو مومن نے مان لیا۔ کافر نے انکار کر دیا۔ یہ قول وفعل کا فرق بھی آپ کو معلوم ہوگیا۔ آج کا سبق یہیں تک ہے۔ اب اپنے پروردگار کی بڑائی بیان کریں۔

یہاں دو قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ ایک اختیاری جس پر اس کو قدرت ہے اور ایک اضطراری مثلاً رعشہ کی حرکت ہے۔ وہ اس کے سکون پر قادر نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ جو وہ حرکتیں کرتا ہے، ان کے سکون پر قادر ہوتا ہے۔ چاہے حرکت کرے چاہے سکون کرے تو اب بحث اس میں ہے کہ اللہ پاک جو فعل کرتا ہے لا بالقدرت ہے یعنی وہ ایسا ہے جیسے رعشہ کی حرکت ہے کہ وہ اس پر مجبور ہے۔ اس کو موجب کہتے ہیں۔ جیسے سورج موجب حرارت وروشنی ہے یا اس کا فعل بالاختیار اور بالقدرت ہے یعنی ایسا ہے جیسے دوسرے قسم کی حرکت ہے۔ اس کو قادر کہتے ہیں۔ یعنی سوال یہ ہے کہ اللہ پاک موجب ہے یا قادر ہے۔ جتنے اہل مذہب ہیں خواہ وہ مذہب صحیح ہو یا باطل ہو سب اللہ پاک کو قادر مانتے ہیں لیکن ایک جماعت ہے وہ اس کو قادر نہیں مانتی بلکہ وہ اس کو موجب کہتی ہے۔ اس جماعت کا نام حکماء عقلا اور فلاسفہ رکھا ہے۔ زیادہ معارضہ اور استدلال حکماء ہی سے ہوتا ہے۔ علمی بحث ان ہی سے ہوتی ہے۔ دو ہی جماعتیں ہیں۔ ایک گمراہ جماعت ہے۔ یہ فلسفی اور حکماء کہلاتے ہیں اور دوسری جماعت اہل حق، اہل دین اور علماء کی ہے۔ باقی جو جماعتیں ہیں یہود، نصاریٰ وہ جہاں ہیں ان کو علم وغیرہ کچھ نہیں ہوتا۔ ان کا مذہب جہالت پر مبنی ہے۔ حکماء کا مذہب عقلی ہے مگر غلط ہے۔ اگر اس میں سے غلطی نکال دی جائے تو وہ ٹھیٹھ دین اسلام بن جائے گا۔ تو اصل لڑائی ان دو گروہوں کی ہے۔ اہل عقل اور اہل نقل جو ان چیزوں کو اللہ سے نقل کرتے ہیں۔ نبی کے واسطے سے وہ اہل دین اہل مذہب اور اہل ملت کہلاتے ہیں اور جو عقل سے کرتے ہیں اُن کو عقلاء حکماء اور فلاسفہ کہتے ہیں تو چار قسم کے لوگ ہیں (۱) ایک تو وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں۔ سیدھی بات یہ اصحاب رسول اللہ صلعم ہیں کہ جلد سمجھتے ہیں اور سیدھی سمجھتے ہیں (۲) دوسرے وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں۔ ٹیڑھی بات یہ حکماء عقلاء اور فلسفی ہیں جو جلد سمجھتے ہیں لیکن ٹیڑھی بات سمجھتے ہیں (۳) تیسرے وہ ہیں جو دیر میں سمجھتے ہیں۔ سیدھی بات یہ اصحاب رسولؐ کے علاوہ تمام اولیاء ہیں۔ محققین اور مومنین کہ دیر میں سمجھتے ہیں اور سیدھی سمجھتے ہیں۔ اور (۴) چوتھے وہ لوگ ہیں کہ دیر میں سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات۔ یہ تمام گمراہ جماعتیں مذاہب باطلہ ہیں۔ علاوہ فلاسفہ کے کہ وہ دیر میں سمجھتے ہیں اور جو کچھ وہ سمجھتے ہیں وہ ٹیڑھی ہوتی ہے۔ اب جو بھی غور کرے خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم۔ اگر خدا کے قانون کے خلاف غور کرے گا تو کبھی صحیح بات نہیں سمجھ سکتا۔ صرف مسلمان ہونا کافی نہیں ہے۔ عمل ضروری ہے۔ ایک تو ہوتی ہے بد عملی

شراب، زنا، چوری، یہ ایسی نقصان کی بات نہیں ہے۔ ایک ہوتی ہے دماغی بدعملی یعنی دماغ سے صحیح کام نہیں لیا اور جس طرح بتایا تھا وہ طریقہ استعمال نہیں کیا۔ خدا کے قانون کے خلاف غور کیا۔ وہ سب گمراہ ہوگئے۔ خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلمان۔ جس طرح اس نے بتایا ہے اگر اس طرح غور کرے گا تب تو صحیح راستہ پر پہنچے گا اور مسلمان ہو، ولی ہو، غوث ہو، قطب ہو کوئی ہو اس طریقہ سے ہٹ کر اگر کسی اور طریقہ سے غور کرے گا۔ غلطی کرے گا۔ شیخ شہاب الدین سہروردی اولیائے کرام میں سے ہیں اور ایک طائفہ کے امام ہیں۔ انہوں نے لاتناہی کے ابطال کا ایک طریقہ بیان کیا کہ مثلاً ایک آدمی ہے اس میں ایک آدمی اور ملا دیں دو ہوگئے اور ایک ملایا تین ہوگئے۔ تو محدود میں محدود ملاؤ گے تو مجموعہ محدود ہی ہوگا۔ اس لئے سلسلہ لاانتہا نہیں جاسکتا۔ پوری کائنات مجموعہ ہے۔ محدود چیزوں کا۔ تو یہ مجموعہ بھی محدود ہوگیا اور اس دلیل کا نام برہان عرشی رکھا ہے۔ گویا ایک روحانی سی شے ہے۔ لیکن غلط ہے اس میں قانونی غلطی ہوگئی۔ غور صحیح نہیں کیا کہ محدود ملانے سے مجموعہ بے شک محدود ہوگا۔ مگر محدود میں محدود لامحدود مرتبہ ملایا جائے تو مجموعہ لامحدود ہوگا۔ تو یہ قانون کی غلطی ہے۔ جو قانون اللہ پاک نے بنایا تھا اس کے خلاف غور کیا تو غلطی ہوگئی۔ بڑی اچھی دلیل ہے۔ آج تک کسی نے رد نہیں کیا۔ بحرالعلوم نے اس برہان عرشی کی بہت تعریف کی ہے۔ جتنی دلیلیں بیان کی ہیں۔ سب غلط ہیں۔ اس کی وجہ بھی معلوم ہوگئی کہ اللہ پاک نے جو طریقہ بنایا تھا، اس طریقہ پر غور نہیں کیا۔ صاحب مواقف نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ موجب ہوگا تو چار خرابیاں لازم آئیں گی اور وہ چاروں ناممکن اور محال ہیں۔ اس لئے اللہ پاک کا موجب ہونا محال ہوگا۔ تو لازمی قادر ہی ہوگا۔ یہ دلیل کی تقریر ہے۔ وہ چار خرابیاں کیا ہیں۔ یا تو حادث کا وجود ہی نہیں ہے یا حادث کا وجود تو ہے مگر کسی محدث کی طرف منسوب نہیں ہے یعنی اس کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ حادث موجود ہے اور محدث کی طرف منسوب ہے۔ اور وہ خود محدث بھی حادث ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ حادث موجود ہے اور محدث کی طرف منسوب ہے اور وہ محدث قدیم ہے۔

اگر موجود حادث ہے اور محدث یعنی اس کا بنانے والا بھی حادث ہے تو اس محدث کے لئے ایک اور محدث کی ضرورت ہوگی اور اسی طرح محدث کا سلسلہ لاانتہا جائے گا، جو محال ہے۔ اس لئے حادث کا محدث حادث ہو یہ صورت ممکن نہیں ہے اور اگر اس حادث میں جو اثر کر رہا ہے وہ محدث قدیم ہے اور موجب ہے تو مؤثر سے اثر جدا نہیں ہے۔ تو یہ حادث بھی قدیم ہوجائے گا تو یہ صورت بھی محال ہے اور حادث موجود نہ ہو، یہ بدیہہ البطلان ہے کیونکہ حادث بداہتاً موجود ہے۔ تو یہ صورت بھی ممکن نہیں ہے۔ اب رہ گیا کہ حادث موجود ہے مگر اس کا کوئی بنانے والا نہ ہو تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ دلیل سے ثابت ہوگیا کہ بنانے والا ہے۔ جب یہ چاروں صورتیں ناممکن ہیں تو اللہ پاک کا موجب ہونا ناممکن ہے۔ تو اللہ پاک قادر ہی ہوگا۔ اس کو شارح مواقف نے برہان بدیع فرمایا کہ یہ نئی دلیل ہے اور منصف ہی نے یہ ایجاد کی ہے، لیکن یہ دلیل بھی غلط ہے۔ اس میں بھی قانون الٰہی کے

خلاف غور ہوا ہے۔ بالکل غلط ہے۔ اس میں دو خرابیاں ہیں۔ ایک خرابی تو یہ ہے کہ یہی تقریر بعینہٖ قادر میں جاری ہے۔ ہم اس کو پلٹتے نہیں۔ یہ آج تک کسی نے بھی نہیں کہا کہ قادر ہونے کی تقدیر پر بھی یہی تقریر جوں کی توں لاگو ہے۔ وہاں بھی یہی چار خرابیاں لازم آتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ اگر قادر ہوگا تو یا تو وہ حادث ہوگا یا حادث نہیں ہوگا۔ اگر حادث ہوگا تو علت نہیں ہوگی اور اگر علت ہوگی تو یا تو وہ علت قدیم ہوگی یا حادث ہوگی۔ یہی چار خرابیاں ہیں جو قادر ہونے کی شکل میں لازم آتی ہیں۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ قادر ہوگا تو یا تو سرے سے حادث ہی نہیں ہوگا۔ لیکن حادث موجود ہے یا اگر حادث ہوگا تو اس کا کوئی محدث یعنی پیدا کرنے والا نہیں ہوگا۔ حادث کا بغیر محدث کے ممکن نہیں تو یہ بھی غلط ہے اور اگر محدث ہے تو وہ محدث اگر خود حادث ہے تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر قدیم ہے تو حادث قدیم اور قدیم حادث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی قدرت بھی ازلی ابدی ہے۔ تو جس دلیل سے انہوں نے موجب ہونے کا ابطال کیا تھا۔ اسی دلیل سے قادر ہونے کا ابطال ہو گیا۔ تو بات کیا بنی؟ جواب ہو گیا۔ معارضہ ہو گیا۔ خدا نے تو یہ کہا تھا کہ معارضہ نہیں ہو سکتا۔ فاتو بسورة من مثابه حق کا قانون تو یہ تھا کہ معارضہ نہ ہو سکے۔ لا یا تو تک بمثل الا جئناک بالحق ولحن تفسیر ا۔ وہ کوئی ایسا اعتراض نہیں لا سکتے۔ جس کا حق جواب بہترین پیرایہ میں ہم نہ دیدیں۔ جواب بھی حق ہوگا اور پیرایہ بھی بہترین ہوگا۔ تو قانون الٰہی کے یہ دلیل خلاف ہے اور بے بنیاد ہے اس کے علاوہ ضابطہ فلسفہ کے بھی خلاف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اگر موجب ہوگا تو یہ کہاں لازم آتا ہے کہ وہ حادث نہ ہو یا حادث ہو تو اس کا محدث نہ ہو موجب ہونے کی شکل میں تو یہ لازم آتا ہے کہ جیسے سورج روشنی کا موجب ہے کہ جب تک سورج ہے روشنی ہے۔ جب سورج نہیں ہوگا تو روشنی بھی نہیں ہوگی۔ یہ کہاں لازم آتا ہے کہ روشنی نہ ہو یا اگر روشنی ہو تو کوئی روشن کرنے والا نہ ہو۔ موجب ہونے کی صورت میں تو صرف یہ لازم آتا ہے کہ موجب ہو اور کچھ لازم نہیں آتا۔ تو یہ چار شقیں جو کی ہیں وہ غلط ہیں اور لغو ہیں۔ یہ جو میں کہہ رہا ہوں۔ یہ ایک ایک بات ایک دفتر ہے مگر افسوس یہ ہے کہ بازار میں اس کی مانگ نہیں ہے۔ کوہ نور جو شاہجہاں کا ایک مشہور ہیرا تھا اگر وہ چوری ہو کر اس وقت بازار میں آجائے تو وہ مشکل سے چند پیسوں میں بکے گا۔ ایک میرے سامنے کا واقعہ ہے۔ ایک پہاڑی کو کہیں پہاڑ پر سے قیمتی پتھر کا ٹکڑا مل گیا۔ وہ دہلی آیا تو ساتھ لایا۔ اس نے اس کو بیچنا چاہا تو جوہری نے کہا پھینک یہ کیا اٹھالایا ہے۔ غریب آدمی تھا۔ اس نے کہا کہ میرے پاس کھانے کو نہیں ہے۔ کچھ تو دیدے تاکہ میں کھانا تو کھالوں تو اس جوہری نے ایک دو آنے اس کو دیدیئے اور پتھر رکھ لیا۔ اگر وہ اس کی قیمت جانتا تو کبھی اتنا سستا نہ بیچتا۔ مطلب یہ ہے کہ ہمارا صرف کام یہ ہے۔ جتنی ناحق باتیں ہیں ان کو ظاہر کردیں، بہت آسان اور صاف طور پر، مجھے مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ مقتدمین بات نہیں سمجھے۔ سیدھی بات ہے۔ یہاں قادر اور مجبور میں کس طرح فرق کرتے ہیں۔ ہر شخص بچہ بچہ جانتا ہے۔ وہ کیا طریقہ ہے جس سے دونوں کا فرق کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے طریقہ بتایا ہے کہ مقابلہ کرو دونوں

چیزوں کا اھل لیستوی الظلمات والنور کیا اندھیرا اور روشنی برابر ہے۔ کاھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون۔ کیا علم والا اور بے علم برابر ہیں۔ بتایا مقابلہ کرو معلوم ہوجائے گا۔ شناخت کا طریقہ یہ ہے کہ فعل فاعل کی ذات کو اگر چمٹا ہوا ہے تو اس کو یہاں فعل نہیں بولتے صفت بولتے ہیں۔ آگ کی گرمی یہ آگ کا فعل ہے مگر اس کو آگ کا فعل نہیں کہتے۔ اس کی صفت یہ ہے کہ گرمی آگ کو چمٹی ہوئی ہے۔ جہاں آگ ہوگی، گرمی ہوگی۔ اور اگر فعل چمٹا ہوا نہ ہو یعنی وہ اس کی صفت نہ ہو تو وہ اندر ہو ہی نہیں سکتی۔ وہ باہر ہی ہوگا۔ ایسا فعل جو اس کی ذات کے اندر نہ ہو وہ فعل قدرت سے ہوگا۔ قادر کی یہی شناخت ہے کہ وہ فعل قدرت سے ہو رہا ہے۔ یہی معنی قادر ہونے کے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کائنات خارج میں ہے یا خدا کی ذات میں ہے۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ سب خارج میں ہے۔ تو ظاہر ہے یہ سب اس کی قدرت سے ہوا ہے۔ تو وہ قادر ہی ہے۔ رعشہ کی حرکت انسان کے اندر داخل ہے اس لئے جبری ہے اور آپ ہاتھ ہلایئے۔ ہلے گا۔ اور روک دیں گے رک جائے گا۔ یہ فعل قدرت سے ہوا ہے۔ آپ کے اندر نہیں ہے۔ خارج میں ہے۔ اب عالم اگر اس کی ذات کو چمٹا ہوا ہے تو وہ مجبور ہے موجب ہے۔ غیر قادر ہے اور اگر وہ ذات کو چمٹا ہوا نہیں ہے باہر ہے تو وہ قطعی قادر ہے۔ اس نے ایک لفظ میں جواب دے دیا۔ لیس کمثله شئی اس جیسی کوئی شے نہیں ہے۔ جب کوئی شے اس جیسی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ کوئی شے اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ یعنی باہر ہے۔ تو عالم اس کی قدرت سے بنا ہے۔ لہٰذا وہ قادر ہے۔ ذات بہت بڑی چیز ہے۔ مسلمان کے ادبار کی وجہ ہی یہ ہے کہ اس نے قرآن کو چھوڑ دیا۔ پہلے سمجھنا چھوڑا پھر عمل کو چھوڑا۔ بڑی ناسمجھی کی بات ہوئی تو اب بھی سمجھ لو۔ آدمی سمجھتا ہے کہ نالی کا پانی گندہ ہے نہیں پیتا۔ گھڑے کا صراحی کا پانی پیتا ہے۔ اسی طرح کبھی غلطی اتفاق سے ہوجائے گی۔ عام طور پر غلطی نہیں کرے گا۔ تناسخ کا کتنا صاف معاملہ ہے کہ جزاء عمل کی ہوگی۔ تو عمل پہلے ہوگا جزاء بعد میں ہوگی۔ عمل انسان کرتا ہے۔ جزاء اس کو جانور نباتات اور حیوانات کی شکل میں ملتی ہے اور یہ بدیہی چیز ہے کہ یہ سب اشیاء انسان سے پہلے ہیں۔ کیونکہ انسان ان ہی سے بنا ہے اور جو شے جن اجزاء سے بنتی ہے۔ وہ اجزا شے سے پہلے ہوں گے۔ ورنہ وہ شے نہیں ہوگی۔ تو اگر تناسخ صحیح ہے تو جزاء پہلے ہوئی اور عمل بعد میں ہوا۔ یہ صریحاً خلاف عقل ہے۔ لہٰذا تناسخ غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ جسے چاہے ہدایت کرتا ہے جسے چاہے گمراہ کرتا ہے صحیح غور کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ماتد عون من دون اللّٰہ کس چیز نے تمہیں شبہ میں ڈالا کہ یہ خالق ہیں۔ ہم نے آسمان زمین نباتات حیوانات چاند سورج ستارے بنائے۔ یہ میری کائنات ہے۔ کیا ایسی شے انہوں نے بنائی، جو تم ان کو خالق سمجھ بیٹھے۔ هذا خلق اللّٰه . خلق کل شئی میں نے تو یہ سب چیزیں ماذا خلق من الارض بنائیں۔ ماذا خلق الذین من دو نیہ انہوں نے کیا بنایا یا کوئی شراکت نامہ ان کو لکھ کر دیا۔ اگر دیا ہے تو وہی کرو۔ ام الهم شرک فی السموت یہ پورا میرا کارخانہ ہے اور یہ میری پھڑ ہے۔ بتاؤ کبھی یہ یہاں آ کر بیٹھے۔ کبھی انہوں نے کوئی حکم یہاں سے نافذ کیا آیتو نی بکتاب من قبل کبھی ایسا بھی

ہوتا ہے کہ سیٹھ نہیں آتا مگر کاغذ پر دستخط ہو جاتے ہیں۔ کبھی رجسٹری شدہ ہے۔ او اشرق من علم کبھی کچا کاغذ ہوتا ہے تو اس سے پہلے جو کتابیں آئی ہیں ان کا کہیں ذکر ہے۔

یہ ہے طریقہ خدا کے سمجھانے کا۔ کوئی صورت نہیں شراکت کی۔ ایک تو عمل ہے نماز ہے روزہ ہے اگر نہ کیا تو ہلاک نہیں ہوگا۔ ایک ہے ایمان بالعقیدہ اگر یہ کیا تو ہلاک ہو جائے گا۔ اس کے بغیر سارے نیک عمل بیکار ہیں۔ خدا کا ایسا طریقہ ہے کہ بڑے سے بڑے عالم اور کم سے کم عقل کا انسان سب آسانی سے سمجھ لیں۔ یہ فلسفی لوگ ایسی باریک باتیں نکال کر لاتے ہیں۔ اور سب غلط ہوتی ہیں بات بالکل سمجھ میں نہیں آتی۔ آخر میں دماغ خراب ہو جاتا ہے۔

اب فلسفی کہتے ہیں کہ اگر خدا قادر ہے تو بتاؤ کہ اس کی ذات اس عالم میں تاثیر کر رہی ہے یا اس کی کوئی ازلی صفت اثر کر رہی ہے یا اس کی کوئی صفت حادثہ تاثیر کر رہی ہے یعنی ایسی صفت جو ازل میں نہیں تھی۔ بعد میں ہوئی۔

اگر ذات تاثیر کر رہی ہے تو ذات چونکہ ازلی ہے اثر بھی ازلی ہوا تو عالم ازلی ہے اور خدا کی ذات کے ساتھ چمٹا ہوا ہو گیا اور جو فعل ذات کے ساتھ چمٹا ہوا ہو اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تو یکطرفہ فعل ہو گیا۔ غیر اختیاری ہو گیا۔ اگر کوئی ازلی صفت تاثیر کر رہی ہے تو چونکہ وہ صفت ازلی ہے۔ اس کا اثر بھی ازلی اور دائمی ہوگا تو عالم ازلی دائمی ہوئے اور صفت ازلی ہے۔ اس کا اثر بھی ازلی اور دائمی ہوگا تو عالم ازلی دائمی ہوئے اور صفت کے ساتھ چمٹا ہوا ہو گیا۔ تو اس کے خلاف بھی ممکن نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی فعل غیر اختیاری ہوا۔ اور اگر کوئی صفت حادثہ اثر کر رہی ہے تو ہم یہ پوچھیں گے کہ اس حادث صفت میں کون اثر کر رہا ہے۔ اس لئے کہ وہاں شرط ہونی چاہیے کہ جس طرح آگ ٹھنڈے پانی کو گرم نہیں کر سکتی۔ پہلے ٹھنڈک زائل ہوگی۔ پانی اعتدال پر آئے گا۔ پھر آگ اس کو گرم کرے گی۔ تو اعتدال پر آنا اور ٹھنڈک کا زائل ہونا یہ شرط ہے۔ جب تک یہ نہیں ہوگا، پانی کو آگ گرم نہیں کر سکتی۔ تو اس صفت میں کسی کا تاثیر کرنا ضروری ہوا۔ اور یہی بحث اس میں ہوگی۔ صفت حادثہ متعدد ہیں اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ چوتھی کوئی صورت نہیں۔ تو دو ہی صورتیں ممکن ہیں تو عالم قدیم ہو گیا اور ازلی قدیم میں خلاف ہو نہیں سکتا۔ یعنی یہ صورت نہیں ہے کہ وہ کبھی ہو کبھی نہ ہو۔ جب خلاف نہیں ہو سکتا تو خلاف پر قدرت نہ رہی۔ یہی معنی موجب ہونے کے ہیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ وہ قادر نہیں ہے۔ موجب ہے۔

اس کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ خدا کی ازلی صفت کا یہ نتیجہ ہے اور وہ صفت قدرت ہے اور قدرت کا یہ نتیجہ ہے اور صفت قدیمہ پر جو اعتراض انہوں نے کیا تھا، اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔ قدرت کی صورت میں اثر لازم نہیں آتا۔ اگر موجب اثر کرے گا، تو اثر مؤثر کو لازم ہوگا۔ اگر قدرت تاثر کرے گی، تو اثر لازم نہیں ہوگا۔ یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا ازلی اس کی صفت ازلی اور اس کا فعل یعنی مخلوق حادث تو مخلوق ان دونوں سے الگ ہو گئی جب

الگ ہوگئی تو ان میں ربط نہ رہا اور ربط ہونا چاہیے۔ ورنہ بات نہیں بنتی۔ وہ ربط کیا ہے۔ یہ وقت ہے۔ بڑا مشکل مقام ہے۔ اسے سمجھ لیں۔

اللہ پاک کے ارادہ سے مراد جدا نہیں ہے اور اس کا ارادہ ہے۔ قدیم تو مراد کو بھی قدیم ہونا چاہیے۔ یہ دھوکا لگا ہے۔ اب غور کریں کہ قدرت کو اگر فعل لازم ہوگا اس طرح جس طرح سورج کو روشنی لازم ہے تو اگر فعل نہیں ہوگا، تو قدرت نہیں رہے گی تو قدرت عجز سے بدل گئی۔ وہ قدرت پر رہی کیونکہ جو لازم ہوتا ہے وہ ملزوم کا مقوم ہوتا ہے۔ اگر لازم نہیں ہوگا۔ تو ملزم ناقص ہوجائے گا یا فنا ہوجائے گا۔ تو دھوکا لگا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عالم قدرت کو لازم نہیں ہے بلکہ واقع میں لازم ہوا ہے۔ یعنی جب سے قدرت اس کے ساتھ متعلق ہوئی اس وقت سے یہ لازم ہوا ہے اور یہ نتیجہ قدرت کا نہیں بلکہ اس تعلق کا ہے۔ مقدور قدرت کو لازم نہیں ہے۔ بلکہ تعلق قدرت کو لازم ہے۔ اب ہم نے ہاتھ ہلایا تو یہ ہاتھ ہم نے اپنی قدرت سے ہلایا، لیکن یہ ہلانا قدرت کو لازم نہیں ہے۔ اگر لازم ہوتا تو ہمیشہ ہلتا رہتا اور ایسا ہوجاتا جیسے رعشہ کی حرکت۔ بلکہ ہم نے ارادہ کیا، قدرت متعلق ہوئی اور فوراً ہاتھ ہل گیا۔ تو یہ لازم ذاتی نہیں ہے لازم زمانی ہے تو حادث کیا ہوا۔ متعلق قدرت اور قدرت متعلق ہوئی۔ اب تعلق کو معلوم کرنا چاہیے وہ کیا ہے۔ وہ قدیم ہے یا حادث۔ وہ نہ قدیم ہے نہ حادث بلکہ عین عالم حدوث ہے۔ اسی کا نام تعلق ہے۔ وہ نہ آگے ہے نہ پیچھے بلکہ وہ ایک ہی وقت میں ہے، ساتھ ساتھ ہے اور قدیم کیا چیز ہے جو بغیر علت کے ہوا اور جو وجود بالقدرت یا بالعلت ہو اس کا نام حادث ہے اور قدرت کے تعلق کا نام حدوث ہے اور قدرت اور مقدور میں یہ تعلق ہی ربط ہے۔ بڑی اہم بات ہے۔ اس کو یاد رکھیں۔ بس اب اپنے رب کی بڑائی کریں۔

سوال: اس نے جو وعدہ کیا ہے۔ اس کے خلاف پر قادر ہے یا نہیں۔

جواب: بڑی تفصیل طلب بات ہے۔ مختصر بتا دیتا ہوں۔

یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ بعض ایسی چیزیں آجاتی ہیں۔ خدا کی ذات وصفات کو عقل کی لائن میں لایا جائے گا تو جو سوال کیا جائے گا وہ غلط ہوگا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا اپنی مثل بنانے پر قادر ہے یا نہیں ہے۔ اگر قادر ہے تو خدا کی مثل ممکن ہوگیا اور اگر قادر نہیں ہے تو رب عاجز ہوگیا۔ اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ دراصل یہ سوال صحیح نہیں جواب صحیح سوال کا ہوگا غلط سوال کا جواب نہیں ہوگا۔ ایسے سوال حساب میں بہت ہیں۔ ''درۃ التاج'' میں مَیں نے یہ سوال دیکھا کہ نو اونٹ ہیں اور سو کھونٹ ہیں۔ ان کو طاق طاق پر باندھ دو۔ خواجہ نصیر الدین طوسی کا بڑا زبردست شاگرد ہے۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے ''درۃ التاج'' میں یہ سوال نقل کیا ہے کہ یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ ارے حل کیسے ہوگا۔ سوال ہی غلط ہے۔ طاق طاقوں کا مجموعہ جفت کبھی ہوتا ہی نہیں۔ سو ہیں جفت اور نو ہیں طاق۔ نو بھی طاق اور گیارہ بھی طاق۔ نو طاق طاقوں کا مجموعہ طاق ہوگا اور طاق میں ایک بڑھانے سے جفت ہوجائے گا اور

جفت طاقوں کا جو مجموعہ ہے وہ جفت ہوگا۔ اس میں اگر ایک طاق اور ملایا تو ایک جفت اور ایک طاق ملا۔ جفت مل کر تو جفت بنا۔ ایک طاق رہ گیا تو سو میں ایک گھٹے گا یا بڑھے گا۔ ہمارے پاس یہ کتاب تھی اور بہت سی کتابیں تھیں۔ فسادات دہلی ۱۹۴۷ء میں سکھ آ گئے اس گھر میں۔ سب ان کے قبضہ میں چلی گئیں۔ خواجہ نصیر الدین شیعوں کا بہت بڑا عالم ہے۔ اس نے ایک کتاب لکھی۔ ''تجرید''۔ اس کی بڑی بڑی شرحیں لکھی گئیں اور بڑا اس کا شہرہ ہوا۔ اس کو ایک بیماری ہو گئی تھی۔ منہ سے پاخانہ آتا تھا تو یہ قطب الدین شیرازی سنی تھے۔ انہوں نے اس سے کہا کہ ''تجرید خوروئی'' تو نے جو بڑے بڑے صحابہ کی توہین کی ہے، یہ وہ ہے۔ قطب الدین شیرازی نے امام فخر الدین رازی کا رد لکھنا شروع کیا، تو انہوں نے کہا کہ اتنے بڑے کلام میں دس بارہ غلطیاں نکال لینا تو معمولی بات ہے۔ تجھے تو چاہیے کہ امام اور خواجہ کے درمیان محاکمہ لکھتا۔ تو ان کے کہنے سے انہوں نے محاکمہ رکھا۔ بہت بڑے عالم تھے۔ قطب الدین شیرازی انہوں نے ''درۃ التاج'' میں یہ لکھا ہے۔ حکماء سے ایسی بہت سی غلطیاں ہوتی ہیں۔

حساب کا ایک اور سوال ہے کہ دس کے ایسے دو حصے کرو کہ ہر حصہ کا جزر اس میں جمع کیا جائے اور مجموعہ کو آپس میں ضرب دی جائے تو حاصل ضرب دس ہو۔ یا ایسے تین عدد بتاؤ جو مربع ہوں ان کا مجموعہ بھی مربع ہو۔ اور ان میں آپس میں تناسب ہو۔ یہ سب سوال غلط ہیں۔ اسی طرح الٰہیات کے جتنے مسائل ہیں، اگر وہ عالم امکان کے اصولوں پر پرکھے جائیں تو وہ سب غلط ہوں گے۔ ظلم جو ہے وہ قبیح ہے۔ یہ عاقل بالغ مکلف جوامت میں سے ہے اس کے لئے حکم ہے جو نبی ہیں یا منجانب اللہ ہیں۔ ان کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ موسیٰ اور خضرؑ دونوں جا رہے تھے۔ کشتی والوں نے بزرگ صورت دیکھ کر بلا ٹکٹ ان کو اپنی کشتی میں بٹھالیا۔ یہ ان کا احسان تھا۔ خضرؑ نے ان کی کشتی کو توڑ دیا۔ محسن کشی ہوئی۔ آگے چل کر بلا جرم سابق ایک بچہ کو قتل کر ڈالا۔ پھر ایک دیوار بنا دی حالانکہ اس بستی والوں نے ان کو کھانے تک کو نہیں دیا۔ یہ سب باتیں خلاف عقل بھی ہیں اور شریعت کے بھی خلاف ہیں۔ موسیٰؑ نے اعتراض کیا تو خضرؑ نے فرمایا کہ یہ میں نے اپنی مرضی سے نہیں کیا۔ و ما فعلت من امری.

خدا کا حکم تھا۔ اس نے مجھ سے کہا میں نے کر دیا۔ قصہ ختم ہو گیا تو معلوم ہوا کہ خدا کے یہاں کے جو فعل ہیں وہ ہمارے افعال پر منطبق نہیں ہوں گے۔ اب بچہ پیدا ہوتا ہے اسے کنٹھ مالائیں ہوتی ہیں، ٹی بی ہوتی ہے۔ سوکھ سوکھ کر کانٹا ہو جاتا ہے آخر مر جاتا ہے تو کیا گناہ کیا تھا اس نے۔ اتنا دکھ پہنچ رہا ہے۔ بغیر جرم سابق کے یہ کیا ہے۔ بس وہی ٹھیک ہے جو وہ کر دے۔ اگر کوئی آدمی اوپر سے گر کر مر جائے تو کیا ہوگا کچھ نہیں اور اگر اسی آدمی کو کوئی دھکا دے کر گرا دے اور وہ مر جائے تو فوراً پکڑ کر قصاص کریں گے۔ مارنے والا دونوں جگہ ایک ہی ہے جس کو گرایا گیا۔ اس کو بھی تو خدا ہی نے مارا۔ لیکن یہ مارنے میں شریک ہو گیا۔ اس لئے ظالم قرار پایا اور سزا پائی۔ کیونکہ شرک ظلم ہے۔ اس لئے یہ ظالم کہلایا۔ اللہ تعالیٰ جو کہہ دے اس کا نام حق ہے اور جو کر دے اس کا نام عدل۔ یہ تو ہے کلیہ، اصول، اس میں بڑی سہولت ہے۔ ورنہ چوں چرا کریں گے۔ تو کہیں کچھ سمجھ میں آئے گا کہیں کچھ سمجھ میں نہیں

آئے گا۔ اگر کوئی وجہ قریب سمجھ میں آ بھی جائے گی تو پھر اس وجہ میں سوال ہوگا کہ یہ کیوں ہوا تو جاری رہے گا۔ میں کہتا ہوں اور منفردانہ طور پر کہتا ہوں۔ کہ سوال کیوں؟ جو کیا جاتا ہے۔ وجہ پوچھی جاتی ہے۔ جب وجہ معلوم ہو جاتی ہے تو تسلی ہو جاتی ہے۔ اگر وجہ معلوم ہو جائے تو کوئی نہ پوچھے گرم روٹی کپڑے میں لپیٹ کر لائیں تو کپڑا گرم ہو جائے گا۔ وہ اس کی ذاتی گرمی نہیں ہے۔ اس لئے سوال ہوگا۔ یہ کیوں گرم ہے۔ جواب اس کا ہوگا۔ گرم روٹی اس میں لپٹی ہوئی ہے۔ اب روٹی کی گرمی بھی ذاتی نہیں ہے۔ تو وہاں بھی سوال ہوگا روٹی کیوں گرم ہے۔ جواب ہوگا۔ گرم توے پر پکی ہے۔ توے کی گرمی بھی ذاتی نہیں ہے اگر وہ گرمی ذاتی ہوتی تو بازار سے خرید کر ہاتھ میں لٹکا کر نہیں لا سکتے تھے۔ اس لئے وہاں بھی سوال ہوگا کہ توا کیوں گرم ہے جواب ہوگا۔ آگ پر رکھا تھا۔ آگ کی گرمی ذاتی ہے یہ خدا کا فعل ہے اب سوال نہیں ہوگا۔ دل مطمئن ہو گیا۔ تو یہ سوال کیوں۔ جو ہے وہ فعل الٰہی کو تلاش کرتا ہے۔ جب وہ مل جاتا ہے دل مطمئن ہو جاتا ہے۔ بالکل مجتہدانہ حیثیت سے کہہ رہا ہوں کہ سوال کرنے والا فعل الٰہی کی تلاش کر رہا ہے کہ وہ مل جائے تو جھگڑا ختم ہو جائے۔ یہ بات میں نے ہی کہی ہے۔ مجھ سے پہلے کسی نے نہیں کہی۔ غیر اللہ کا فعل ہے۔ اس میں اللہ کا فعل تلاش کر رہا ہے۔ جوں ہی وہ فعل الٰہی پر منطبق ہو گیا۔ مطمئن ہو گیا۔ یہ کبھی کوئی نہیں پوچھے گا کہ آگ کیوں گرم ہے۔ وہ جانتا ہے یہ اللہ کا فعل ہے۔ اللہ کے فعل سے سوال نہیں ہوتا۔ اسی طرح جتنے شرائع ہیں۔ جتنی دلیلیں ہیں سب خدا کے فعل پر جا کر منطبق ہوں گی۔ وہاں دل مطمئن ہو جائے گا۔ اللہ کا نام آتے ہی دل مطمئن ہو جائے گا۔ آہ بذکر اللّٰہ لطمنن۔ اللّٰہ. خدا کا نام آ گیا۔ دل مطمئن ہو گیا۔ ایک انگلی ہے۔ اس انگلی کو سارا عالم مل کر کہے غوث، قطب، ولی سب مل کر کہیں یہ دو ہیں۔ ہرگز دل قبول نہیں کرے گا۔ کیونکہ خدا کا فعل ہے اور خدا ایک ہے۔ یہ دلیل سے سمجھا جائے گا۔ اس لئے اس میں شک کر رہا ہے۔ یہ کیوں جو ہے وہ خدا کے فعل کی تلاش ہے۔ بڑی عجیب بات ہے بہت بڑھیا بات ہے۔

اللہ پاک قادر مطلق ہے

اہل اسلام کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ قادر مطلق ہے۔ مطلق کا لفظ تو سب بول دیتے ہیں لیکن مطلق کے معنی کیا ہیں۔ یہ عام علماء بھی نہیں جانتے۔ ہم اس کے معنی بیان کرتے ہیں۔

قدرت اس قوت کو کہتے ہیں جس کی نسبت فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف برابر برابر ہو۔ نسبت برابر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف میلان نہیں ہے اور فعل جب ہوگا جب کسی ایک طرف رجحان ہو جائے۔ بڑی عجیب بات ہے۔ قدرت کے معنی جب یہ ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت برابر ہے تو جب تک قادر رہے گا۔ نہ فعل کر سکے گا نہ ترک فعل کر سکے گا۔ عاجز سے بھی بدتر ہو گیا۔ دونوں طرف نسبت برابر ہونے کے یہ معنی ہیں۔ اب فعل یا ترک فعل کب صادر ہوگا۔ جب قدرت کے باہر سے کوئی اور قوت

آئے گی اور وہ قدرت کو فعل یا ترک کی طرف مائل کرے گی اس وقت فعل یا ترک فعل صادر ہوگا۔ اس مائل کرنے والی قوت کے بہت سے نام ہیں رجح، غایت، علت، غائی، وجہ، سبب، باعث، مختلف نام ہیں۔ جب وجوہ سامنے آتے ہیں تب قدرت کا عمل شروع ہو جاتا ہے وہ چاہے فعل کی طرف ہو یا ترک فعل کی طرف۔ انسانی فطرت میں قدرت کے یہ معنی معروف ہیں اور پوری قوم انسان نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ یہ قدرت ناقص ہے کیونکہ بلا کسی بیرونی سبب اور مرجح کے یہ فعل یا ترک فعل کی طرف مائل نہیں ہوگی۔ یہ نقص ہے اس میں لیکن پوری قوم انسان نے یہ معنی تسلیم کر لئے ہیں اور سب قدرت کے یہی معنی سمجھتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر کوئی اور معنی ان کے سامنے آئیں تو اس کو وہ قدرت کے خلاف سمجھتے ہیں۔

اللہ تبارک وتعالیٰ کی قدرت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی بیرونی وجہ ہو تو فعل کرے یا کوئی بیرونی وجہ ہو تو ترک فعل کرے۔ تو قادر مطلق کے یہ معنی ہیں کہ بلا سبب بلا باعث، بلا علت اس کا فعل سرزد ہو۔ یہ میری تحقیق ہے مجھ سے پہلے میرے علم میں نہیں ہے کہ کسی نے یہ معنی بیان کئے ہوں۔ اگر اور لوگوں کے علم میں ہو تو مجھے معلوم نہیں تو حکماء خدا تبارک تعالیٰ کو قادر مطلق نہیں مانتے۔ وہ اس کو غیر قادر مانتے ہیں۔ انہوں نے جو دلیل دی ہے ہم نے اس کو رد کر دیا ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ قادر ماننے کے بعد اللہ تبارک وتعالیٰ ناقص ہو جائے گا۔ ہر شخص نیک نیتی سے ہی کرتا ہے۔ جو شخص کفر اختیار کرتا ہے، وہ بھی نیک نیتی سے اس کو صحیح سمجھ کر ہی اختیار کرتا ہے۔ کوئی یہ نہیں کرتا کہ ناحق بات کو اختیار کرے۔ سوائے اس کے کہ کوئی جھگڑا ہو۔ اور عناد اور ضد میں آ کر کوئی بات جان بوجھ کر کہہ دے وہ اور بات ہے ورنہ غلط بات کو صحیح سمجھ کر اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح کفر و ایمان کو کفر کو صحیح سمجھ کر اختیار کرتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ یہ جو قصد ہے کسی فعل کو کرنے کا یہ قصد فرع ہے احتیاج کی۔ قصد ہو نہیں سکتا۔ جب تک کسی منفعت کا حاصل کرنا نہ ہو یا کسی مضرت کا دور کرنا نہ ہو۔ تو بغیر قصد کے فعل ہوگا نہیں۔ تو قصد جو ہے وہ حاجت کی طرف لا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ قصد کرنے کا قصد جب ہی کرے گا جب اس کو کسی منفعت کے حاصل کرنے یا کسی مضرت کو دور کرنے کی حاجت ہوگی۔ لیکن چونکہ وہ جب منفعت اور دفع مضرت دونوں سے پاک ہے اس لئے وہ قصد نہیں کرے گا۔ جب وہ قصد نہیں کرے گا تو اس کا فعل غیر قصدی اور غیر اختیاری ہوا۔ اس مضمون کو ان کے رئیس نے بڑے بسط کے ساتھ بیان کیا ہے کہ قصد کرنے سے قاصد ناقص ہو جاتا ہے۔ امام رازیؒ نے فرمایا ہے کہ معقولات میں یہ سب سے مشکل بحث ہے۔ انہوں نے ادق کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اپنی اپنی رائے ہوتی ہے۔ آدمی کوشش کرتا ہے۔ کوئی بات سمجھ میں آتی ہے، بعض نہیں آتی۔ اس میں خرابی یہ ہے کہ انہوں نے اپنے رب کو اپنے اوپر قیاس کیا۔ یہاں جو قادر ہوں گے ان کے فعل قصد سے ہوں گے۔ ان کو جلب منفعت یا دفع مضرت کی احتیاج ہوگی۔ یہ جو ناقص قادر بن ہیں ان کے فعل قصد کے محتاج ہیں۔ انہوں نے کیا کیا کہ اس ناقص قادر پر اس کامل قادر

کو قیاس کیا اور اس ناقص قدرت کا جو حکم تھا وہ کامل قدرت کو دے دیا اور اس سے بھی بدتر بات یہ کی کہ ناقص قدرت کو تو اسلام کے علماء نے بھی اختیار کیا ہے انہوں نے تو اپنے رب کو جمادات کی مثل قرار دے دیا۔ اس کے فعل کو اضطراری فعل قرار دے دیا کہ جس طرح روشنی سورج کو لازم ہے۔ آگ کو حرارت لازم ہے۔ برف کو ٹھنڈک لازم ہے اس طرح خالق کائنات کو کائنات لازم ہے۔ تو انہوں نے اپنے رب کو جمادات پر قیاس کیا اور علماء اسلام نے انسان پر قیاس کیا۔ دونوں گروہوں سے غلطی ہوئی۔ بات کو نہیں سمجھے۔ یہاں جو انسانی عقل میں قدرت اور عجز تھا اور قدرت کے مقابلہ کی چیز موجب ہے۔ جیسے آگ موجب ہے حرارت کی، سورج موجب ہے روشنی کا۔ اس پر انہوں نے قیاس کیا۔ یعنی خالق کو مخلوق کے احوال پر قیاس کر کے خالق کے احکام کو پرکھا اور پھر تمام مسائل کو مرتب کر کے اس کا نام رکھا۔ فلسفہ الٰہیات، یا فلسفہ مابعد الطبیعت۔ تو میں نے آپ کو بتا دیا کہ چونکہ بنیاد ہی غلط ہے اس لئے سارا علم فلسفے کا غلط ہو گیا۔ قیاس کیا خالق کو مخلوق پر، تو کیسے پتہ چلتا۔ مخلوق تھی ہی نہیں اس وقت کیا کرتے۔ اس کے حال پر اس کو قیاس کیا اور اس کو اس کے حال پر قیاس کیا۔ دونوں باتیں کیں۔ اور دونوں غلط کیں۔ خالق کے احکام الگ ہیں اور مخلوق کے احکام الگ ہیں۔ جو چیز یہاں عالم مخلوق میں صحیح ہو گی وہ عالم خالق میں غلط ہو گی اور جو چیز وہاں صحیح ہو گی وہ یہاں غلط ہو گی۔ یعنی اگر خداوند عالم کسی کو بغیر جرم سابق کے سزا دے تو یہ جائز ہے۔ صحیح ہے، حق ہے مگر انسان اگر یہ فعل کرے تو ظلم کہلائے گا۔ تو یہ غلطی حکماء سے ہوئی۔ مگر اب جو کچھ ہونا تھا ہو گیا ایک جماعت اس خیال کی ہو گئی۔ ایک علم مدون ہو گیا۔ اس کا اب کوئی علاج نہیں یہ جماعت اب تک چلی آ رہی ہے۔ ایک زمانہ میں جب اس کا بہت زور تھا تو اس کا اثر مسلمان علماء پر بھی ہوا ان کے اصول انہوں نے اپنا لئے اور وہ آ کر مسائل میں ان کے ساتھ ہو گئے۔ اسی لئے انہوں نے بے انتہا غلطیاں کیں۔ ان کو علمائے اعتزال یا معتزلی کہتے ہیں۔ انہوں نے انہیں اصولوں کو اپنا کر تمام مسائل کو عقلی رائے پر منطبق کیا ہے۔ اس لئے ان کی جتنی رائیں مذہبی مسائل پر ہیں سب غلط ہیں۔ اگرچہ اب وہ فرقہ فرقے کی حیثیت سے کہیں نہیں ملتا۔ مگر ساری دنیا میں لوگ ان کے عقیدے سے متاثر ہیں اور اب ہر شخص یہ کہنے لگا ہے کہ میں بھی اپنی رائے رکھتا ہوں۔ مسلم فلسفی کا نام معتزلی ہے اور غیر مسلم فلسفی کا نام حکیم ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے۔ اس کو تمام انبیاء اور ان کے ماننے والے بھی سب تسلیم کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کی صفت میں تغیر نہیں ہو سکتا جس طرح ہماری صفت میں تغیر ہوتا ہے۔ کبھی قدرت ہے کبھی عجز ہے۔ کبھی کچھ ہے کبھی کچھ۔ ایسے تغیرات سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اس لئے جس شے کے ساتھ ازل میں قدرت متعلق ہو چکی ہے وہ ہو کے رہے گی۔ یہ محال ہے کہ وہ شے واقع نہ ہو۔ یعنی ازل میں قدرت اس کے ساتھ متعلق ہو چکی کہ فلاں وقت فلاں شخص فلاں جگہ لایزال میں پیدا ہو گا۔ تو وہ اس وقت اس جگہ وہ شخص اسی وقت اسی جگہ پیدا ہو کر ہی رہے گا۔ لایزال، ازل کے مقابلے کی چیز ہے۔ ایسا ممکن نہیں ہے کہ وہ شخص اسی وقت اسی جگہ پیدا نہ ہو۔ وہ پیدا کرے ہی گا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ اس کو پیدا نہ کرے۔ کیونکہ ازل میں

قدرت متعلق ہو چکی ہے اس کے خلاف محال ہے اور نہ پیدا کرنے کے ساتھ قدرت متعلق ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ جس وقت ہلا رہا ہے اسی وقت سکون ہو۔ حرکت اور سکون۔ ٹھیک ایک وقت میں ایک حیثیت سے ایک مکان میں جمع نہیں ہو سکتے۔ تو جس وقت وہ پیدا کر رہا ہے۔ اس وقت میں نہ پیدا کرنا محال اور ناممکن ہے جب خلاف محال ہو گیا تو اس کے ساتھ قدرت متعلق ہو نہیں سکتی۔ تو فعل یکطرفہ ہو گیا۔ اسی کا نام اضطرار، جبر، ایجاب اور لازم ہے، غیر اختیاری اور غیر قدرت ہے۔ جب قدرت نہ رہی تو قادر نہ رہا۔ قادر جب ہو جب اس کے خلاف پر قدرت ہو۔ تو متکلمین نے اس کا جواب یہ دیا کہ قادر ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس وقت قدرت فعل کے ساتھ متعلق ہے اسی وقت ترک فعل کے ساتھ متعلق ہو بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت فعل کے ساتھ جس طرح قدرت متعلق ہے اسی وقت اسی طرح ترک فعل کے ساتھ متعلق ہے۔ یعنی جس وقت حرکت ہو رہی ہے۔ اسی وقت میں وہ سکون پر بھی قادر ہے یعنی جس وقت حرکت ہو رہی ہے اس وقت سکون ہو سکتا تھا تو انہوں نے اس کو پلٹا اور کہا کہ بتاؤ جس وقت حرکت ہو رہی ہے اس وقت سکون پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر حرکت کے وقت سکون ہے تو اجتماع النقیضین ہو گیا اور نہیں ہے تو عاجز ہو گیا۔ وہی بات ہو گئی۔ تو بنیادی طور پر تو وہ جواب متکلمین کا صحیح ہے مگر جو اشکال پیدا ہو رہا ہے اس میں دقت ہے کہ جس وقت وہ شے کو موجود کر رہا ہے۔ ٹھیک اسی وقت اس کا معدوم ہونا ممکن ہے یا نہیں یا معدوم کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ یہاں زیادہ پیچیدگی ہے۔ اس کا جواب نہیں دیا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ جواب صحیح سوال کا ہو گا۔ غلط سوال کا جواب نہیں ہو گا۔ اس کا جواب صرف یہی ہے کہ یہ سوال غلط ہے۔ جیسا میں نے بارہا بتایا ہے بعض وقت غلط سوال ہو جاتے ہیں۔ جیسے ۲۰ روٹیاں ہیں وہ ۲۰ مہمانوں میں اس طرح تقسیم کرو کہ بچوں کو ایک عورتوں کو ڈیڑھ اور مردوں کو دو روٹیاں ملیں تو بتاؤ کہ کتنے مرد، کتنے بچے اور عورتیں ہیں۔ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ۲۰ مہمان ہیں ۲۰ روٹیاں ہیں۔ اگر ایک ایک سب کو دیتے تو پوری ہوتیں یہاں بعض کو ڈیڑھ اور بعض کو دو روٹیاں دی ہیں۔ بلکہ اگر اس کو بدل دیا جائے کہ ۲۰ روٹیاں بچوں کو آدھی عورتوں کو ڈیڑھ اور مردوں کو دو دو تقسیم کی جائیں تو بتاؤ کتنے بچے، کتنی عورتیں اور کتنے مرد ہیں تو اب یہ سوال صحیح ہو گیا پہلے آدھی آدھی روٹی سب کو دے دی تو ۱۰ روٹیاں بچ گئیں۔ یہ مردوں اور عورتوں میں تقسیم ہوں گی۔ مرد کی ڈیڑھ اور عورت کی ایک باقی ہے۔ دونوں کی ملا کر ڈھائی روٹی ہوئیں تو چار ڈھام، ۱۰ ہوئے، تو یہ چار عورتوں اور چار مردوں میں تقسیم ہوں گی۔ تو کل روٹیاں ان کو ۱۴ بٹ گئیں اور باقی ۶ روٹیاں ۱۲ بچوں میں تقسیم ہوئیں تو اب جواب نکل آیا کہ ۴ مرد، ۴ عورتیں اور ۱۲ بچے ہیں۔ تو صحیح سوال کا جواب ہو گا اور غلط سوال کا جواب نہیں ہو گا دو جا ہی نہیں ہو گا۔ اسی سوال کو کہتے ہیں کہ لاینحل لاینحل کیا ہو گا۔ وہ سوال ہی صحیح نہیں ہے۔ پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ سوال صحیح بھی ہے یا نہیں تو وجود کے وقت عدم متصور نہیں ہے تو یہ سوال ہی غلط ہے۔ جس وقت موجود ہوا اسی وقت معدوم ہو، یہ نہیں ہو سکتا۔ ابھی موجود تھا ابھی معدوم ہو گیا۔ یہ تو ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وقت بدل گیا ہے مگر ایک ہی وقت موجود بھی ہو

اور معدوم بھی ہو۔ یہ ناممکن ہے۔ یہ بات تصور میں نہیں آتی کہ دو متضاد چیزیں ایک ہی وقت میں ایک حیثیت میں ایک ہی مکان میں آن واحد میں دونوں جمع ہو جائیں۔ اس سے دقیق تحقیق میں نے کر لی کہ دونوں کا جمع نہ ہو سکنا۔ یہ بھی موجود شعور کے لحاظ سے ہے ورنہ خداوند عالم اس بات پر قادر ہے کہ وہ ایسا شعور پیدا کر دے کہ یہ دو متضاد چیزیں اس شعور کے اعتبار سے ممکن ہوں۔ یہ جتنے محالات یہاں ہمیں نظر آتے ہیں اس شعور کے علاوہ کسی اور شعور میں چلے جائیں تو یہ تمام محالات ممکن ہو جائیں گے مثلاً اس آنکھ کا ایک زاویہ اگر ذرا سا کھینچ دیا جائے تو ایک کے دو نظر آنے لگیں گے اس کو احول چشم کہتے ہیں وہ ایک کے دو دیکھتا ہے اور ٹھیک دیکھتا ہے۔ اس کو حقیقت میں ایک دو ہی نظر آتے ہیں جو ایک شخص کو ایسا پیدا کر سکتا ہے۔ وہ یہ بھی کر سکتا ہے کہ سب کے احول چشم پیدا کرے۔ اس وقت ایک دو ہی ہو گا۔ اس شعور میں یہی حقیقت ہو گی اور اگر دو چار آدمی صحیح نظر کے پیدا کر دے کہ وہ ایک کو ایک ہی دیکھیں تو لوگ ان کو احمق کہیں گے۔ جب سودا کا غلبہ ہوتا ہے اور ٹائیفائڈ چڑھ جاتا ہے تو ہر میٹھی چیز کڑوی معلوم ہوتی ہے تو یہ ممکن ہے کہ یہ مذاق جو بیماریوں کا ہے۔ سارے انسانوں کا یہی مذاق بنا دے تو ہر شخص کو میٹھی چیز کڑوی معلوم ہو گی اور دو چار انسان ایسے بنا دے جن کا موجودہ مذاق ہو۔ تو جب ان کو شکر دی جائے تو وہ میٹھی بتائیں گے۔ تو سب لوگ ان سے یہی کہیں گے عجیب احمق ہو کڑوی چیز کو میٹھی کہتے ہو۔ تو یہ جو عقلی نظام چل رہا ہے سب موجود شعور کے اعتبار سے ہے۔ یہ موجود عقلی شعور ہے۔ اس کے دونوں طرف لا انتہا شعور پر قادر ہے۔ جس طرح جانوروں کے مقابلے میں انسانوں کو عقل دی اسی طرح وہ اس پر قادر ہے کہ ایک مخلوق انسان سے زیادہ عقل والی ایسی پیدا کرے کہ وہ قوم انسان کو ایسا ہی کم عقل، کمتر اور حقیر سمجھے کہ جس طرح آج انسان جانوروں کو سمجھتا ہے۔ ہر آن وہ شعور بدل سکتا ہے اور بدلتا رہتا ہے۔ **لا یعلم بجنود ربک الا ھو**۔ تیرے رب کے لشکروں کو سوائے اس کے کوئی نہیں جانتا۔ دوسرے عالم ہیں اور وہاں دوسرے قانون رائج ہیں۔ یہاں یہ قانون مقرر کر دیا کہ مسافت کو پتہ کئے بغیر منزل تک نہیں پہنچ سکتا۔ یہ فطری عمل ہے۔ سب اس بات پر متفق ہیں مگر اللہ پاک اس بات پر قادر ہے کہ ایسی قدرت اور شعور پیدا کر دے کہ بغیر مسافت طے کئے منزل پر پہنچ جائے۔ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ ایک دائرہ فرض کریں۔ اس پر ایک قطر ڈالیں اور قطر پر ایک عمود ڈالیں۔ اس مقام پر جہاں یہ دائرہ سے ملتا ہے۔ تو یہاں دو زاویے بنیں گے۔ دائرے اور قطر کے درمیان کا زاویہ سب سے بڑا جادہ اور عمود اور دائرہ کے درمیان سب سے چھوٹا جادہ بنے گا۔ اب عمود پر ایک اور خط مستقیم منطبق فرض کر کے اس کو ذرا سی حرکت دیں تو یہ زاویہ بغیر مسافت طے کئے چھوٹے سے بڑا ہو گیا۔ تو اللہ پاک قادر ہے کہ مسافت طے کئے بغیر زاویہ بڑا بنا دے۔ اسی عالم میں اگر عالم بدل جائے تو اس میں بڑی آسانی ہو جائے گی۔ خواب میں آدمی انگلستان اور چین امریکہ مسافت قطع کئے بغیر آن واحد میں سب جگہ ہو آتا ہے۔ وہاں عالم بدل گیا۔ سارا جہاں یہ کہتا ہے کہ یہ ناممکن ہے لیکن خدا کا دل ہے اور ہر جانور ہے۔ آدمی ہے۔ کھانے کے وقت نیچے کا جبڑا اہلاتا ہے تو

اب یہ استخراج ہوا کہ کھانے کے وقت نیچے کا جبڑ ہلتا ہے اور مگرمچھ اوپر کا جبڑ اہلاتا ہے لیکن یہ استخراج کے خلاف ہوا تو خدائے تعالیٰ دونوں پر قادر ہے اور شرعاً بھی دیکھیں حضرت نوح نے کہا۔ اصبی من اھلی ۔ میرا بیٹا بھی میرے اہل میں سے ہے تو خداوند تعالیٰ نے فرمایا۔ لیس من اھلک ۔ یہ تیرے اہل میں سے نہیں ہے۔ تو یہ نقیضین ہو گئے۔ اور نقیضین کا یہ حکم ہوگا کہ اگر ایک سچی ہوگی تو دوسری قطعی جھوٹی ہوگی۔ اب یہاں بتاؤ کس کو جھوٹا قرار دو گے۔ حضرت نوحؑ کو کہو تو کافر اور خدا کو کہو تو کافر۔ کسی کو جھوٹا نہیں کہہ سکتے دونوں سچ ہیں تو نقیضین کا ایک حکم کہ ایک صدق دوسرے کے کذب کو اور یہ کا کذب دوسرے کے صدق کو مستلزم ہے۔ یہاں ٹوٹ گیا۔ نہیں لگتا۔ تو اللہ پاک اپنے اوپر قیاس کرنا اور اپنے احکام پر اصول مرتب کر کے اللہ تعالیٰ پر منطبق کرنا کل کا کل گمراہی اور ضلالت ہے۔ میں نے آپ کو سمجھا دیا۔ عقلی فلسفی اور شرعی طور پر کہ وہ غلط ہے اس کا جواب نہیں ہوگا۔ جواب سوال صحیح کا ہوگا۔ حرکت کے وقت سکون دیا۔ وجود کے وقت عدم۔ یہ تو ہوسکتا ہے متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس وقت وہ ساکن ہوسکتا تھا۔ لیکن حرکت کے وقت ساکن ہو یہ ناممکن ہے تو یہ سوال کہ حرکت کے وقت سکون پر قادر ہے یا نہیں غلط ہے۔ غلطی کی وجہ یہ ہے حرکت ہو رہی ہے قدرت متعلق ہو حرکت سے اور سکون سے نہیں ہوئی۔ یعنی قدرت حرکت سے متعلق ہوئی سکون سے متعلق نہیں ہوئی اور سکون جب ہوگا جب قدرت سکون سے متعلق ہوگی اور حرکت کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی۔ تو گویا سوال یہ ہے جس وقت قدرت حرکت سے متعلق ہو ٹھیک اسی وقت متعلق نہ ہو۔ یہ بالکل مہمل بات ہے۔ یہ سوال ہی غلط ہے کہ جس وقت متعلق ہو اسی وقت متعلق نہ ہو ایسی غلطیاں عام طور پر ہر علم میں آتی ہیں کہ مشہورات عامہ کے تحت ان کو قبول کر لیا جاتا ہے حقیقت ان کی کچھ نہیں ہوتی مثلاً ایک سوال ہے۔ دس کے ایسے دو حصے کرو کہ اگر ہر حصہ کا جزور اس میں جمع کیا جائے اور پھر باہم ضرب دی جائے تو حاصل ضرب دس ہو۔ اس سوال کو لاینحل بتایا گیا ہے۔ سوال غلط ہے۔ کم سے کم جس نے سوال بنایا ہے اس نے سوچا ہوگا کہیں تو حل ملتا۔ علامہ قطب الدین شیرازی کی کتاب ''درۃ التاج'' میں ایک سوال اسی قسم کا درج ہے کہ سو اونٹ نو کھونٹ پر طاق طاق باندھو۔ انہوں نے اس کو لاینحل لکھا ہے لاینحل کیا سوال ہی غلط ہے۔ کیونکہ طاق طاقوں کا مجموعہ ہمیشہ طاق ہوگا۔ جفت ہو ہی نہیں سکتا کھونٹ بھی طاق اور ہر طاق پر اونٹوں کی تعداد بھی طاق تو کل تعداد بھی طاق ہوگی۔ جفت ہو نہیں سکتی اور سو ہے جفت تو سوال ہی غلط ہے۔ سوال لاینحل اس وقت ہوگا جب سوال صحیح ہو یا جیسے ہی سوال ہے کہ کراچی سے گدھا ۲۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے چلتا ہے اور ۲۵ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے پیچھے آتا ہے تو حیدرآباد کتنی دیر میں پہنچے گا۔ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی قدرت اور فعل کے متعلق سوال کرنا اور ان کو اپنی علم و قدرت پر ڈھالنا انتہائی گمراہی اور ضلالت ہے۔ بالکل معمولی بات ہے کہ یہاں قدرت کے مقابلہ میں عجز ہے، علم کے مقابلے میں جہل ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات جو ہیں ان کی ضدوں سے وہ پاک ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ سوال کرنا غلط ہے

کہ عالم ہے یا جاہل۔ قادر ہے یا عاجز۔ یہ بڑے راز کی بات ہے سالہا سال غور کرنے کے بعد مجھے یہ معلوم ہوا کہ اصل میں یہ تقسیم غلط ہے۔ یہ تقسیم ممکن کی ہے۔ یہ ممکن کا خاصہ ہے کہ کبھی ہوگا۔ کبھی نہیں ہوگا۔ موجود ہوگا یا معدوم ہوگا۔ اس کی تقسیم ہوگی کہ ممکن یا موجود ہوگا یا معدوم ہوگا۔ اس میں دونوں قابلیتیں ہیں۔ اللہ کے یہاں قابلیت نہیں ہے۔ وہاں استعداد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وہاں فعلیت ہے۔ بس وہ تو ہے انڈے میں مرغ بننے کی استعداد ہے، دانے میں درخت بننے کی استعداد ہے۔ مرغ اور درخت میں استعداد نہیں ہے۔ وہ تو مرغ ہے، درخت ہے۔ استعداد کے مقابلے کی چیز فعلیت ہے۔ وہ بالفعل ہے۔ وہ استعداد کا خالق ہے۔ اس میں استعداد نہیں ہوگی۔ استعداد میں ترقی اور تنزلی ہوگا۔ فعلیت میں نہ ترقی ہوگی نہ تنزل ہوگا۔ وہ تو بس ہے ہی ہے۔ تو یہ تقسیم وہاں جاری نہیں ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ جو فعل ہو رہا ہے وہ یکطرفہ ہی سہی مگر ہو تو وہ ارادہ ہی سے رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تم یہ کہو گے کہ وہ اس کے ترک پر قادر نہیں ہے۔ چلو نا سہی مگر یہ فعل تو قدرت اور ارادہ ہی سے ہو رہا ہے اگر کہو کہ ارادہ سے ہو رہا ہے تو قادر ہو گیا اور اگر کہو کہ ارادہ سے نہیں ہو رہا تو تم نے اپنے خدا کو آگ اور سورج جیسا کر دیا کہ آگ کی گرمی اور سورج کی روشنی جو ان کے فعل ہیں، آگ اور سورج کے ارادے سے نہیں ہو رہے ہیں۔ تو ان کے فعل ایسے ہیں کہ اثر کو دیکھتے ہی مؤثر کا فوراً یقین ہو جاتا ہے۔ گرمی کو دیکھ کر آگ کا اور روشنی کو دیکھ کر فوراً سورج کا یقین ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عالم کو دیکھ کر خالق عالم کا یقین ہونا چاہیے تھا۔ مگر آج تک کسی کو اس طرح یقین نہیں آیا تو معلوم ہوا کہ خدا کا فعل ایسا فعل نہیں ہے جیسا آگ اور سورج کا۔ ایک اور خرابی اس میں ہے کہ ذاتی فعل جتنے ہوتے ہیں وہ سب لازمی ہوتے ہیں۔ اگر وہ ان میں سے نکال دیئے جائیں تو وہ لاشے محض ہو جائیں گے۔ جیسے سورج کو روشنی لازم ہے۔ اگر روشنی کو جدا کر دیا جائے تو سورج سورج نہیں رہے گا۔ آگ کو حرارت لازم ہے۔ اگر آگ سے حرارت جدا کر دی جائے تو آگ آگ نہیں رہے گی۔ تو اگر اللہ پاک کا فعل بھی ایسا ہی لازم ہوتا تو کائنات کے بغیر وہ لاشے محض ہو جائے گا۔ وہ واجب الوجود نہیں رہے گا۔ مخلوق سے بھی بدتر ہو جائے گا۔ تو کہنا کہ ازل میں قدرت متعلق ہوئی تو عاجز ہو گیا۔ سخت غلطی ہے۔ یہاں بھی دھوکا لگا ہے۔ بہت باریک بات ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ ازل میں قدرت شے کے ساتھ متعلق ہوئی یعنی وہ مقدور ہوئی۔ یعنی وہ شے متعلق قدرت ہوئی اور قدرت متعلق ہوئی تو اس کو تو قادر ہونا کہتے ہیں اور قادر ہونا کسی شے کا نام ہے۔

اب فلسفی یہ کہتا ہے کہ خدا کا علم ہر شے کو محیط ہے۔ ازل سے ابد تک اور جو شے اس کے علم میں ہے کہ ہوگی وہ ہو کے رہے گی اور جس شے کا نہ ہونا اس کے علم میں ہے وہ نہیں ہوگی۔ اس کے خلاف ممکن نہیں ہے۔ اسی کو یکطرفہ اور لازمی فعل کہتے ہیں۔ اسی کو جبر کہتے ہیں اور یہ جبر و قدر کے مسئلہ میں جو لوگوں کو شبہات پیدا ہوئے، وہ اسی فلسفی کے بیان سے ہوئے کہ جب خلاف ممکن نہ رہا تو فعل اختیاری نہ رہا۔ لیکن یہاں بڑی فاش غلطی کی ہے۔ وہاں تو باریکی تھی۔ یہ بالکل فاش دھوکہ ہے اللہ پاک نے جب یہ جانا کہ یہ شے ہوگی تو اس کے ساتھ یہ بھی تو جان لیا کہ یہ

کس طرح ہوگی۔اس نے یہ جانا کہ فلاں شے فلاں وقت میری قدرت سے ہوگی۔ یہاں وجود کو جانا وہاں اس کے متعلق قدرت ہونے کو جانا تو جب وہ قدرت سے ہوئی تو اضطراری نہ رہی وہ اختیاری ہی ہوئی۔اللہ پاک نے ازل میں یہ جان لیا کہ ابوجہل ایمان نہیں لائے گا تو وہ ہرگز ایمان نہیں لائے گا۔ یہ صحیح ہے اور حق ہے۔لیکن اس نے یہ بھی تو جان لیا کہ نبی اس کو دعوت دے گا اور وہ اپنے اختیار اور قدرت سے ایمان نہیں لائے گا۔کتنی صاف بات ہے۔

ایک بات انہوں نے یہ بھی کہی کہ ترک فعل جو ہے وہ عدم ہے۔ فعل ہو تو ہونے سے پہلے عدل فعل تھا۔ اور ایک اصلی عدم ہے کہ جو پہلے بھی تھا، اب بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گا اصلی عدم میں اثر قبول کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔ترک جو ہے وہ عدم ہے اور عدم نا قابل اثر ہے تو جب عدم میں قابلیت نہ رہی اثر کی تو قدرت اس میں اثر کر نہیں سکتی تو عاجز ہو گیا۔ جب عاجز ہو گیا تو قادر نہ رہا۔تو فعل ہی کر سکتا ہے۔ترک فعل نہیں کر سکتا۔ یہ بھی غلط ہے کیونکہ جس شے کا ارادہ کیا ہے اس شے میں قابلیت ہے یا نہیں۔فعل کرنے سے پہلے وہ شے جو ہے وہ اس فعل کا عدم ہے۔یعنی وہ بھی عدم یہ بھی عدم۔ایجاد عالم سے پہلے عالم معدوم تھا۔اس معدوم کا فعل کرے یا ترک کرے دونوں صورتوں میں عدم ہے۔اب تم یہ کہتے ہو کہ عدم نا قابل تاثیر ہے تو جس طرح وہ ترک فعل ہیں نا قابل اثر ہے۔ اسی طرح وہ فعل میں نا قابل تاثیر ہے۔تو پھر فعل ہوگا ہی نہیں۔تو عالم ہو ہی نہیں سکتا۔

ایک اور خرابی یہ ہے کہ جو دلائل خدا کے غیر قادر ہونے کے ہیں، وہ بجنسہٖ بندہ کے۔ انسان کے قادر ہونے کے لئے کافی ہیں۔تو انسان بھی غیر قادر ہو گیا اور یہ امر بدیہی ہے کہ انسان قادر ہے۔اختیاری اور رعشہ کے حرکت میں برابر فرق کر رہا ہے۔سب جانتے ہیں جانور بھی سمجھتا ہے۔کتا پتھر پر لوٹتا ہے۔ پیشاب کرتا ہے۔لیکن جب آدمی کے ہاتھ میں دیکھتا ہے تو ڈر کر بھاگتا ہے۔جانتا ہے کہ پہلے وہ عالم جبر میں تھا۔اب عالم اختیار میں آ گیا ہے اسی طرح چوہا لاٹھی کو کتر کر کھوکھلا کر دیتا ہے۔لیکن ہاتھ میں اسی لاٹھی کو دیکھتا ہے تو بھاگتا ہے۔ جبر اور اختیار بدیہی ہیں اور تمہارے جو دلائل خدا کو بے اختیار کر رہے ہیں۔انسان کو بدرجہ ادنیٰ سے غیر مختار کر دیں گے اور انسان مختار ہے۔ خدا ہر شے پر قادر ہے جو چاہے کرے جو چاہے نہ کرے۔ جو وہ کہہ دے وہ حق جو کر دے وہ عدل۔

یہ جو کہتے ہیں حق ہے حق ہے اس کا کیا مطلب ہے۔ایک اور دو تین ہوتے ہیں۔ یہ حق ہے۔دو اور تین چار ہوتے ہیں یہ حق نہیں ہے۔ یہ اسی کا فعل ہے۔جو بات اس کے فعل پر منطبق ہو جاتی ہے۔اس کو آپ کہہ دیتے ہیں، حق ہے اور جو منطبق نہیں ہوتی اسے آپ کہہ دیتے ہیں، ناحق ہے۔ یہی کہتے ہیں نا کہ مشاہدہ کے مطابق ہے۔مشاہدہ کے مطابق ہے۔ مشاہدہ جس چیز کا نام ہے جس چیز کا مشاہدہ ہے وہی تو اس کا فعل ہے اس سے جو منطبق ہو گیا، اس کو حق، اور جو منطبق نہیں ہوا تو اس کو ناحق کہہ دیتے ہیں۔حق کی کسوٹی اسی کا فعل ہوتا ہے۔ دو جمع

تین یا پانچ ہوتے ہیں۔ یہ اس نے کہہ دیا۔ اس بنیاد پر حق ہے۔ وہ اس پر قادر ہے کہ ۲+۳ کو سات دکھائے جیسا وہ احول چشم کو ایک کو دو دکھانے پر قادر ہے۔ اقللهم فی اعینکم .شکر جب لڑا تو ہم نے تمہاری آنکھوں میں ان کو کم دکھا دیا۔ حالانکہ وہ چو چند بلکہ اس سے بھی زیادہ تھے اور تم کو ان کی آنکھوں میں زیادہ دکھایا۔ تو وہ دونوں باتوں پر قادر ہو گیا۔ اور جب وہ ایک وقت ایسا کر سکتا ہے تو ہر وقت بھی ایسا کر سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جو کہہ دے وہ حق اور جو کر دے وہی عدل ہے۔ یہ کیا، یہ کیوں نہیں کرنا چاہیے، یہ فعل شیطانی ہے۔ یہ شیطان کا سکھایا ہوا ہے۔ تفصیل موقع پر بیان کی جائے گی۔ وہاں تو یہ ہے اذ امر تک جو کہہ دے وہ کر دو بس۔ یہودیوں نے موسیٰؑ سے دریافت کیا قاتل کا نام بتاؤ۔ انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے گائے ذبح کرو۔ انہوں نے کہا یہ کیا انمل بے جوڑ بات ہے۔ ہم نام پوچھتے ہیں تم کہتے ہو گائے ذبح کرو۔ قالو انتخذ ناهزوا کیا تم ہم سے چخ کرتے ہو۔ اعوذ باالله ان انامن الجاهلین۔ انہوں نے کہا میں پناہ مانگتا ہوں۔ چخ کرنا جاہلوں کا کام ہے۔ پھر بحث شروع کر دی۔ یہ کیا وہ کیا۔ ارے فوراً ذبح کر دیتے۔ یہ جھگڑا ہی نہ ہوتا۔ آخر میں انہوں نے کہا کہ اللہ نے چاہا تو ہمیں پتہ چل جائے گا۔ اس بنیاد پر ان کو معلوم ہوا ورنہ قیامت تک یہی کرتے رہتے۔ یہ کیسی وہ کیا۔

قدرتِ باری تعالیٰ

اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ پاک ہر شے پر قادر ہے اور عدم سے وجود میں جو شے آتی ہے سب اسی کی قدرت سے وجود میں آتی ہے۔ مسلمانوں کے چار گروہ اور حکماء غیر مسلم سب اس کے خلاف ہیں۔ جو لوگ اللہ کے قائل ہیں ان میں کوئی مطلق نفیٔ قدرت کا قائل نہیں ہے۔ کم سے کم درجہ میں ایک شے پر قدرت کے ضرور قائل ہیں۔ یہ حکماء کی جماعت ہے اور وہ کہتی ہے کہ اللہ پاک نے صرف عقل اوّل کو پیدا کیا۔ اس کے توسط سے عقل دوم اور فلکِ اوّل کو پیدا کیا۔ ان کے پیدا کرنے میں اس کی قدرت خرچ نہیں ہوئی۔ یہ سلسلہ عقل اور آسمان کا چلتا رہا یہاں تک کہ عقل دہم پیدا ہوئی اور اس کے ذریعہ تمام عناصر اربعہ پیدا ہوئے۔ عقل وہ کہتے ہیں وہی شے ہے جس کو تم جبریلؑ کہتے ہو۔

دوسرا گروہ صابیوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ کواکب وافلاک وغیرہ کی تاثیرات سے یہ عالم ہوا ہے اور یہی تمام تغیرات میں کارفرما ہے۔ ابراہیم خلیلؑ اللہ اسی قوم پر معبوث ہوئے تھے۔

ایک فرقہ ثنویہ کا ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت صرف خیر میں صَرف ہوتی ہے اور شر کو اہرمن شیطان پیدا کرتا ہے۔

ایک اطباء کی جماعت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کے امتزاج سے یہ آثار نمودار ہوتے ہیں۔
مسلمانوں کا ایک فرقہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ محال پر قادر نہیں ہے۔ دوسرا کہتا ہے کہ فعل قبیح پر قادر نہیں ہے۔

تیسرا کہتا ہے کہ بندہ کے فعل کی مثلاً نماز، روزہ، زنا وغیرہ افعال پر قادر نہیں ہے اور ایک فرقہ بندہ کے کل افعال پر قادر نہیں ہے۔ صرف اہل سنت ہر شے پر اس کی قدرت مانتے ہیں۔ سوائے معتزلہ کے باقی سب مسلمان سوائے اللہ کے اور کسی قدرت کو تسلیم نہیں کرتے۔

بحث:

شے کی تین قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ شے ہے جس کا وجود ضروری ہے یعنی وجود اس سے جدا نہیں ہوسکتا۔ ضروری کے معنی جدا نہ ہوسکنا۔ یہ فلسفیوں کی اصطلاح ہے لغوی معنی نہیں ہیں۔ سورج کے لئے روشنی ضروری ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ سورج سے روشنی جدا نہیں ہوسکتی۔ ایسی شے کو واجب کہتے ہیں۔

دوسری وہ شے ہے جس کا عدم یعنی نہ ہونا ضروری ہے۔ ایسی شے کو محال الممتنع کہتے ہیں۔ اردو میں اس کے لئے ناممکن کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

تیسری شے ایسی ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ضروری نہیں یعنی وہ کبھی ہوگا کبھی نہیں ہوگا۔ اس کا نام امکان ہے۔

چوتھی شق یہ ہے کہ ایسی شے جس کا ہونا بھی ضروری ہو اور نہ ہونا بھی ضروری ہو مگر ایسی کوئی شے نہیں ہے تو صرف تین ہی قسم کی اشیاء ہیں۔ چوتھی شے محض احتمال عقلی ہے۔

اب وہ کہتے ہیں کہ واجب تو موجود ہی ہے۔ اس کے ساتھ قدرت متعلق ہو کر کیا کرے گی۔ اسی طرح محال موجود ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے ساتھ بھی اگر قدرت متعلق ہو تو بے کار ہے کوئی فائدہ نہیں۔ صرف ممکن ہی ایسی شے ہے جس کے ساتھ قدرت کا متعلق ہونا صحیح ہے تو دلیل انہوں نے یہ دی کہ ممکن کا جو امکان ہے یہ علت ہے قدرت کے متعلق ہونے کی۔ کیونکہ کل ممکنات میں امکان مشترک ہے اور امکان صحت مقدوریت کی علت ہے تو ہر شے خدا ہی کی قدرت سے آئے گی دوسری کسی شے سے نہیں آئے گی کیونکہ اگر کوئی اور شے وجود میں لائے گی تو وہ بھی ممکن ہی ہوگی تو ممکن کی قدرت ممکن کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی کیونکہ اپنے وجود کے لئے وہ خود دوسرے کی محتاج ہے۔ جو خود محتاج ہے وہ کسی دوسرے میں کیا تاثیر کرے گا۔ اگر ممکن کا امکان مؤثر ہوگا تو جس طرح تم کہتے ہو کہ متاثر کا امکان تاثیر کو چاہتا ہے، اسی طرح مؤثر کا امکان تاثیر کو چاہے گا۔ تو ممکن بحیثیت ممکن کے مؤثر نہیں ہوگا۔ یہ ٹھیک ہے مگر ممکن جب موجود ہوگیا تو یہ وجود تو مؤثر ہوگا۔ جب تک وہ ہونے نہ ہونے کے درمیان رہا مؤثر نہیں تھا لیکن جب وہ موجود ہوگیا تو اب من حیث الوجود تاثیر کرے گا۔ یہ غلطی ہے ان کی دلیل میں۔ سب یہی کہتے ہیں کہ وھو ضل مولٰہ۔ وہ خود اپنے مولا پر بوجھ بنا ہوا ہے۔ وہ کیا تاثیر کرے گا۔ سورج ممکن ہے تو سورج کا امکان روشنی میں تاثیر نہیں کررہا ہے بلکہ سورج کا وجود جو اب ممکن سے موجود ہوگیا ہے وہ وجود تاثیر کررہا ہے۔ تو ان کی دلیل ٹوٹ گئی۔

ایک بات اور ہے۔ ممکن کا پتہ جب چلے گا جب وہ ہوجائے گی اور جو شے نہیں ہوگی، اس کے امکان کا پتہ

ہی نہیں چلے گا۔ کم ازکم ایک وجود ہوجائے گا تب دوسری مثلوں کا پتہ چلے گا۔ ایک مکان بن گیا تو اب پتہ چلا کہ اور مکان بھی بن سکتے ہیں۔ جب تک ایک مکان نہیں ہوگا پتہ کیسے چلے گا کہ مکان بھی ایک ایسی شے ہے جو ممکن ہے۔ اگر امکان علت ہوگا خدا کی قدرت متعلق ہونے کا تو کم ازکم ایک شے کے ساتھ قدرت کا متعلق ہونا ضروری ہے۔ امکان اگر علت ہوگا تو معلول علت سے جدا نہیں ہوتا۔ تو ایک چیز کا وقوع لازمی ہے لیکن اللہ پاک پر کوئی شے لازم نہیں ہے۔ وہ منزہ اور پاک ہے، لزوم سے۔ یہ ممکن تھا کہ خدا ہی خدا رہتا اور کچھ بھی نہ ہوتا۔

تیسری بات میں کہتا ہوں کہ حکماء اور علماء سب امکان کو ازلی کہتے ہیں اس لئے کہ ازلی ہوگا تب ہی تو قدرت اس کے ساتھ متعلق ہوگی۔ اگر امکان کو ازلی نہ مانا جائے تو خود امکان کے لئے علت کی ضرورت ہوگی اور یہ علت نہیں بلکہ معلول بن جائے گا۔ واجب، ممکن، محال یہ تین چیزیں ہیں ان کو ازلی مانتے ہیں اور یہ مادۂ ثلاثہ کہتے ہیں۔ یہ دراصل حکماء کا خیال ہے کیونکہ ان کو عالم کو ازلی ثابت کرنا ہے۔ یہ علماء ان کے تتبع میں یہ بات کہتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بات غلط ہے۔ امکان ازلی نہیں ہے کیونکہ امکان ہونے نہ ہونے کے درمیان کی چیز ہے درمیانی شے ازلی نہیں ہوتی اس کے لئے اوّل ہوگا۔ اگر اوّل نہیں ہوگا تو وہ درمیانی نہیں ہوگی بلکہ خود اوّل ہوگی۔ جب یہ ازلی نہیں رہا تو پھر یہ علت کیونکر ہوسکتا ہے بلکہ خود اس کے لئے علت ہوگی اور یہ اس کا معلول ہوگا۔

علماء کی جماعت یہ کہتی ہے کہ قدرت کے متعلق ہونے کی علت امکان نہیں بلکہ حدوث ہے۔ حدوث یہ چاہتا ہے کہ شے کے ساتھ خدا کی قدرت کا متعلق ہونا صحیح ہو اور کائنات حادث ہے۔ اس لئے اس کی قدرت عام ہے۔ بات تو ان کی صحیح ہے لیکن دلیل صحیح نہیں ہے۔ حدوث علت نہیں ہے کیونکہ حدوث کے معنی یہ ہیں کہ پہلے نہ ہو پھر ہو اور یہ شے کا ہونا شے کے نہ ہونے کے بعد ہونا شے کی خصلت ہوا اور خصلت وجود کے بعد ہوتی ہے تو یہ حدوث علت نہیں ہوسکتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ زمانے کے اندر زمانیات میں تو یہ صحیح ہے کہ جتنی چیزیں ہوں گی وہ ایسی ہوں گی کہ پہلے نہ ہوں پھر ہوں مگر زمانہ خود ایسا نہیں ہے کہ پہلے نہ ہو پھر ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو اس کے لئے ایک اور زمانہ ہوگا اور وہ ہے نہیں لہٰذا زمانہ ایسی شے نہ ہوا کہ پہلے نہ ہو پھر ہو لہٰذا زمانہ ازلی ہوگیا۔ ان کی دلیل کو اگر تسلیم کرلیا جائے تو زمانہ ازلی ہوجائے گا جس سے یہ خود بھاگتے ہیں۔ ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے حادثات یا امکانات قدرت کے متعلق ہونے کی علت ہے اور حادثات یا امکانات ہر شے میں مشترک ہیں اس لئے ہر شے پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ یہ سب اسی کی قدرت سے ہوا ہے۔ ہم نے کہا کہ یہ دلیل اللہ پاک کی قدرت تعمیم کے ساتھ ثابت نہیں کرتی۔ ان کے دلائل کو ہم نے توڑ دیا اور ان کی دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانات یا حادثات میں یہ قدرت ہے کہ وہ ایجاد کرسکے۔ کیونکہ انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ امکان مؤثر نہیں ہے۔ اگر امکان کا اثر مؤثر نہیں ہے نہ ہو مگر ممکن کا جو وجود ہے وہ تو مؤثر ہوسکتا ہے۔ نفس ممکن نہیں مگر وجود ممکن مؤثر ہوسکتا ہے اور حدوث جو ہے وہ حادث کی صفت ہے۔ صفت موصوف کے بعد ہے پہلے نہیں ہے تو وہ علت کیسے ہوسکتی ہے لہٰذا یہ بھی دلیل غلط ہے

کیونکہ علت ہمیشہ معلول سے پہلے ہوا کرتی ہے۔

اب تحقیق یہ کرنا ہے کہ اللہ ہی کی قدرت سے تمام اشیاء وجود میں آئی ہیں اللہ کے علاوہ کسی میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ کسی شے کو ایجاد کر سکے۔

غور کریں یہاں جتنی اشیاء ہیں سب میں مقدار، کمیت، حدود، کیفیات موجود ہیں۔ یہ خصلتیں ان میں جو پائی جاتی ہیں عارضی ہیں۔ کسی کی خصلت اس کی ذاتی خاصیت نہیں ہے۔ بلکہ باہر سے آئی ہے۔ یہ خصلتیں اس کے خالق کے وجود پر دلالت کر رہی ہیں۔ کیونکہ اگر وہ خصلتیں ذاتی ہوتیں تو وہ ذات تمام اشیاء میں مشترک ہے تو خصلتیں بھی مشترک ہوتیں۔ جسم تمام اجسام میں موجود ہے۔ لمبائی، چوڑائی، موٹائی ہر جسم میں موجود ہے۔ اگر جسم کی ذاتی خاصیت سبزی ہوتی تو ہر شے سبز ہی ہوتی۔ مگر کوئی پیلی ہے کوئی نیلی ہے۔ مختلف رنگ پائے جاتے ہیں تو پتہ چلا کہ یہ خصلت اس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ باہر سے آئی ہے۔ ایک ہے خصلت اور ایک ہے ذی خصلت۔ اب جو ان دونوں سے باہر ہوگا وہ ان جیسا نہیں ہوگا یعنی نہ وہ ذی خصلت ہوگا اور نہ اس میں وہ خصلت ہوگی۔ اب جو شے ایسی ہو کہ نہ اس میں خصلت ہو اور نہ وہ ذی خصلت ہو وہ بسیط ہی ہوگا۔ لہٰذا صانع عالم بسیط ہوگا، منفرد ہوگا اور فرد ہوگا۔ واحد شے ہوگا نا قابل تقسیم ہوگا۔ اگر یہ اثر اس کی ذات کا ہوگا تو وہ واحد نہ رہے گا بلکہ ذات اور اثر دو شے ہو جائیں گی۔ سورج کی ذات، روشنی اور ان دونوں کی جو نسبت ہے وہ تینوں چیزیں مل کر ایک سورج ہوا۔ تو وہ ایسا واحد ہے جیسے سورج، تو یہ کائنات اس طرح کا اثر نہیں یعنی ذات کا اثر نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس کی ذات لا اوّل ہے تو اگر یہ ذات کا اثر ہوتی تو یہ کائنات بھی لا اوّل ہوتی کیونکہ ذاتی اثر ذات کے ساتھ رہتا ہے، جدا نہیں ہوتا۔

لہٰذا وہاں کوئی اور شے ہے جس کا یہ نتیجہ ہے ورنہ واحد کا اثر واحد ہی ہوتا کثرت نہ ہوتی اسی شے کا نام مشیت ہے۔ مشیت ہی سے تمام اشیاء کا وجود ہوا ہے۔ اسی مشیت کی بنا پر یہ تاثیر ہو رہی ہے۔ اگر مشیت نہ ہوتی تو کچھ بھی نہ ہوتا۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ مشیت کیسی ہے۔ وہ مشیت ایسی ہے کہ وہ خود فعل میں خود کافی ہے۔ اور کسی شے کی ضرورت نہیں۔ خالی مشیت ایجاد عالم میں کافی ہے۔

ہم اپنی مشیت پر غور کریں یہاں کیا ہوتا ہے۔ پہلے ہمارے خیال میں فعل کا حسن و قبح آتا ہے۔ قبیح ہو ترک کر دیا جاتا ہے۔ حسن ہو تو اس کا حسن ہمارے ارادہ کو حرکت دیتا ہے۔ ارادہ قدرت کو اکساتا ہے۔ قدرت اعضاء کو حرکت دیتی ہے۔ اعضاء تمام ضروری آلات واسباب جمع کرتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں کسی ظرف میں ہوتی ہیں۔ زمانہ، مدت اور مادہ بھی ضروری ہوتا ہے۔ یہ سب چیزیں قاعدہ میں ہوتی ہیں تب کہیں جا کر وہ فعل ہوتا ہے۔ تصور میں فعل کا حسن سب سے پہلے ہوتا ہے اور تحقق اس کا سب سے آخر میں ہوتا ہے۔ اسی کو فعل کی غایت کہتے ہیں اور وہاں غایت نفس مشیت سے موجود ہوتی ہے۔ اس لئے اور کسی شے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

یہاں ہم دو قسم کی چیزیں دیکھتے ہیں کچھ ایسی ہیں۔ جو با اختیار ہیں اور کچھ بے اختیار جو بے اختیار ہیں۔ ان میں تو مشیت ہوتی ہی نہیں اور مؤثر اس عالم میں مشیت ہے۔ اس لئے نئے بے اختیار تو اس میں مؤثر ہیں نہیں اب رہیں با اختیار یعنی صاحب مشیت تو اس کا حال یہ ہے کہ حسن خیال میں آئے، پھر ارادہ حرکت میں آئے، پھر قدرت، پھر اعضاء حرکت میں آئیں، پھر آلات مہیا ہوں، پھر ایک مدت لگے تب کہیں جا کر فعل ہو۔ تو کسی با اختیار صاحب مشیت کی مشیت تنہا فعل میں کافی نہیں ہے بلکہ کئی پابندیاں لگی ہوئی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی تنہا مشیت فعل میں کافی ہے تو اسی کی مشیت ایسی ہوسکتی ہے کہ جو چاہے سو کر دے۔ اس کے علاوہ کائنات میں کوئی مشیت ایسی نہیں ہے کہ جو چاہے سو کر دے تو معلوم ہوا کہ ہر شے اسی کی مشیت اور قدرت سے ہو رہی ہے۔ لہٰذا ہر شے کے مقدور ہونے کی علت صرف اس کی مشیت ہے اور کچھ نہیں۔ جو شے وہ پیدا کرتا ہے اس میں امکان صلاحیت قابلیت کچھ نہیں ہوتی۔ وہ بلا کسی قسم کی صلاحیت، قابلیت یا امکان کے پیدا کر دیتا ہے۔

ہر شے مشیت ہی سے ہوگی۔ اسباب سے جو شے ہوگی، وہاں ہر شے نہیں ہوگی کیونکہ اسباب کی پابندی ہے۔ اسباب ہوں گے تو ہوگی اسباب نہیں ہوں گے تو نہیں ہوگی اور جہاں کوئی پابندی نہیں ہے وہاں ہر شے ہوسکتی ہے جو چاہا وہ ہو گیا۔

ایک باریک بات ہے۔ اسے بھی سمجھ لیں جو شے اسباب سے ہوگی۔ وہ وہ نہیں ہے جو قدرت سے ہوگی۔ جیسے مکان ہے پہلے مکان کا حسن خیال میں آیا کہ مکان سے فلاں فلاں آسائش ملے گی۔ اس نے ارادہ کو، ارادے نے قدرت کو، قدرت نے اعضاء کو حرکت دی، اعضاء نے معمار اینٹ پتھر چونا جمع کیا، پھر کہیں کام شروع ہوا۔ تو یہ جو تاثیرات ہو رہی ہیں یہ نفس مکان میں نہیں ہو رہی ہیں بلکہ مکان کے جو مبادیات ہیں ان میں ہو رہی ہیں تو یہ سب تلاش ہو رہی ہے۔ نیو کھدائی اس میں مکان نہیں ملا۔ دیواریں کھڑی کیں مکان نہیں ملا۔ فرش بنایا مکان نہیں ملا۔ چھت ڈلوائی اب مکان مل گیا تو آپ نے مکان نہیں بنایا۔ آپ تو تلاش میں لگے ہوئے تھے۔ تلاش آپ کی کامیاب ہوگئی اور آپ کو آخر مکان مل گیا۔ تو یہ کسی نے آپ کو دے دیا۔ جس نے دیا اسی نے اس کو پیدا کیا۔ تو یہ جو مکان پیدا ہوا اسی کی قدرت سے پیدا ہوا۔ آپ کی قدرت تو صرف تلاش میں خرچ ہوتی رہی۔ یہ انسان کو دھوکا ہوا ہے کہ مکان اس کی قدرت سے بنا ہے۔ مکان خدا ہی کی قدرت و مشیت سے پیدا ہوا۔ اگر انسان کو مکان پر قدرت ہوتی تو پھر اسباب نہ تلاش کرتا۔ اسباب کا تلاش کرنا ہی یہ پتہ دے رہا ہے کہ مکان پر اس کو قدرت نہیں ہے ورنہ وہ اسباب تلاش نہ کرتا۔ نتیجہ یہ نکل آیا کہ اللہ پاک کی قدرت عام ہے۔ ہر شے اپنے وجود میں اس کی قدرت کی محتاج ہے۔ آپ اپنی مشیت سے ایک شیر پیدا کریں اور ایک بلی۔ فوراً پیدا ہو گئے۔ اب دونوں کو لڑوا دیں اور شیر کو بلی سے مروا دیں جو اور جس طرح چاہیں ہوتا جائے گا شیر مر جائے گا۔ یہ آپ کی مشیت کا حال ہے جو بہت کمزور ہے تو مشیت ہی میں یہ طاقت ہے کہ جو چاہے سو کر دے۔ کسی اسباب میں یہ طاقت نہیں ہے تو جس میں مشیت ہوگی اسی

کو قدرت ہوگی اور جس میں مشیت نہیں ہوگی اس میں قدرت بھی نہیں ہوگی۔ اور ہماری قدرت کا یہ حال ہے اس کو حرکت اور سکون دونوں کی طرف نسبت برابر ہے تو اب نہ حرکت ہوسکتی ہے نہ سکون ہوسکتا ہے یہ قدرت ایسی ہے کہ باوجود قدرت کے پورا عجز ہے۔ یہاں تک کہ جب خدا چاہتا ہے تو اپنی قدرت سے ایک شے اس میں شامل کر دیتا ہے اور فعل کرالیتا ہے۔ خود فعل کو پیدا کرتا ہے اور بندہ یہ سمجھتا ہے کہ میں کر رہا ہوں۔ اس نے فرمایا و ما تشاون الا ان یشاء اللّٰہ رب العالمین ان کی کوئی مشیت نہیں ہے اللہ رب العالمین ہی کی مشیت ہے و اللّٰہ خلقکم و ما تعملون اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا جس وقت تم اپنی مشیت سے فعل کر رہے ہو۔ یہاں واوَ حالیہ ہے۔ تم کو تمہاری مشیت سے فعل کرتے ہوئے پیدا کیا۔ سورج کو روشنی دیتے ہوئے پیدا کیا پتے کو سبزی لئے ہوئے پیدا کیا۔ ''انسان اپنی مشیت سے فعل کرتا ہوا'' یہ پورا کا پورا مجموعہ خدا نے پیدا کیا ہے۔

اوپر آپ دیکھ چکے ہیں کہ آپ کی مشیت میں کتنی قدرت ہے تو اللہ کی مشیت میں کتنی عظیم قدرت ہوگی اس کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ آپ یہ کہیں گے کہ یہ تو ہم اپنے خیال میں کرتے ہیں تو وہ کب باہر کر رہا ہے۔ پورا ظرف واقع اس سے بھرا ہوا ہے۔ اس کے باہر کوئی میدان نہیں ہے جہاں وہ کر رہا ہے۔ اس سے باہر تو کوئی شے ہے ہی نہیں۔ و فی انفسکم افلا تبصرون میرے دلائل تو سب تمہارے دل کے اندر موجود ہیں۔ تم وہاں کیوں نہیں دیکھتے۔ بالکل کھول کر بیان کر دیا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو توفیق عنایت کرے اور مجھے بھی۔ آمین۔

قادر اور قدرت

قدرت کے کیا معنی ہیں۔ حکماء اور متکلمین دونوں اس پر متفق ہیں کہ جس سے فعل اور ترک فعل دونوں صحیح ہوں اس کو قادر کہتے ہیں۔ کوئی شخص چاہے چلنا تو اس بات پر قادر ہے کہ چلے اور کوئی شخص نہ چاہے تو اس بات پر قادر ہے کہ نہ چلے۔ یہ ہیں قدرت کے معنی اور جس میں یہ قدرت ہو وہ قادر کہلاتا ہے۔

یہاں حکماء کا بڑا دقیق اعتراض ہے کیونکہ وہ خدا کو قادر مطلق نہیں مانتے، فاعل بالاختیار نہیں مانتے بلکہ فاعل بالاضطرار مانتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ قادر کو فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت برابر ہے۔ تو وہ فعل کب کرے گا۔ کوئی چیز اس کو فعل کی طرف لانے والی ہے یا نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کوئی ایسی چیز ہونی چاہیے جو فعل کی طرف بلائے یا ترک فعل کی طرف لائے۔ اس کو مرجح کہتے ہیں۔ تو مرجح ہونا چاہیے، یا مرجح نہیں ہونا چاہیے۔ قدرت کا رجحان فعل کی طرف ہوگا۔ تو فعل ہوگا۔ اگر رجحان ترک فعل کی طرف ہوگا، تو ترک فعل ہوگا۔

اگر کوئی مرجح نہیں ہے کوئی شے فعل کی طرف یا ترک فعل کی طرف لانے والی نہیں ہے، تو فعل نہیں ہوگا۔ ممکن کے وجود سے واجب پر استدلال دونوں فریق کر رہے ہیں۔ یعنی جس شے کا وجود اور عدم برابر ہو۔ وہ

کسی مرجح وجود کے بغیر موجود نہیں ہوسکتی۔ ورنہ صانع عالم کا اثبات محال ہو جائے گا یعنی عالم کا ہونا اور نہ ہونا جب دونوں برابر ہیں تو ہونے کی طرف لانے والی اگر کوئی شے نہیں ہوگی اور خدا کا پتہ نہیں چلے گا۔ خدا کے وجود کا کوئی ثبوت نہیں ہوگا۔ تو عالم خود بخود ہو جائے گا اور خالق کی ضرورت نہیں رہے گی۔ حکماء و متکلمین دونوں اسبات پر متفق ہیں کہ یہ ناجائز ہے، صانع عالم ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ اگر مرجح نہیں ہوگا، تو صانع عالم کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اگر فعل کی طرف یا ترک فعل کی طرف لانے والا کوئی مرجح ہوگا، تو جس وقت جتنے مرجحات فعل کی طرف لانے والے ہیں، سب کے سب موجود ہوں۔ اس وقت فعل ممکن ہے یا ممکن نہیں ہے فعل ہوگا یا نہیں ہوگا۔ یعنی مرجح کے وقت فعل لازم ہے کہ ہو یا ممکن ہے کہ نہ ہو جیسے بھوک لگی ہو کھانا موجود ہو۔ حرام نہ ہو۔ روزہ نہ ہو۔ کوئی شے مانع نہ ہو۔ سخت ترین بھوک ہو کہ اگر نہ کھائے تو بیمار ہو جائے یا تکلیف پائے۔ اس وقت کھانا ترک کرنا ممکن ہے یا نہیں ہے۔ یعنی مرجح فعل کا اب اس وقت موجود ہے تو اب فعل کا ہونا لازم ہے یا ہوسکتا کہ نہ ہو۔ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ اگر مرجح ہو تو فوراً فعل ہوا اور اگر یہ معنی ہیں کہ مرجح کی موجودگی میں یہ ممکن ہے کہ فعل نہ ہو یعنی ترک فعل ہوسکتا ہے۔ تو کبھی فعل ہوگا۔ کبھی ترک فعل ہوگا تو اس کی کیا وجہ کہ اس وقت فعل ہوا اور اس وقت ترک فعل ہوا۔ جب کسی خاص وقت میں ترک فعل ہوگا، تو ترک فعل کا مرجح کون ہے اور دوسری بات یہ کہ جب یہ مان لیا کہ یہ ممکن مرجح ہے۔ اس مکمل مرجح کی موجودگی میں ترک فعل ہوا تو یہ مکمل مرجح کہاں رہا تو ناقص مرجح ہو گیا۔ یعنی مرجح نام موجود ہے۔ اور اس کی موجودگی کے وقت ترک فعل ممکن ہے تو مکمل مرجح کے وقت فعل نہ ہوا۔ ممکن کے معنی یہ ہیں کہ اگر اس کو فرض کیا جائے کہ یہ مرجح نام نہ رہا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ کون سی شے ہے جس نے اس وقت فعل کو ترک کر دیا۔ تو فعل ہوگا۔ ترک فعل نہیں ہوگا۔ اور اگر ناقص ہے اور ترک فعل ممکن ہے۔ پھر ہم اس میں گفتگو کریں گے کہ ترک فعل کیوں ہوا اور تسلسل لازم آئے گا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ مرجح نام کی موجودگی میں ترک فعل ممکن ہے۔ یہ غلط ہے۔ یعنی مرجح نام کی موجودگی میں فعل لازم ہے۔ ہو کر رہے گی۔ سخت بھوک لگی ہو اور کھانا موجود ہو اور روزہ یا کوئی اور شے مانع ہو تو اب کھانا کھانا لازم ہے یا قادر اس وقت نہ کھانے پر قادر ہے۔ اگر کہو کہ ترک پر قادر ہے تو اب اتنے مرجحات کی موجودگی میں کھانا لازمی تھا پھر ترک پر قادر ہوا تو اس کی وجہ ہونی چاہیے۔ پھر اس وجہ میں یہ گفتگو ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔ لہٰذا ترک فعل محال ہے تو اتنے مرجحات کی موجودگی میں فعل لازم ہوگا۔ قطعی فعل لازم ہو گیا اور ہو کر رہے گا۔ تو انہوں نے کہا کہ تم جو اللہ پاک کو قادر کہتے ہو، تو قادر ہونے کی صورت میں وہ مجبور ہو گیا اور جس طرح جب بھی آگ ہوگی حرارت ہوگی۔ اسی طرح جب بھی فنا ہوگا۔ عالم ہوگا۔ اور خدا ہے۔ قدیم تو عالم بھی قدیم ہوگا۔ تو قادر اور فاعل بالاضطرار میں کیا فرق رہا۔ کچھ بھی نہیں رہا۔ قادر ہوتے ہوئے مجبور ہو گیا۔ حکماء نے کہا یہاں ایک اور دقت ہے کہ جب تک مرجح نہ ہو قادر فعل نہیں کرسکتا۔ یعنی مرجح ہوگا تو فعل کرے گا اور اگر مرجح نہیں ہوگا تو فعل نہیں کرے گا تو تمام تغیرات اس کو چمٹ رہے ہیں کہ باری تعالیٰ تمام تغیرات

سے پاک ہے۔اس کا فعل کرنا کسی شرط پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ وہ کل اشیاء کا تمام تغیرات کا مبدء ہے۔اب جو وہ پہلی بار پیدا کرے گا تو وہاں کون سی شرط لگائے گا۔اگر شرط لگائے گا تو پیدا ہونے سے پہلے وہ شرط ہوگی۔تو وہ کہتے ہیں فاعل بالاضطرار میں تو بہت مضبوطی ہے اور قادر اور فاعل بالاختیار ہونے میں وہ محتاج ہوگیا۔ مرجح کا تو اس وقت سے بچنے کے لئے کہا کہ اس کی ذات فعل کرنے کے لئے بذات کافی ہے۔تغیر سے پاک ہے، تو اس کا اثر اس کی تاثیر بھی تغیر سے پاک ہوگی۔ ذات تغیر سے پاک ہے اور اثر اس کو لازم ہے تو عالم قدیم ہوگیا۔یعنی قادر ہونے کی صورت میں بھی وہ فاعل بالا یجاب ہے۔ فاعل بالاختیار نہ رہا۔ بڑی دقت ہے کیا کیا جائے۔امام رازی نے یہ فرمایا کہ یہ دلیل بہت قوی ہے اور اس پر حکماء بھروسہ کرتے ہیں۔انہوں نے خود کوئی جواب نہیں دیا۔ بلکہ علماء متکلمین کے دو جواب نقل کئے۔ایک تو انہوں نے بہت زیادہ معمولی سا جواب دیا کہ مرجح جو ہے وہ فعل کا موجب نہیں ہے۔ بلکہ وہ فعل کے قریب کر دیتا ہے۔ دوسرا جواب انہوں نے یہ دیا کہ فاعل بالاختیار کو مرجح کی ضرورت نہیں۔ نفس اختیار فعل کے لئے کافی ہے جیسے بہت سخت بھوک لگی ہو۔اور دو روٹیاں بالکل سامنے رکھی ہوں۔ کسی میں کوئی خرابی نہ ہو۔تو وہ محض اپنے اختیار سے چاہے جونسی روٹی کھالے۔ دو گلاس پانی کے رکھے ہیں۔ بلا ترجیح کے کوئی سا ایک گلاس اٹھا کر پی لے۔ بالکل اسی طرح بغیر کسی مرجح کے محض اپنے اختیار سے اس کو ترجیح دے دی۔ اس کو پیدا کر دیا۔ علمائے متکلمین کا جواب یہ ہے، لیکن ان کی یہ بات تو غلط ہے اس لئے کہ دو روٹیوں یا دو گلاسوں میں سے جو ایک کو ترجیح دے گا۔تو پہلے ایک کی طرف طبیعت کا میلان ہوگا اور وہ میلان پیدا ہو کر اس کو مجبور کرتا ہے کہ اس روٹی کو کھاؤ یا اس گلاس کو اٹھاؤ تو یہ طبیعت میلان جو ہے وہ مرجح ہے۔لہٰذا یہ مثالیں جو دی ہیں، وہ غلط ہیں۔ میں ایک بات بیان کرنا چاہتا ہوں۔ اللہ نے اگر توفیق دی تو اب میں اس کو کھولوں گا۔

دین کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اللہ تبارک تعالیٰ تنہا ہے۔اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے۔

اللہ کل عالموں سے غنی ہے۔ بے نیاز ہے۔ محتاج نہیں ہے عالمین کا اور اگر عالم قدیم ہوگا تو وہ عالم کا محتاج ہو جائے گا۔اور وہ ہے غنی تو وہ ہوگا اور اس کے ساتھ کوئی ایسی شئے نہیں ہوگی کہ اس کے متعلق یہ کہا جا سکے کہ وہ محتاج ہے۔اس شئے کا جس کی احتیاج ہوگی، وہ تو ساتھ ہی ہوگا نا۔

اب آپ دیکھئے یہاں حکماء سے کتنی غلطیاں ہوئی ہیں۔ میں آپ کو ایک قانون بنا دیتا ہوں جو کل مشکل کو حل کر دے گا۔ جو دو صورتیں اختیار کی ہیں، قدرت کی اور ایجاب کی جیسے آگ ہے، اس سے جو گرمی کا فعل ہو رہا ہے، وہ ارادہ سے نہیں ہو رہا ہے۔اس کو گرمی اور سردی کی طرف نسبت برابر نہیں ہے۔ اگر تو لازمی طور پر بلا ارادہ گرمی ہی کا فعل کرے گا۔اور قادر کے یہ معنی ہیں کہ اس کو دونوں طرف نسبت برابر ہو۔ فاعل بالاختیار کو فاعل بالا یجاب کے ساتھ بدل دیا۔اس تقریر کے وقت اور متکلمین نے کوئی معقول جواب نہیں دیا، سخت غلطی کی ہے۔

خیال اس طرف نہیں گیا۔ یہ جو قدرت کی کیفیت ہم دیکھ رہے ہیں۔

اور انسان اور جانور کے علاوہ شجر حجر، آسمان، ستارے، نباتات، جمادات ان سب میں ایجابی کیفیت دیکھ رہے ہیں۔ یعنی انسان میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس کا فعل اختیاری چاہے حرکت دے چاہے ساکن رکھے تو اس کا نام رکھا قدرت، اس کا نام رکھا ایجاب، تو ہم کائنات میں دو قسم کی تقسیم دیکھ رہے ہیں۔ ایک موجب اور ایک مختار۔ ان دونوں جماعتوں کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ اللہ پاک نے اختیار اور جبر دونوں پیدا کیا ہے۔ تو دونوں پیدا کرنے سے پہلے وہ موجود تھا۔ انسان اور جمادات دونوں کو پیدا کیا ہے۔ جمادات میں اضطرار کیفیت اور انسان میں اختیار کی کیفیت پیدا کی۔ ان دونوں کو اس نے پیدا کیا تو ان دونوں کی پیدائش سے پہلے ان دونوں کا پیدا کرنے والا ہے نا۔ تو یہ وہ ہے۔ پہلے اور یہ کیفیات پیدا ہوئیں۔ بعد میں تو یہ بعد کی پیدا ہونے والی چیزیں اس کی خصلتیں کیسے ہو سکتی ہیں۔ ایک جماعت نے خدا کو انسان کے مشابہ کر دیا اور ایک جماعت نے جمادات کے مشابہ کر دیا۔ یہاں بھی مسلمان ہی افضل رہا کہ اس نے اپنے آپ کو انسان جیسا کر دیا۔ حکماء اور فلاسفہ نے اپنے رب کو جمادات جیسا کر دیا تو دونوں گروہ غلطی پر ہیں۔ جب وہ ان دونوں کا خالق ہے تو یہ خصلتیں اس میں ہوں گی کیسے۔ بالکل نئی بات ہے۔ آج تک کسی نے نہیں کہی۔ وہی رلاتا ہے وہی ہنساتا ہے۔ تو ہنسنا اور رونا یہ خصلتیں ہیں۔ ہنسنے والے اور رلانے والے کی اور ان دونوں کو اس نے پیدا کیا اور پیدا کرنے سے پہلے وہ موجود تھا۔ تو یہ خصلتیں اس میں کہاں سے ہوں گی، جس شے کو اس نے پیدا کیا۔

وہ شے اور اس کی خصلتیں اس میں نہیں ہوں گی۔ خالق اور شے ہے۔ مخلوق اور شے ہے۔ اختیار اور اضطرار دونوں اس کی پیدا کی ہوئی ہیں۔ تو اس میں نہ اختیار ہوگا اور نہ اضطرار ہوگا۔ دونوں چیزیں نہیں ہوں گی۔ جس اختیار کے یہ معنی بتائے گئے ہیں کہ قدرت وہ شے ہے کہ جس کو فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت رہے اور بغیر مرجح کے فعل ہوگا نہ ترک فعل ہوگا۔ اس قدرت کو اس نے پیدا کیا ہے۔ تو یہ علت اس میں نہیں ہوگی۔ اس کے علاوہ دلیل سے بھی سمجھ لیں کہ اس قدرت کی ضد عجز یہاں موجود ہے۔ اور وہ ضدین کا خالق ہے۔ وہ جس طرح قدرت کا خالق ہے۔ عجز کا بھی خالق ہے اور اس کو ذات اور صفت کی ضد نہیں ہے۔ اس میں ایسی شے ہو نہیں سکتی جو قابل ضد ہو۔ اسی طرح علم۔ اس کی بھی ضد یہاں جہل موجود ہے۔ یہ دونوں انسان میں یہاں موجود ہیں۔ خدا نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے۔ وہ ان دونوں سے پاک ہے۔ جہل تو ویسے ہی ناپاک چیز ہے۔ وہ اس علم سے بھی پاک ہے۔ جو علم ہم سمجھ رہے ہیں اور جو ہمارا علم ہے کیونکہ ہمارے علم میں تو یہ بات ہے کہ شے جب تک سامنے نہ آئے علم نہیں ہو سکتا یا کسی شے کی صورت خیال میں نہ آئے اس وقت تک علم نہیں ہو سکتا۔ شے سامنے آ گئی۔ حضوری علم ہو گیا۔ صورت خیال میں آ گئی۔ حصولی علم ہو گیا۔ تو ہمارا علم شے اور صورت شے ان دونوں کے تابع ہو گیا۔ اگر اس کا علم ہمارے جیسا ہوگا، تو ازل میں سے یا صورت شے ہونی چاہیے، لیکن وہاں دونوں میں سے کسی کا پتہ نہیں

ہے تو بغیر حضور شے یا حصول تصور وہ عالم ہے تو اس کا علم بھی وہ علم نہیں ہے جو ہمارا ہے۔ بہت زیادہ اہم بات ہے۔ ایک بہت بڑھیا دلیل پیش کرتا ہوں، غور کریں، بڑا بڑا حکیم نہیں سمجھا۔ بات کو آدمی کو سمجھنا چاہیے۔ اگر پہلی بات نہیں سمجھا تو دوسری بات ہرگز سمجھ میں نہیں آئے گی۔ حکماء کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قادر ہے۔ اس کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ مجبور ہے، اس کو لازم ہے۔ اس کی ذات کافی ہے۔ قدرت کا عمل نہیں ہوتا۔ جب ذات فعل میں کافی ہے تو فعل اس کو لازم ہوگیا۔ تو جہاں ذات ہوگی وہاں فعل ہوگا اور ذات اس کی ازلی ہے تو اس کا فعل بھی ازلی ہوگا اور کائنات اس کا فعل ہے تو کائنات بھی ازلی ہوگئی۔ یہ ہے مقصد ان کے کہنے کا۔ جس طرح روشنی جدا نہیں ہے سورج سے، حرارت جدا نہیں ہے آگ سے۔ اسی طرح خالق عالم سے عالم جدا نہیں ہے۔ تو جب سے خالق ہے جب ہی سے مخلوق ہے۔ اب اس صورت میں خرابی کیا ہے۔ اس میں خرابی یہ ہے کہ جب وہ فاعل بااختیار نہ رہا اور فعل ہوگیا جبری تو بعثت بیکار ہوجائے گی۔ جب انبیاء کی بعثت بے کار ہوجائے گی، تو جتنے آسمانی مذاہب ہیں سب باطل ہوجائیں گے۔ دین جاتا رہے گا۔ پھر انبیاء نے یہ تبلیغ کی ہے کہ یہ عالم ختم ہوجائے گا۔ قیامت آئے گی۔ دوسرا عالم پیدا ہوگا۔ اگر یہ عالم خصلت ہے اس کی تو یہ کیسے فنا ہوگا۔ دوسرا عالم کیسے آئے گا۔ اب دلیل جو بیان کی ہے اس میں جو دقت ہے اس کو بیان کرتا ہوں کہ یہاں ہوا کیا ہے۔ ہوا یہ ہے انسان پر قیاس کر کے تو اس کو قادر بنایا اور جمادات پر فرض کر کے اس کو بالا یجاب قرار دیا۔ تو یہ دونوں ہیں مخلوق نہ تو خالق کے حال کو یہاں مخلوق میں کیوں ڈھونڈا۔ ممکن کی حالت پر خدا کی حالت کو قیاس کیا۔ یہ غلطی ہوئی ہے۔ خدا تو ہے اور یہ ممکن تھا کہ عالم سرے ہوتا ہی نہیں۔ تو یہ فلسفہ الٰہیات جو ہے مابعد الطبیعیات سارا کا سارا غلط ہے کیونکہ سب میں کائنات پر خالق کائنات کو قیاس کیا۔ تو کائنات میں ایک حاکم نافذ ہے۔ خالق کائنات میں وہ حکم لاگو ہوتا کیونکہ یہاں ایک عاقل بالغ کو اگر وہ کسی کو بلا جرم سابق سزا دے تو اس کو ظالم کہا جائے گا۔ پوری کائنات اس پر متفق ہے۔ اگر کسی کو آپ نے بلاوجہ کسی کے چلتے چلتے چھرا مار دیا تو جو بھی سنے وہ کہے گا کہ آپ نے یہ ظلم کیا۔ اگر یہی فعل خدا کرے تو اس کا نام ظلم نہیں ہے۔ کیونکہ بلا جرم سابق وہ بچوں کو کن کن بیماریوں اور بلاؤں میں مبتلا کر رہا ہے۔ بالآخر وہ مرجاتے ہیں۔ تمام جانوروں کے لئے حکم دیا کہ تم ان کو بلا جرم سابق ذبح کرو۔ پکاؤ کھاؤ اور کھلاؤ اور انعام پاؤ۔ پھر کہا اور خاک بسر فقیر کو کھلاؤ۔ بے حد قربانی کے ثواب ہیں۔ تمام علماء فرماتے ہیں، ان ذبیحوں نے کیا گناہ کیا ہے۔ تو فعل جو خدا کرے وہ ٹھیک ہے اور آپ کریں تو غلط۔ آپ کا فعل صحیح جب ہوگا جب وہ تصدیق کر دے گا۔ تو مجرد اس کے کہنے سے ٹھیک ہوگا۔ نفس فعل میں ٹھیک نہیں ہوگا۔ بھلا یہ بات عقل میں آتی ہے کہ اللہ پاک جس کو مار ڈالے تو حرام اور میرے بتائے ہوئے طریقے پر اگر تم مار ڈالو تو وہ حلال اور جائز۔ اس کا مارا ہوا تو اور متبرک ہونا چاہیے تھا مگر اس کو برا بتا دیا اور ہمارے مارے ہوئے کو اچھا بتا دیا۔ یہاں کا کوئی حکم وہاں لاگو نہیں ہوگا۔ یہ جو احکام ہیں وہ اس نے بتائے ہی ہمارے لئے عاقل بالغ انسان کے لئے، جو غیر عاقل ہے وہ خارج۔ عاقل بالغ انسان کے علاوہ پوری

کائنات خارج اور کائنات کے باہر خدا بھی خارج۔ یہاں سے جتنے بھی احکام لئے جائیں گے اور خدا کے احکام کو ان پر منطبق کیا جائے گا سب غلط ہوں گے۔ یہی غلطی لعین اوّل نے کی کہ خدا کے حکم کو انسانی حکم پر منطبق کیا۔ اس نے یہ کہا کہ میں اس سے بہتر ہوں۔ یہ مجھ سے بدتر ہے اور کائنات کا حکم یہ ہے کہ جو بہتر ہو وہ معظم اور مسجود ہو اور جو بدتر ہو وہ ساجد ہو۔ تو نے معاملہ الٹا کر دیا اس لئے میں نے امتثال امر نہیں کیا۔ پہلے تو یہ غلطی اسی نے کی اور یہی وہ بتاتا ہے اپنے شاگردوں کو۔ اس کے جو شاگرد قریب ترین ہیں ان کو کہتے حکماء۔ ان کے ذریعے معمولی معمولی شاگردوں کو بہکاتا ہے۔ معمولی معمولی باتوں میں سب سے بڑھ کر شاگرد تو یہی فلسفی ہیں۔ وہی علت و معمول کی بات کرتا ہے نا۔ اس نے وجہ پوچھی تھی۔

اس نے فرشتوں سے یہی کہا تھا کہ اس کی کیا مصلحت ہے۔ وہی یہ فلسفہ تلاش کرتے ہیں نا، ہر شے کی مصلحت۔ یہ اس نے ہی تو سکھایا ہے۔ اس نے کہا تو نے معاملہ الٹا کر دیا۔ حالانکہ وہ سمجھا نہیں جو بات اس نے کہی وہ رائج اس عقل کے بھی خلاف ہے۔ اول تو عقل اعتبار نہیں اور جتنا بھی اعتبار ہے جتنی روشنی اللہ پاک نے اس کو دی ہے، یہ بات اس کے لئے بھی خلاف ہے۔ اس نے کہا میں بہتر ہوں تو بہتری ثابت نہیں کر سکا۔ اس موجود عقل کے مطابق اس نے مادہ اپنا بتایا آگ، کہ میں آگ سے بنا ہوں اور آگ بہتر ہے مٹی سے۔ بہتر شے سے جو شے بنے گی وہ بہتر ہوگی اس شے سے جو کمتر سے بنے گی۔ تو یہ موجود عقل کے خلاف ہے کیونکہ بہتر شے سے بہتر شے جب بنے گی جب وہ بہتر شے جس سے وہ بنی ہے جوں کی توں اس میں موجود ہے۔ یہ بات آپ کو بتا رہا ہوں۔ سونے کا زیور ہے وہی سونا ہے تو اب وہ سونے کے زیور سے بہتر ہے۔ یہ کب جب سونا جوں کا توں بالی یا کنگن میں موجود ہے۔ وہی زیور ہے وہی سونا ہے تو اب وہ سونے کا زیور چاندی کے زیور سے بہتر ہو جائے گا تو یہاں کے جو صناع ہیں وہ صرف ٹھپہ لگاتے ہیں۔ اس کی صورت میں تبدیلی کرتے ہیں۔ سونا، سونا ہی رہتا ہے چاندی، چاندی ہی رہتی ہے۔ اس کے نقش و نگار میں تبدیلی کرتے ہیں۔ وہ جو صانع ہے وہ ایسا صانع ہے کہ اس نے مادہ کو بنایا ہے اور اس نے مادہ کو بھی بدل ڈالا۔ یہاں کا صانع قادر ہے صورت پر اسی طرح وہ جو صانع ہے وہ صورت اور مادہ دونوں پر قادر ہے۔ اس نے آگ پر ٹھپہ لگا کر تو شیطان نہیں بنایا اور نہ مٹی پر ٹھپہ لگا کر انسان بنایا۔ وہ مٹی جو تھی وہ بدلی اور کتنے حالات بدلنے کے بعد آدمی بنا۔ تو وہ بہتر سے کمتر اور کمتر سے بہتر، کمتر سے کمتر اور بہتر سے بہتر وہ چاروں صورتوں پر قادر ہے۔ اگر نری آگ ہوتی جس طرح کنگن میں نرا سونا ہے تب تو اس کا کسی حد تک کہنا ٹھیک ہوتا۔ چلو یہ بھی اگر مان لیا جائے کہ بہتر سے بہتر اور کمتر سے کمتر چیز بنتی ہے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کمتر شے میں کوئی بہت قیمتی شے ملا دی جاتی ہے تو وہ کمتر سے بہتر سے بہتر ہو جایا کرتی ہے جیسے چاندی کی انگوٹھی ہے۔ اس میں اگر ہیرے کا نگ لگا دیا جائے تو وہ خالص سونے کی انگوٹھی سے قیمتی ہو جاتی ہے۔ تو اس نے کہا پوری کائنات کو میں نے کُن سے پیدا کیا اور اس کو تو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا ہے۔ جان ٹپکنے کے معنوں میں ہے۔ محاورہ ہے وہ اس

اصول کو بھی نہیں سمجھا۔ تو سراپا غلطیاں ہوئی ہیں۔ نظام عقل جو خدائے تعالیٰ نے بنایا تھا اس کو بھی استعمال نہیں کیا۔ اس نے اپنے آپ کو معظم ثابت کر دیا۔ یہ بھی مان لیا کہ چلو معظم ہی سہی مگر تعظیم علت سجدہ کیسے ہو سکتی ہے۔ یہ دھوکا کھایا کہ جو معظم ہے وہ مسجود ہے۔ اگر علت سجدہ عظمت ہوتی تو خدا ازل سے ابد تک معظم ہے۔ وہ ہر وقت معظم ہے تو ہر وقت اس کے لیے سجدہ روا ہوتا لیکن غروب کے وقت طلوع اور زوال کے وقت سجدہ حرام ہے ناجائز ہے۔ اگر قصداً سجدہ کرے گا تو کافر ہو جائے گا۔ نیز ازل سے ابد تک وہ معظم ہے۔ وہ معظم ہے تو مسجود ہونا چاہیے اور مسجود جب ہو جب ساجد کو اور ساجد کا وہاں پتہ ہی نہیں تو یہ بات بھی غلط کہی۔ تو خدا نے کہا کہ شیطان کا مکر ضعیف ہے دھوکا ہے۔ تو یہی باتیں اس نے فلاسفہ کو بتائیں اور انہوں نے دوسروں کو بتائیں۔ تو یہ فلاسفہ کا جو طبقہ ہے وہ بدترین فرقہ ہے۔[2]

یہاں کئی قسم کے آدمی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں سیدھی بات۔ ایک وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات۔ ایک وہ ہیں جو دیر میں سمجھتے ہیں سیدھی بات۔ ایک وہ ہیں جو دیر میں سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات۔ تو جو جلد سمجھتے ہیں سیدھی بات وہ تو اصحاب رسولؐ ہیں۔ اِدھر کہا اُدھر قبول کر لیا، کہا، اس میں کیا ہے۔ کہا جنت ملے گی۔ وہ سیدھے گئے، جہاد کیا اور شہید ہو گئے۔ جلد سمجھا، سیدھی بات، یہ صحابی کی شان ہے۔ کسی قوم میں نہیں۔ یہ ہمارے یہاں بھی نہیں ہے۔ صحابہ کے بعد یہ درجہ کسی کا نہیں ہے۔

اب جلد سمجھے ٹیڑھی بات، یہ فلسفی ہے۔ یہ سمجھتا جلد ہے مگر ٹیڑھی سمجھتا ہے۔ ہم نے پورا فلسفہ دیکھا ہے۔ ہر جگہ ٹیڑھ ٹیڑھ۔ غلوات کا مجموعہ ہے۔ کہیں بھی کوئی صحیح بات نہیں ہے اور جو دیر میں سمجھتا ہے سیدھی بات وہ صحابہ کے بعد تمام اولیاء اللہ ہیں۔ اور ہم بھی وہ دیر میں سمجھتے ہیں۔ مگر سیدھی سمجھتے ہیں اور جو دیر میں سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات وہ یہ تمام غیر فلسفی ہیں، یہود نصاریٰ دہریے اور یہ سب لوگ ہیں کہ سمجھتے بھی دیر میں ہیں اور ٹیڑھی سمجھتے ہیں۔ یہ چار قسم کے لوگ ہیں۔ اب میں ایک بڑی اضافی دلیل آپ کے سامنے بیان کرتا ہوں جو پہلے کسی نے نہیں بیان کی کہ اگر خدا انسان جیسا قادر ہوگا جو تصور قادر کا انسان میں ہے تو ایسے قادر کے فعل کو دیکھتے ہی آپ کو یقین ہو جائے گا کہ اس فعل کا کوئی کرنے والا ہے جیسے مکان ہے۔ فوراً یہ یقین ہوگا کہ کسی انجینئر نے کسی معمار نے اس کو بنایا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں رہے گا تو اگر اللہ پاک ایسا قادر ہوتا جیسا کہ انسان ہے تو اس کے فعل کو دیکھتے ہی یقین ہو جاتا کہ خالق ہے اور اگر وہ فاعل بالاضطرار ہوتا جیسا کہ حکماء کہتے ہیں اور جیسا کہ لعین اوّل نے ان کو سکھایا ہے تو جس طرح روشنی کو دیکھتے ہی سورج کا اور گرمی کو دیکھ کر آگ کا یقین ہو جاتا ہے یہ سب فاعل بالایجاب ہیں نا۔ تو جس طرح ان کے اثر کو دیکھ کر ان کا یقین ہو جاتا ہے اسی طرح ان کے عقیدہ کے مطابق بھی خالق کے اثر کو اس عالم کو دیکھ کر مؤثر کا یقین آ جاتا ہے مگر نہیں آتا۔ یہاں تک تو میری تحقیق تھی جو میں نے بیان کی۔ اللہ پاک سے دعا کرتا ہوں کہ آپ کو توفیق دے اور مجھے بھی کیونکہ ہر وقت ڈر رہتا ہے کہ بڑی نازک بات ہے گمراہی نہ ہو جائے۔

آج ہی رات کا واقعہ ہے۔ایک شادی میں ایک ڈاکٹر صاحب ملے۔انہوں نے کہا کہ آپ ایسی دقیق باتیں بیان کرتے ہیں کہ ہمیں ڈر رہتا ہے کہ ہم کہیں گمراہ نہ ہو جائیں۔اس کو آپ سمجھیں کہ یہ جو کہتے ہیں کہ قادر ہونے کی صورت میں عاجز ہو گیا۔دلیل خالق میں جاری کرتے ہیں تو یہ دلیل جوں کی توں انسان میں لاگو ہے۔انسان قادر ہے نا تو کل انسان مجبور ہو جائیں گے۔انسان مختار ہے بدیہی چیز ہے فرق کر رہا ہے اضطراری اور اختیاری فعل ہیں۔یہ دلیل کہ خدا جب کوئی فعل کرے گا تو اس کا کوئی مرجع ہوگا تو یہ دلیل جوں کی توں انسان میں جاری ہے کہ انسان قادر ہے اور جب وہ فعل کرے گا تو اس کے لئے کوئی مرجع ہوگا۔پھر مرجع تام کے وقت اس سے ترک فعل ممکن ہے یا نہیں۔اگر کہو ممکن ہے تو پھر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت یہ ترک فعل ہوا اور دوسرے وقت وہ فعل ہوا تو یہ مرجع نام نہ رہا۔اگر کہو ممکن نہیں ہے تو انسان کے لئے فعل لازم ہو گیا جب فعل لازم ہو گیا تو انسان مجبور ہو گیا تو تمام انسان مجبور ہو گئے اور خدا کو تو مجبور کہہ رہے ہو تم تو خود مجبور ہو گئے۔سب کے سب، سب فاعل بالایجاب ہو گئے اور ہر شخص یہ فرق کر رہا ہے کہ ہاتھ کی حرکت بالارادہ اور رعشہ کی حرکت دونوں الگ ہیں۔یہ بین چیز ہے۔بالارادہ جو حرکت ہوتی ہے وہ ساکن بھی ہو سکتی ہے لیکن رعشہ کی حرکت برابر جاری رہتی ہے۔ایک حرکت قدرت کی ہے اور ایک جبری ہے۔اس باریک بات کو نہیں سمجھے۔بات واقعی باریک اور لطیف ہے۔بڑی دور سے لاتے ہیں بات مگر اوندھی ہوتی ہے۔

اب ضابطہ کی غلطی، قانون کی غلطی ہے۔وہ عقل کے مدعی ہیں، ہم بھی عقل مانتے ہیں۔لیکن ہم میں ان میں فرق یہ ہے کہ چھری کو چھری ہم بھی مان لیں مگر وہ اس کو اپنی گردن پر پھیرتے ہیں اور ہم اس سے ترکاری کاٹتے ہیں۔یہ فرق ہے۔ہے وہ بھی کام کی چیز مگر جس کام کے لئے وضع کی گئی ہے ترکاری کاٹنے کے اس میں وہ مفید ہے۔اگر اس کے علاوہ وہ کسی دوسرے کام میں لایا جائے گا تو وہ غلط ہوگا۔اسی طرح عقل جس کام کے لیے پیدا کی گئی ہے وہاں تو اس کا استعمال مفید ہے اور ٹھیک کام کرے گی۔اس کے خلاف جہاں بھی اس سے کام لیا جائے گا وہاں وہ غلط کام کرے گی مضر ہوگی۔اب وہ غلطی کیا ہوئی ہے؟ دلیل میں ایک دقت ہے اور وہ ہمارے یہاں کے علماء نے بھی اپنا لی ہے۔تو ان پر بھی وہی آفت آئی ہے۔غلطی یہ ہے کہ جیسے میں نے پہلے مثال دی ہے کہ سخت بھوک کے وقت کھانا نہایت لذیذ ہے کوئی بدمزگی نہیں ہے کوئی شے مانع نہیں ہے۔نہ روزہ نہ حرام کی کمائی ہے نہ نظر لگنے کا خیال ہے تو اب ضرور کھائے گا۔کھانا لازمی ہے تو یہ جو لزوم آیا ہے یہ اور شے ہے۔اور جو جبری لزوم ہے، وہ اور شے ہے۔اختیاری لزوم جبری لزوم کے ساتھ مشتبہ ہوا ہے۔یہاں وجوب اور لزوم آیا ہے وہ اختیار سے آیا ہے۔ وہاں جو لزوم آیا ہے وہ جبر اور ذات سے آیا ہے جیسے کوئی بھاری شے اوپر سے گرے گی۔تو اس کی ذات کا تقاضا ہے وہ طالب تحت ہے اور خود جو کودا ہے وہ اختیار سے کودا ہے۔دونوں میں فرق ہے۔نیچے آنا دونوں جگہ لازم ہے، لیکن ایک جگہ وہ ذات کے واسطے سے آیا ہے اور ایک جگہ وہ اختیار سے آیا ہے تو ذاتی واسطے پر منطبق کر دیا انہوں نے۔

اختیاری واسطے کو اختیار سے واجب ہوا ہے حقیقت میں واجب نہیں ہے جیسے دودھ سفید ہے اور سیاہی ہے دونوں اپنی اپنی جگہ علیحدہ علیحدہ ممکن ہیں۔ سفید دودھ اور سیاہی دونوں متحقق ہیں لیکن دونوں کو اگر ملا کر کہا جائے کہ دودھ سیاہ ہے تو یہ ناممکن اور محال، تو دو چیزیں اپنی جگہ ممکن ہوں اور ان میں دونوں میں نسبت ناممکن ہو تو وہ نسبت کی بناء پر ناممکن ہوا ہے۔ دودھ فی نفسہ محال نہیں سیاہی فی نفسہ محال نہیں لیکن ان دونوں کا جو علاقہ ہے وہ محال ہے۔ تو وہ جو علاقہ تھا اختیار کو فوراً شے لازم ہونے کا۔ اس نسبت سے وہ وجوب آیا ہے وہ ذات کی وجہ سے نہیں آیا ہے۔ ایک بین دلیل اور بتادوں کہ ذات کا اثر جو ہوتا ہے اگر اس اثر کو ذات میں سے ہٹا دیا جائے تو ذات ناقص ہو جاتی ہے۔ اگر آگ میں سے حرارت نکال دی جائے تو آگ خاک ہے۔ سورج سے اگر روشنی نکال دی جائے تو سورج توا ہے۔ برف میں سے اگر ٹھنڈک نکال لی جائے تو وہ پتھر ہے تو خدا میں سے اگر عالم کو نکال دیا جائے تو خدا خدا نہ رہے۔ اس سے تو بہتر تھا کہ عالم نہ ہو۔ اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اور اس کے نہ ہونے پر پہلی خرابی تو یہ ہے کہ یہ عالم قطعی نہیں ہوگا تو خالق و مخلوق دونوں گئے۔ اس سے تو بہتر ہے کہ مخلوق جاتا رہے، سراپا غلطی ہوئی ہے۔

حواشی

(1 مولانا کی یہاں مراد حکمائے سُو ہیں۔ (مرتب)

(2 فلاسفہ کے بارے میں مولانا کی تنگ نظر کوئی نئی نہیں ہے۔ امام غزالی نے جب ''المنقذ من الضلال'' لکھی تو فلاسفہ نے خلاف ردِعمل عام ہوگیا۔ بعض نے تو ان کی تکفیر تک کی۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ متعدد مسلمان اہلِ کلام مثلاً ابن عربی، الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد حتیٰ کہ امام رازی تک نے قرآن کی اساس پر یونانی، یہودی اور عیسائی فلسفہ کی توضیح و تنقیح کی بجائے قرآن کو اس کے مطابق ڈھالنا شروع کر دیا، جو ایک المیہ تھا۔ افلاطون کا نظریۂ امثال، تنزلات ستہ، اور نظریہ عیون حقیقت ثابتہ بن گیا۔ غزالی تک نے یونانی منطق کو اپنایا۔ ابن عربی نے قرآن کی معروف تفسیر کی بجائے کشفی اور رازدانی تفسیر ''فتوحات مکیہ'' کے نام سے کر کے اسے اپنے مکاشفات سے غلطاں اور ژولیدہ کر دیا، یہاں تک کہ دہریت عام ہوئی اور فلاسفہ کا ایک ایسا گروہ وجود میں آیا جو لاطائل اور دور از کار مباحث میں الجھ گیا جو محض منطق کی شعبدہ بازی تھی۔ ان کا عقائد اور معاشرتی اور سیاحی زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کو ملوکیت نے فقہ میں، یا علم کلام میں، سیاست اور معاشرت میں خوب ہوا دے کر ژولیدہ فکری کو فروغ دیا تا کہ ان کے اقتدار کی طرف کسی کی توجہ نہ جائے۔ مولانا کا اشارہ اسی طرف ہے۔ صرف لہجہ غیر علمی ہے۔ (مرتب)

وجودِ باری

محمد ادریس کاندھلوی

ابتدائے آفرینش سے لے کر اس وقت تک عالم کے کسی خطہ پر کوئی لحظہ اور لمحہ ایسا نہیں گذرا کہ وہاں کے جن وانس اپنے پروردگار کو نہ جانتے ہوں اور اپنے لئے کسی خالق کا اقرار اور اعتراف نہ کرتے ہوں۔ ہر زمانہ میں لاکھوں انسان ایسے گذرے ہیں اور اب بھی ہیں کہ جنہوں نے علم کا نام ونشان بھی نہیں سنا مگر یہ ضرور جانتے ہیں کہ ہمارا ایک خالق اور پروردگار ہے اور جب دنیا کے اسباب و وسائل سے مجبور اور مضطر ہو جاتے ہیں، اس وقت خدا کو پکارتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کی مضطربانہ دعا کو سنتا ہے۔ بڑے سے بڑا حادثہ دفعتہً دور ہو جاتا ہے اور تمام مادی اور ظاہری اسباب و وسائل کا یک لخت خاتمہ ہو جاتا ہے اور یکا یک ناامیدی کے بعد امید اور آرزو نظروں کے سامنے آجاتی ہے۔ کما قال تو

اممن یجیب المضطر اذادعاہ ویکشف السوء.

ترجمہ: کون ہے کہ جو مضطر کی دعا کو قبول کرتا ہے اور اس کی مصیبت کو دور کرتا ہے۔

برائے سجدۂ محراب ابرو بدلہا ذوق ایماں آفریدند

اور اسی وجہ سے کہ حق تعالیٰ شانہ، کی معرفت فطری ہے جو لوگوں کی فطرت اور جبلت میں مرکوز ہے۔ حق جل وعلا ارشاد فرماتے ہیں:

فاقم و جھک للدین حنیفا فطرۃ اللّٰہ التی فطر الناس علیھا لاتبدیل لخلق اللّٰہ ذلک الدین القیم.

ترجمہ: اپنے چہرہ کو اللہ کی عبادت کے لے سیدھا کر ایک طرف ہو کر اور اللہ کی اس فطرت کو لازم پکڑ جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے اللہ کی بنائی ہوئی

چیز میں تبدیل ممکن نہیں۔ یہی دین جو فطرت کے مطابق ہے ٹھیک دین ہے۔

الغرض وجود باری عز شانہ کا اقرار بدیہی اور فطری امر ہے اور تمام بنی نوع انسان کا اجماعی مسلک ہے۔ اسی وجہ سے حضرات انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کا نصب العین ہمیشہ توحید کی دعوت رہی اور جن کو سرے ہی سے اپنے خالق میں شک پیش آیا۔ ان سے نہایت تعجب سے یہ خطاب فرمایا: کما قال تعالیٰ

قالت رسلهم افی الله شک فاطر السموات والا رض.

ترجمہ: اُن کے رسولوں نے کہا کہ کیا تم کو اللہ کے بارے میں بھی کسی قسم کا کوئی شک اور شبہ ہے کہ جو آسمانوں اور زمینوں کا بنانے والا ہے۔

حق تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ شانہ کا وجود آفتاب اور ماہتاب سے بڑھ کر بدیہی اور روشن ہے۔ کسی دلیل اور برہان کا محتاج نہیں بلکہ اسی کا وجود کائنات کے لئے دلیل اور برہان ہے لیکن مزید اطمینان کے لئے دلیل بھی ذکر کئے دیتے ہیں۔ و هو هذا.

کون شخص ہے [1] کہ یہ نہ جانتا ہو کہ ایک زمانہ وہ تھا کہ ہم پردۂ عدم میں مستور تھے اور عنقریب پھر ایک ایسا ہی زمانہ آنے والا ہے کہ اسی پردۂ عدم میں جا چھپیں گے۔ ہمارا وجود دو عدموں میں اس طرح گھرا ہوا ہے جس طرح نور زمین شب گذشتہ اور شب آیندہ کی دو ظلمتوں میں محصور ہے۔ زمین پر نور کی یہ آمد و رفت بآواز بلند کہہ رہی ہے کہ یہ نور زمین کا ذاتی نہیں بلکہ مستعار اور عطاء غیر ہے۔ اگر یہ نور زمین کا ذاتی ہوتا تو کبھی زائل نہ ہوتا۔ پس اسی طرح موت و حیات کی کشمکش اور وجود کی آمد و رفت اس امر کی واضح دلیل ہے کہ کائنات کا وجود ذاتی نہیں ورنہ عدم اور زوال کو کبھی قبول نہ کرتا۔ بلکہ جس طرح زمین کی روشنی آفتاب کا فیض ہے اور پانی کی گرمی آگ کا فیض ہے۔ اسی طرح ہمارا وجود بھی کسی ایسی ذات کا فیض اور عطیہ ہوگا کہ جس کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہو اور وجود اس ذات کے لئے اس طرح لازم ہو جیسے آفتاب کے لئے نور۔ اور آگ کے لئے حرارت اور چار کے لئے زوجیت اور تین کے لئے فردیت لازم ہے یہ ناممکن ہے کہ آفتاب ہو اور نور نہ ہو۔ آگ ہو اور حرارت نہ ہو۔ چار اور پانچ ہوں اور زوجیت اور فردیت نہ ہو۔ اسی موجود اصلی کو اہل اسلام اللہ تعالیٰ اور واجب الوجود اور خدا کہتے ہیں۔ اس آیت میں اسی دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

کیف تکفرون باللّٰه و کنتم امواتا فاحیا کم ثم یمیتکم.

ترجمہ: تم اللہ کا کیسے انکار کرتے ہو حالانکہ تم پہلے موجود نہ تھے پس خدا نے تم کو حیات عطا کی اور پھر تم کو فنا کر دے گا۔

حکیم فرفوریوس کا مقولہ ہے کہ جو امور بداہت عقل سے ثابت ہیں منجملہ ان کے ایک مسئلہ ثبوت صانع کا بھی ہے۔ جتنے حق پسند حکماء گذرے ہیں وہ اس مسئلہ کی بداہت کے قائل ہیں اور جو لوگ ثبوت صانع کی بداہت

کے قائل نہیں، وہ قابل ذکر نہیں اور نہ زمرہ حکماء میں شمار کئے جانے کے مستحق ہیں۔

علامہ احمد بن مسکویہ فرماتے ہیں کہ حکماء میں سے کسی سے بھی یہ منقول نہیں کہ اس نے ثبوت صانع کا انکار کیا ہو اور نہ کسی نے اس کا انکار کیا کہ جو صفات کمال انسان اور بشر میں بقدر طاقت بشری پائی جاتی ہیں جیسے جود وکرم قدرت حکمت وہ باری تعالیٰ میں علی وجہ الکمال پائی جاتی ہیں۔ انتہیٰ کلامہ، میں کہتا ہوں بلکہ آج تک کسی عاقل اور سمجھدار نے وجود صانع کا انکار نہیں کیا اور جب کبھی کسی نادان نے وجود صانع کا انکار کیا تو عقلاء نے اس کو مہمل اور ساقط الاعتبار گردانا۔ جو شخص عقلاء عالم کے متفقہ فیصلہ کا انکار کرے اس کو سن لینا چاہیے کہ وہ عقل سے بے بہرہ ہے۔

علامہ احمد بن مسکویہ نے ''الفوز الاصغر'' میں وجود صانع پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ اوّل یہ کہ ہر جسم طبعی کے لئے حرکت ضروری ہے کوئی جسم طبعی ایسا نہیں کہ جو متحرک نہ ہو اور ہر متحرک کے لئے ایک محرک کا ہونا ضروری اور لازمی ہے کہ جس پر تمام حرکات کا سلسلہ ختم ہوتا ہو وہی محرک اوّل ان تمام اجسام واعیان کا خالق اور صانع ہوگا اور چونکہ یہ امر بدیہی ہے کہ محرک متحرک کے سوا اور علاوہ ہونا چاہیے اس لئے یہ ثابت ہوگیا کہ وہ محرک اوّل متحرک نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ محرک اوّل کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ حرکت سے پاک اور منزہ ہو ورنہ اگر محرک اوّل متحرک ہوگا تو پھر اس کے لئے ایک محرک ماننا پڑے گا۔ اور جب ایک اور محرک نکل آیا تو جس کو محرک اوّل فرض کیا تھا وہ محرک اوّل نہ رہا۔ اُس کی اولیت جاتی رہی۔ نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ محرک اوّل جسم نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ ہر جسم کے لئے متحرک ہونا لازمی اور ضروری ہے۔

دوم یہ کہ عالم کا تغیر اور تبدل فناء اور زوال اس امر کا شاہد عدل ہے کہ عالم کی کسی شئے کا وجود بالذات نہیں، جس شئے کا بھی وجود ہے وہ بالعرض ہی ہے اور تمام حکماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو چیز بھی کسی شئے میں بالعرض پائی جائے گی، وہ کسی شئے میں بالذات ضرور پائی جائے گی۔ کیونکہ جو شئے عارض ہوتی ہے وہ کسی کا اثر ہوتی ہے اور ہر اثر حرکت ہے لہٰذا ضروری ہوا کہ ان تمام آثار اور حرکات کا سلسلہ ایسے مؤثر حقیقی اور محرک اوّل پر جاکر ختم ہو کہ جو کسی کا اثر نہ قبول کرتا ہو بلکہ وہی سب میں مؤثر ہو اور کوئی اثر اور کوئی متاثر اس مؤثر حقیقی کے حیطہ تاثیر سے باہر نہ ہو۔ جو بھی موجود ہو وہ اسی کی فیض تاثیر سے وجود میں آیا ہو۔

سب جانتے ہیں کہ اعراض کا وجود ذاتی نہیں بلکہ جواہر اور اجسام کے سہارے سے ہے۔ اگر اعراض کا جواہر سے تعلق منقطع ہوجائے تو تمام اعراض اسی وقت معدوم اور فنا ہوجائیں۔ ایک لحہ کے لئے باقی نہیں رہ سکتے۔ کیونکہ اعراض کا وجود عرضی یعنی ناقص اور ضعیف ہے۔ جواہر کے تابع ہیں مگر اعراض کے معدوم ہونے سے جواہر کا معدوم ہونا لازم نہیں۔

پس جس طرح جواہر کے مقابلہ میں اعراض کا وجود محض عارضی ہے۔ اسی طرح واجب الوجود کے مقابلہ

میں جواہر اور اجسام کے وجود کو سمجھو کہ کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اگر ایک لمحہ کے لئے اس بے نیاز واجب الوجود کے فیض تاثیر کو ان جواہر اور اجسام سے منقطع فرض کر لیا جائے تو یکلخت تمام کے تمام معدوم ہو جائیں اور فنا کے گھاٹ اتر جائیں۔ کسی جوہر اور جسم کا نام ونشان بھی باقی نہ رہے۔ اسی کی فیض تاثیر سے ان کا وجود قائم ہو۔

پناہِ بلندی و پستی توئی ہمہ نیستند انچہ ہستی توئی

قرار ہمہ ہست برنیستی توئی آنکہ یک برقرار ایستی

جب یہ ثابت ہو گیا کہ کائنات میں جو بھی وجود ہے وہ اسی کا عنایت کیا ہوا ہے۔ تو یہ بھی ثابت ہوا کہ وجود اس مبداء فیاض کا ذاتی ہوگا کہ جب اس کی ذات کا تصور کیا جائے تو ساتھ ہی ساتھ اس کے وجود کا بھی تصور ہوتا ہو۔ اسی وجہ سے اس کو واجب الوجود کہتے ہیں (کذا فی الفوز الاصغر)

حدوثِ عالم

یہ مسلم قاعدہ ہے کہ ہر فرع کی انتہا کسی اصل پر اور ہر مستعار کا اختتام کسی معطی پر ہونا چاہیے ورنہ اگر وہ اصل ہی معدوم ہو تو فرع کہاں سے موجود ہو۔ اگر معطی ہی نہ ہو تو عطاء کہاں سے آئے۔ عدد کے سلسلہ کو دیکھ لیجئے کہ اوّل سے لے کر الیٰ غیر النہایۃ چلا گیا ہے مگر تمام سلسلہ کا انقطاع واحد پر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اوّل اور ایک اصل ہے اور باقی اعداد اس کی فرع ہیں۔ اعداد کا سلسلہ بدون اوّل کے کسی طرح نہیں چل سکتا کیونکہ اعداد کے تمام مراتب اپنے وجود میں اوّل کے محتاج ہیں اور اوّل ان سب کے لئے اصل ہے۔

آفتاب کو دیکھ لیجئے کہ ہزاروں اور لاکھوں مکانات کو نور عطا کرتا ہے اس لئے عالم اسباب میں تمام روشنیوں کا سلسلہ آفتاب پر ختم ہو جاتا ہے۔

اور یہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ موجودات عالم میں سے کسی شئے کا وجود اصلی اور خانہ زاد نہیں بلکہ مستعار اور عطاء غیر ہے۔

پس اگر سلسلۂ عالم کو قدیم اور غیر متناہی مانا جائے تو فرع کا بدون اصل کے اور عطا کا بدون معطی کے ہونا لازم آتا ہے پس جیسے آفتاب اور آگ پر نور اور حرارت کے تمام سلسلے ختم ہو جاتے ہیں ایسے ہی واجب الوجود پر وجود کے تمام سلسلے ختم ہوتے جاتے ہیں۔ کما قال تعالیٰ وان الیٰ ربک المنتھیٰ (ماخوذ از تقریر دلپذیر) مصنفہ حضرت مولانا محمد قاسمؒ شیخ عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان (ص۴) میں لکھتے ہیں:

واجب الوجود یعنی وجود وے از ذات وے بود نہ از غیر والاحتیاج بود بغیر و ہر چہ چنیں بود خدائی را نشاید و معنی لفظ خدا خود آیندہ است یعنی خود بخود موجود شوندہ والبتہ باید کہ منتہائے سلسلہ موجودات بیک ذاتی بود کہ از خود باشد والا ہمچنیں

تا بے نہایت رود و ایں معقول نباشد۔

ترجمہ: حق تعالیٰ واجب الوجود ہے یعنی اس کا وجود ذاتی ہے کسی غیر سے مستفاد نہیں ورنہ وہ غیر کا محتاج ہوگا اور جو غیر کا محتاج ہو وہ لائق خدائی نہیں اور لفظ خدا خود اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ خدا کے معنی خود بخود موجود ہونے والے کے ہیں لہٰذا ضروری ہوا کہ تمام موجودات کا سلسلہ ایسی موجود ذاتی پر ختم ہو کہ جو خود بخود موجود ہو ورنہ اسی طرح یہ سلسلہ الی غیر النہایۃ چلا جائے گا جو سراسر خلاف عقل ہے۔

جو شئے بھی وجود کے ساتھ موصوف ہوگی۔ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کا وجود اپنی ذاتی اقتضاء سے ہوگا اور کسی غیر اور واسطہ کو اس میں بالکل دخل نہ ہوگا۔ ایسی شئے کو واجب الوجود کہتے ہیں یا اس کا وجود تقاضائے ذاتی سے نہ ہو، بلکہ کسی غیر سے حاصل ہوا ہو اور اپنی ذات سے اس شئے کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں۔ ایسی شئے کو ممکن الوجود کہتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ موجودات کی عقلاً دو ہی قسمیں ہو سکتی ہیں۔ واجب اور ممکن لہٰذا ضروری ہوگا کہ ممکنات کا سلسلہ کسی ایسی ذات پر ختم ہو کہ جس کا وجود بتقاضائے ذات ہو اور اسی کو واجب الوجود اور خدا کہتے ہیں۔ اگر آپ واجب الوجود کو نہیں مانتے تو یہ بتلایئے کہ ان ممکنات میں وجود کہاں سے آیا۔ ممکنات تو خود بخود بغیر کسی واجب الوجود کے موجود نہیں ہو سکتیں۔

حدوثِ عالم کی دوسری دلیل

یہ دلیل چند مقدمات پر موقوف ہے۔

اوّل یہ کہ عالم کی ہر شئے اپنی صفات میں نہایت ناقص اور کمزور ہے۔ انسان باوجود اشرف المخلوقات ہونے کے آج تک روح، عقل، قوت متذکرہ کی حقیقت سے واقف نہ ہو سکا اور نہ یہ منکشف ہوا کہ وہ کس طرح کلیات اور جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے اور کس طرح صُورِ اشیاء کو یاد کرتا ہے اور کس طرح ان کو بھول جاتا ہے اور کس طرح وہ چیزیں اس کو بعد چندے یاد آ جاتی ہیں۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قدیم اور ازلی ہونا حقیقت میں وجود کے اعلیٰ ترین مرتبہ کا نام ہے کیونکہ وجود اگر ناقص ہوتا ہے تو وہ حادث کہلاتا ہے اور اگر کامل ہوتا ہے تو وہ قدیم اور ازلی کہلاتا ہے۔

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ موصوف کا وجود جس حد تک کامل ہوگا اسی حد تک اس کی صفات بھی کامل ہوں گی اور جس درجہ موصوف کا وجود ناقص ہوگا اسی درجہ صفات بھی ناقص ہوں گی۔ چنانچہ باری عزّ اسمہ، اپنی تمام صفات

میں اسی وجہ سے کامل اور اکمل ہے کہ اس کا وجود اصلی اور خانہ زاد، اعلیٰ اور اکمل ہے۔ غرض یہ کہ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو کسی شئے کا کامل ہو اور صفات اس کی ناقص رہیں یا وجود ناقص ہو اور صفات کامل رہیں۔

لہٰذا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ عالم کا وجود تو کامل یعنی قدیم ہو اور صفات ناقص رہیں کیونکہ عالم کا وجود اگر کامل یعنی قدیم ہوتا تو اس کی صفات ایسی ضعیف اور ناقص یعنی حادث ہرگز نہ ہوتیں۔ خلاصہ یہ کہ جس شئے کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہوگا تو اس کے تمام اوصاف یقیناً نہایت کامل ہوں گے۔ اس لئے کہ کوئی شئے اپنے لئے باوجود مستقل اور کامل الوجود ہونے کے نقص کو نہیں چاہتی۔

حدوثِ عالم کی تیسری دلیل

نیز کسی ثانی کا وجود بدون اوّل کے اور ثالث کا بدون ثانی کے اور رابع کا بدون ثالث کے عقلاً محال ہے۔ اعداد کا سلسلہ خواہ کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو مگر بدون اوّل کے کسی طرح نہیں چل سکتا۔ اوّل ہی اگر معدوم ہے تو تمام سلسلہ معدوم ہے اس لئے کہ یہ تمام سلسلہ اوّل کے پائے جانے پر موقوف ہے۔ جب اصل ہی معدوم ہوگئی تو فرع کہاں سے ہو۔

ٹھیک اسی طرح اگر اس عالم کے لئے کوئی ابتداء نہ ہو تو یہ تمام سلسلہ وجود ہی میں نہیں آسکتا اور قرآن عزیز میں بھی اس دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

لقد احصاھم وعد لھم عد اواحاط بما لدیھم وا حصیٰ کل شی عددا.

ترجمہ: حق تعالیٰ نے ان سب کا احاطہ کرلیا اور سب کو خوب اچھی طرح شمار کیا ہوا ہے۔ حق تعالیٰ ان کی پاس کی تمام چیزوں کو محیط ہے۔

ہاں اوّل اور اصل پائے جانے کے بعد کسی سلسلہ کا الی غیر النہایہ ممتد ہونا عقلاً جائز ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ اسی وجہ سے اہل اسلام نعمائے جنت کے ابدی ہونے کے قائل ہیں اور ازلیت کے قائل نہیں۔ کذا قالہ ابن حزم فی الملل و النحل، ص ۱۸، جلد ۱۔

حدوثِ عالم کی چوتھی دلیل[2]

نیز اگر سلسلۂ عالم کو جانب ماضی میں ازلی اور غیر متناہی مانا جائے تو سوال یہ ہے کہ یہ غیر متناہی سلسلہ کس طرح گذرا اور آج کے دن کی نوبت کس طرح آئی اور یہ غیر متناہی سلسلہ اس وقت معین تک کیسے پہنچا کیونکہ غیر متناہی سلسلہ کا ختم ہوکر کسی حد تک پہنچا، سراسر خلاف عقل ہے۔

ہفتہ کی نوبت جمعہ گذرنے کے بعد آسکتی ہے اور رمضان کی نوبت شعبان کے بعد آسکتی ہے۔ سال دوم جب آئے گا کہ جب سال اوّل ختم ہوجائے۔

اسی طرح سلسلہ عالم اگر قدیم ہوتو آج کے دن کی نوبت جب ہی آسکتی ہے جب یہ سارا غیر متناہی سلسلہ گذر جائے اور بالکل منقطع ہوجائے اور ظاہر ہے کہ غیر متناہی سلسلہ کا ختم ہونا سراسر خلاف عقل ہے کیونکہ کسی سلسلہ کو غیر متناہی بھی ماننا اور پھر اس کو کسی حد تک منتہی اور مختتم بھی ماننا بداہتہً دو متضاد چیزوں پر ایمان لانا ہے۔ شرح احیاء العلوم، ص ۹۱، ج ۲۔

حدوثِ عالم کی پانچویں دلیل

عقل اور مشاہدہ دونوں اس امر کے شاہد ہیں کہ عالم کی ہر شئے محدود اور متناہی ہے۔ کوئی زماں اور مکاں ایسا نہیں کہ جس کی ابتداء اور انتہا نہ ہو۔ دن اور رات، مہینہ اور ہفتہ۔ سال اور قرن ہر ایک کی ابتدا اور انتہا ہے اور علی ہذا ہر مکان کی مسافت اور مساحت محدود اور متعین ہے۔ غرض یہ کہ عالم کے تمام بسائط اور مرکبات محدود اور متناہی ہیں۔ بسائط کا محدود ہونا تو ظاہر ہے اور جو مرکب ہے وہ محدود اور متناہی اجزاء سے مرکب ہے لہٰذا جب عالم کے تمام اجزاء بسائط اور مرکبات محدود اور متناہی ہیں تو عالم بھی ضرور محدود اور متناہی ہوگا اور ضرور اس کی ابتداء اور انتہا ہوگی کیونکہ عالم انہی بسائط اور مرکبات کے مجموعہ کا نام ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ اجزاء تو متناہی ہوں اور مجموعہ غیر متناہی ہوجائے (الملل والنحل لابن حزم، ص ۱۴، ج ۱)

حدوثِ مادہ وروح کی پہلی دلیل

مادہ اور روح اگر قدیم اور غیر مخلوق اور واجب لذاتہ ہیں اور ان کا وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہے، عطاء غیر نہیں تو سماجی جماعت کو لازم ہے کہ وہ مادہ کو اپنا خدا تسلیم کرے کیونکہ خدا کہتے ہی اس کو ہیں کہ جو خود موجود ہو۔ اس کا وجود دوسرے کا فیض نہ ہو جیسا کہ لفظ خدا خود اس پر دلالت کرتا ہے۔

اور سوامی دیانند ''ستیارتھ پرکاش'' کے صفحہ ۲۸ باب اوّل پر لکھتے ہیں (۹۹) سویمبھو ''چونکہ وہ آپ سے آپ ہی ہے کسی نے اس کو کبھی پیدا نہیں کیا اس لئے اس پرماتما کا نام سویمبھو ہے۔''

کسی عدد کا زوج یا فرد ہونا فقط اس پر موقوف ہے کہ وہ برابر کے دو حصوں پر منقسم ہوسکتا ہے یا نہیں۔ عدد کی زوجیت یا فردیت دیگر صفات پر موقوف نہیں۔

آفتاب کا آفتاب ہونا اس کے مصدر نور ہونے پر موقوف ہے۔ اس کے متدیر یا دیگر صفات کے ساتھ موصوف ہونے پر نہیں۔

آتش کا آتش ہونا فقط اس کے مصدر حرارت ہونے پر موقوف ہے سرخ یا سبز ہونے پر نہیں۔ ٹھیک اسی طرح خدا کا خدا ہونا فقط اس کے خود موجود ہونے پر موقوف ہے۔ صفات کے ساتھ موصوف ہونے پر نہیں۔

نیز مادہ اور روح اگر باوجود قدیم اور واجب بالذات ہونے کے خدا نہ ہوئے تو ان کے خدا ہونے سے کون شے مانع ہے۔ دوسرے یہ بتلایئے کہ خدا میں تمام اوصاف کمال پائے جانے کا کیا منشا ہے اور خدا ان اوصاف کمال کے ساتھ کس وجہ سے موصوف ہے اور کیا وہ منشاء مادہ اور روح میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔

حدوثِ مادہ وروح کی دوسری دلیل

ہر شئے کے اوصاف اور کمالات وجود کے تابع ہوتے ہیں۔ جس درجہ وجود وسیع اور قوی ہوگا اسی درجہ میں صفات اور کمالات بھی وسیع اور قوی ہوں گے۔ پس اگر مادہ اور روح قدیم اور واجب ہوتے تو ان کی صفات بھی قدیم اور واجب ہوتیں لیکن روح اور مادہ کا شوائب حدوث اور ہر قسم کے نقائص اور عیوب سے ملوث ہونا خود بتلا رہا ہے کہ ان کا وجود اصلی اور ذاتی نہیں اس لئے کہ کوئی شئے کامل الوجود ہو کر کبھی اپنے لئے کسی قسم کا نقص اور عیب گوارا نہیں کر سکتی مادہ اور روح میں بالفرض اگر کوئی عیب نہ ہو تو ان کا ایک جسمانی قفس میں بند رہنا کچھ کم عیب ہے۔ اگر ان کا وجود اصلی تھا تو یہ حدود اور قیود کہاں سے لاحق ہو گئے۔

اور مادہ اور روح نے باوجود واجب بالذات ہونے کے یہ تقید اور تحدید کیسے گوارا کی اور باوجود قدیم اور مستقل الوجود ہونے کے ان حدود اور قیود سے کیوں آزاد نہ ہوئے اور کیوں دوسروں کے محکوم اور دست نگر بن گئے۔ جب یہ دونوں اپنے وجود اور بقاء میں خدا کے محتاج نہیں تو صفات اور دیگر عوارض میں کیوں خدا کے محتاج ہوئے۔

اور اگر بالفرض کسی شئے کا باوجود واجب بالذات ہونے کے ناقص اور محدود ہونا جائز رکھا جائے تو عیاذاً باللہ خدا کا بھی باوجود واجب بالذات ہونے کے ناقص اور محدود ہونا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جس طرح آپ کے نزدیک روح اور مادہ واجب بالذات ہیں اسی طرح خدا بھی واجب بالذات ہے۔

پس اگر ایک واجب بالذات کا محدود ہونا اور نقص اور عیب سے آلودہ ہونا جائز ہے تو دوسرے واجب کے لئے عیب اور نقص کا لاحق ہونا کس دلیل سے ناجائز ہے۔ فآت بآ یۃ ان کنت من الصادقین وللہ در القائل۔ حیرانم کہ روح بشر را چہ ضرورت پیش آمد کہ خود مسخر او گردید آیا نتواند گفت کہ اے مدعی خداوندی عبث خیال می بندی کہ واجب الوجودی را مسخر گردانی۔ آیا نمی دانی کہ نہ اوراوجودے وبقائے دادی ونہ۔ منتے نہادی ترا باوچہ کار۔ اگر گویند کہ ہر چند روح انسان واجب الوجود و فارغ از قیود و بری از تغیر و زوال ومقدس از اندوہ وملال ست امارواست کہ در وصفے از اوصاف احتیاج بخدا داشتہ باشد و بنا برآں خود را مسخر انگاشتہ۔

گوئیم، حاجت اصلی آنست کہ در وجود و بقائے خود رود ہد۔ چوں دریں ہر دو امر استغنائے کلی دست داد آں امر زاید موجب اضطرار نتواند بودا (خلعت الہنود، ص ۱۴)

حدوثِ مادہ وروح کی تیسری دلیل

نیز اگر تنوعات عالم کی علت مادۂ قدیم اور اس کی حرکت قدیمہ ہے تو احوال عالم میں اختلاف کیوں ہے؟ آفتاب اور ماہتاب اور کواکب سیارہ کی روشنی اور حرکت میں فرق کیوں ہے حالانکہ سب افلاک کا اقتضاء طبعی ایک ہے اور علیٰ ہذا البسائط کا اقتضاء طبعی ایک ہے تاہم ان میں بھی ایک بیّن اور کھلا ہوا اختلاف ہے۔ زمین کہیں سے نرم اور کہیں سے نہایت ہی سخت، کہیں بلند اور کہیں پست۔

مادۂ منوی کا ایک مدت تک رحم میں رکھ کر علقہ بننا اور پھر ایک میعاد مقرر پر اس کا مضغہ بننا، پھر ہڈیوں پر گوشت کا چڑھنا، پھر چند روز کے بعد اس خاکدان کدورت سے ایک جیتے جاگتے ذی ہوش صاحب سمع و بصر انسان کا ظاہر ہونا نہایت ہی تعجب خیز اور حیرت انگیز ہے۔

ایسی عجیب وغریب چیز کو اس کی حرکت کی طرف منسوب کرنا ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی کو یہ کہے کہ یہ تمام زریں نقوش اور خوشنما حروف مادہ سیاہی کا نتیجہ ہیں اور کسی کاتب اور خوشنویس کے ارادہ اور اختیار اور حرکت ہم کو اس میں کوئی دخل نہیں، پس اگر عالم کا وجود بدون صانع کے ممکن ہے تو یہ بھی ضرور ممکن ہوگا کہ مکان بدون معمار کے خود بن سکے اور کتاب بدون کاتب کے اور کپڑا بدون بُننے والے کے اور زیورات بدون سنار کے خود بخود تیار ہو سکیں، وقال تعالیٰ

وفی انفسکم افلا تبصرون یا ایھا الانسان ماغربربک الکریم الذی خلقک فسواک فعدلک فی ای صورۃٍ ما شآء رکبک اکفرت بالذی خلقک من ترابٍ ثم من نطفةٍ ثم سواک رجلاً.

ترجمہ: کیا تم اپنے اندر بھی غور نہیں کرتے جس سے اپنے خالق کو پہچان سکو۔ اے انسان! کس چیز نے تجھ کو خدائے کریم کے بارہ میں دھوکہ میں مبتلا کر دیا جس نے کہ تجھ کو پیدا کیا۔ پھر تجھ کو ٹھیک بنایا اور پھر تجھ کو معتدل القامۃ کیا اور جس صورت میں چاہا تجھ کو اسی صورت میں ترکیب دی۔ کیا تو اس ذات کا انکار کرتا ہے کہ جس نے تجھ کو مٹی سے اور پھر نطفہ سے پیدا کیا اور پھر تجھ کو ایک صحیح سالم انسان بنا دیا۔

ایک ہی پانی سے نباتات اور اشجار کو سیراب کیا جاتا ہے مگر با ایں ہمہ پھلوں میں اختلاف ہی رنگ اور بو ہر ایک کی

علیحدہ ہے۔مزہ بھی ہر ایک کا جدا ہے۔مادہ ایک ہے اور آثار مختلف ہیں:

قال تعالیٰ .و هوا الذی انشاء جنات معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفا اکله والزیتون و الرمان متشا بها وغیر متشا به .(سورة الانعام)

ترجمہ: خدا ہی نے تمہارے لئے مختلف قسم کے باغ پیدا کئے چھتریوں والے اور بغیر چھتریوں والے اور کھجوریں اور مختلف کھانے کی چیزیں اور زیتون اور انار کوئی ملتا جلتا اور کوئی جدا۔

هو الذی انزل من السماء ماء لکم منه شراب و منه شجر فیه تسیمون ینبت لکم به الزرع و الزیتون والنخیل والا عناب ومن کل الثمرات ان فی ذلک لآیة لقوم یتفکرون.(سورة النحل)

ترجمہ: اسی نے تمہارے لئے آسمان سے پانی اتارا۔اسی سے تمہارا پینا ہے اور اسی سے درخت ہیں، جس میں تم جانور چراتے ہو اور اسی پانی سے تمہارے لئے کھیتی اور زیتون اور کھجور اور انگور اور ہر قسم کے پھل اُگاتا ہے۔بیشک ان باتوں میں خدا کی وحدانیت کی کھلی دلیل ہے مگر ان کے لئے جو فکر کرتے ہیں۔

وفی الارض قطع متجا ورات و جنات من اعنابٍ وزرع ونخیل صنوان وغیر صنوا‌ن یسقی بماء واحد و نفضل بعضها علے بعض فی الاکل ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون .

ترجمہ: اور زمین میں مختلف قطعے ہیں۔ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں اور انگوروں کے باغ ہیں اور کھیتیاں ہیں اور کھجوریں ہیں۔جڑ ملی اور بغیر ملی۔ان سب کو ایک ہی پانی سے سیراب کیا جاتا ہے مگر ہم اپنے ارادہ اور مشیت سے ایک میوے کو دوسرے میوہ پر فضیلت دیتے ہیں، اس میں نشانیاں ہیں سمجھنے والوں کے لئے۔

یعنی جب مادہ اور طبیعت ایک ہے تو پھر پھلوں کے مزوں میں کیوں اختلاف ہے۔

حکایت

ایک عالم نے ایک مرتبہ اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی کہ اے اللہ! دہریین اور طبیعیین یعنی مادہ پرستوں کے

مقابلہ میں کوئی ایسی دلیل القاء فرما کہ جس میں کوئی فلسفی تشکیک نہ جاری ہو سکے تو خواب میں دیکھا کہ ایک شخص یہ آیت پڑھ رہا ہے۔

مرج البحرین یلتقیان بینھما برزخ لایبغیان (سورۃ رحمٰن)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے دو دریا جاری کئے ایک شیریں اور ایک شور۔ دونوں مل کر چلتے ہیں۔ دونوں کے درمیان ایک حجاب اور پردہ ہے۔ ایک دوسرے پر چڑھ نہیں سکتے۔ ناممکن ہے کہ ایک کا پانی دوسرے میں مل جائے۔

طبیعت اور نیچر کے پرستار بتلائیں کہ پانی کی طبیعت تو اتصال اور اختلاط کو مقتضی ہے۔ پھر وہ کون سی شئے ہے کہ جو آب شیریں کو آب شور کے ساتھ مل جانے سے مانع ہے۔ وہ صرف قدرت ربانیہ اور مشیت الٰہیہ ہے کہ جو دونوں کو ملنے سے مانع ہے۔ (کذافی ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان، ص ۶۰۵)

حدوثِ مادہ وروح کی چوتھی دلیل[3]

نیز پرستاران مادہ اس کے قائل ہیں کہ عالم کے تمام تنوعات اور تغیرات سب حادث ہیں اور ماہرین طبقات الارض اس پر متفق ہیں کہ حیوانات اور نباتات کی تمام انواع پہلے موجود نہ تھیں۔ لاکھوں برس پردۂ عدم میں مستور رہنے کے بعد وجود اور ظہور میں آئیں۔

پس اگر ان تمام تنوعات اور تغیرات کی علت مادہ اور اس کی حرکت ہیں اور یہ تمام تنوعات اس کے معلول ہیں تو سوال یہ ہے کہ جب علت قدیم ہے تو معلول کیوں حادث ہے۔ عقلاً یہ ناممکن ہے کہ علت تو موجود ہو اور معلول موجود نہ ہو۔ اگر علت کے وجود سے معلول کا وجود لازم اور ضروری نہ ہو تو وہ علت علت نہیں معلول کا وجود علت کے تابع ہوتا ہے۔ اگر علت حادث ہوگی تو معلول بھی حادث ہوگا اور اگر علت قدیم ہوگی تو معلول بھی قدیم ہوگا لہٰذا اگر ان تنوعات اور تغیرات عالم کی علت مادۂ قدیمہ اور اس کی حرکت قدیمہ ہوتی تو یہ تنوعات اور تغیرات بھی ضرور قدیم ہوتے۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ علت تو قدیم ہو اور معلولات اس کے حادث ہوں۔ آخر جب ان تنوعات اور تغیرات کی علت قدیم تھی تو یہ تمام اشیاء لاکھوں برس کیوں پردۂ عدم میں مستور رہیں اور کس چیز نے ان کو موجود ہونے سے روک دیا اور آج ہی کیوں موجود ہوئیں۔ اس سے پہلے کیوں نہ موجود ہو گئیں۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ علت قدیمہ تو موجود تھی مگر یہ اتنا طویل زمانہ استعداد کے انتظار میں گذرا کہ معلولات میں استعداد پیدا ہو جائے تو وجود میں آئیں۔ تو ہم یہ سوال کریں گے کہ استعداد اس سے قبل کیوں نہ موجود ہو گئی جبکہ اس استعداد کی علت بھی وہی مادہ قدیمہ ہے جب استعداد کی علت موجود تھی تو استعداد کیوں نہ پیدا ہوئی۔

آپ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ مادہ نے اپنے ارادہ اور اختیار سے جو زمانہ چاہا وہ مقرر کر دیا اس لئے کہ آپ مادہ کے لئے نہ علم اور شعور کے قائل ہیں اور نہ اس کے لئے کسی قسم کا ارادہ اور اختیار مانتے ہیں اور اگر بالفرض کوئی سائنس داں مادہ کے لئے علم اور ادراک کا قائل بھی ہو جائے تو پھر دشواری یہ ہے کہ مادہ کے غیر متناہی ذرات میں سے ہر ایک ذرہ کے لئے الگ الگ علم اور ادراک ماننا پڑے گا کہ جو عالم کی بیشمار انواع و جزئیات کی اپنے اپنے اوقات مخصوصہ میں موجود ہونے کی علت بن سکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا مادہ کے ہر ہر ذرہ میں اتنی قوت موجود ہے کہ وہ عالم کے ان محیر العقول تغیرات کا شعور اور ادراک کر سکے۔ ایک ذرۂ بیمقدار کی تو ہستی ہی کیا ہے۔ عالم کے تمام عقلاء اور حکماء ان تغیرات اور تنوعات کے علت دریافت کرنے سے عاجز اور درماندہ ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو تنوعات عالم کو قدیم مانا جائے لیکن تغیرات اور تنوعات کا حادث ہونا علاوہ اظہر من الشمس ہونے کے مخالف کو بھی تسلیم ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ مادہ بھی حادث ہے اور تنوعات بھی حادث ہیں سب کے سب پردۂ عدم میں تھے۔ کسی ایسی کامل ذات نے ان کو پردۂ عدم سے نکال کر وجود کا خلعت عطا کیا ہے کہ جس کے علم اور قدرت کی کوئی حد اور نہایت نہیں۔ اس نے اپنے علم اور اختیار سے جس نوع کے لئے جو وقت مناسب جانا اس وقت اس کو موجود کر دیا اور یہی ہمارا مدعا ہے۔

حدوث مادہ و روح کی پانچویں دلیل

آریوں کے عقیدہ کی بنا پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم مادہ اور روح کے متعلق کامل اور تام نہ ہو کیونکہ جو شئے ان کے زعم میں اس کے حیطۂ قدرت اور دائرہ تخلیق و تکوین سے باہر ہے، اس کا علم تام کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔

حق تو یہ ہے کہ مادہ کا حادث ہونا خود اس کی حقیقت ہی میں ذرا غور کرنے سے سمجھ میں آ سکتا ہے، اس لئے کہ مادہ محض ایک قوت اور استعداد کا نام ہے جس کی وجہ سے دوسری شئے بالفعل موجود ہو جاتی ہے۔

حدوث مادہ و روح کی چھٹی دلیل

یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ ہر جسم مادہ اور صورت سے مرکب ہے۔ پس اگر مادہ قدیم اور صورت حادث ہو تو جسم کا حادث اور قدیم سے مرکب ہونا لازم آتا ہے۔

حدوثِ مادہ و روح کی ساتویں دلیل

عالم کی کسی شئے میں اتنا تغیر اور تبدل نہیں جتنا کہ مادہ میں ہے۔ مادہ کے تغیرات کی کوئی حد اور نہایت

نہیں اور ظاہر ہے کہ مادہ شعور اور ادراک اختیار اور ارادہ سے بالکل بے بہرہ ہے۔ لہٰذا یہ تو ممکن نہیں کہ ان تغیرات کی علت مادہ کا ارادہ بتلایا جائے اس لئے یہی کہا جائے گا کہ کوئی اور ہی علیم وقدیر ہے کہ جس کی قدرت اور مشیت کی انگلیوں پر یہ بیچارہ عاجز مادہ ناچ رہا ہے۔ جس طرح چاہتا ہے اس کو بچاتا ہے۔ جس صورت میں چاہتا ہے اس کو تبدیل کرتا ہے اور کسی کی مجال نہیں کہ دم مار سکے۔ افسوس ہے کہ اب بھی اس کے حدوث میں شک ہے:

کرا زہرۂ آنکہ از بیم تو ۔۔۔ کشاید زباں جز بہ تسلیم تو
زباں تازہ کردن باقرارِ تو ۔۔۔ نینگیختن علت از کارِ تو

لہٰذا حق یہ ہے کہ سب سے پہلے مادہ ہی کو حادث ماننا چاہیے کیونکہ مادہ تو تغیر اور تبدل کا محل ہی ہے۔ واجب اور قدیم کی ذات میں تغیر اور تبدل ناممکن ہے۔ کائنات عالم میں مادہ سے بڑھ کر کسی میں تغیر اور تبدل نہیں پایا جاتا۔ معلوم ہوا کہ مادہ سے بڑھ کر کوئی چیز حادث نہیں۔

حدوث مادہ وروح کی آٹھویں دلیل

جس شئے کا وجود اصلی اور ذاتی ہوگا اس میں تغیر اور تبدل بھی ضرور محال ہوگا۔ اس لئے کہ تغیر جب ہی ممکن ہوسکتا ہے کہ جب کسی غیر کو اس کے وجود میں دخل ہو اور ظاہر ہے کہ قدیم اور واجب کے وجود میں کسی کا دخل ممکن نہیں ورنہ واجب واجب نہ رہے گا۔ پس اگر مادہ اور روح واجب اور قدیم ہوتے تو ان میں کسی قسم کا تغیر ناممکن ہوتا۔

حدوث مادہ وروح کی نویں دلیل

عالم کی جو شئے بھی ہے وہ محدود ومتناہی ہے۔ اجرام علویہ ہوں یا سفلیہ۔ بسائط ہوں یا مرکبات سب کے سب محدود اور متناہی ہیں لہٰذا ان کا مادہ بھی محدود اور متناہی ہوگا۔ پس اگر مادہ اور روح واجب ہوتے تو غیر محدود اور غیر متناہی ہوتے کیونکہ واجب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ غیر محدود اور غیر متناہی ہو۔

حدوث مادہ وروح کی دسویں دلیل

واجب الوجود کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کی تمام صفات بالفعل ہوں۔ واجب میں کوئی مرتبہ استعداد اور قابلیت کا نہیں ہوتا۔ استعداد اور قابلیت کا اطلاق وہاں ہوتا ہے کہ جہاں کوئی صفت اور کمال بالفعل موجود نہ ہو بلکہ زمانہ آیندہ میں اس کے حصول کی توقع اور اس کے ظہور کا انتظار ہو۔ واجب الوجود کا وجود جس طرح بتقاضائے ذات ہوتا ہے اسی طرح اس کی صفات اور کمالات بھی بتقاضائے ذات ہوتے ہیں اور ذات کی طرح بالفعل ہوتے

ہیں۔ استعداد اور قابلیت خاصہ ممکن کا ہے اور مادہ کی تو حقیقت ہی استعداد اور قابلیت ہے۔ وہ کیسے واجب اور قدیم بن سکتا ہے۔ اور علیٰ ہذا روح کی بھی صفات بالفعل نہیں۔ البتہ روح میں بہت سے کمالات کی استعداد اور قابلیت موجود ہے جو مجاہدہ اور ریاضت سے حاصل ہو سکتے ہیں اور یہی استعداد اور قابلیت اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

حدوث مادہ وروح کی گیارہویں دلیل

واجب الوجود کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بسیط ہو، ترکیب اور مقدار سے پاک اور منزہ ہو۔

اور حکماء حال اس پر متفق ہیں کہ مادہ عالم اور بسائط عنصریہ میں اجزاء مقداریہ موجود ہیں۔ سو اوّل تو مرکب ہونا ہی خود دلیل حادث ہونے کی ہے اور دوسرے یہ کہ وہ اجزاء مقداریہ متناہی ہیں اور متناہی ہونا خود واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔

حدوث مادہ وروح کی بارہویں دلیل

صفحۂ کائنات پر علم اور ادراک فہم اور فراست قدرت اور ارادہ میں کوئی شئے انسان سے بڑھی ہوئی نظر نہیں آتی لیکن بایں ہمہ انسان ایک مچھر کا پر بھی نہ بنا سکا۔ مگر نہ معلوم اس بے شعور اور بیجان مادہ سے عالم کے یہ صنائع اور بدائع کس طرح بن سکے۔

حدوث مادہ وروح کی تیرہویں دلیل

واجب الوجود کے لئے عقلاً یہ ضروری ہے کہ استغناء اور بے نیازی کی صفت اس میں علی وجہ الکمال موجود ہو، لیکن جب اس عالم پر نظر ڈالتے ہیں تو اس صفت کا کہیں نام ونشان نہیں پاتے۔ جدہر دیکھتے ہیں احتیاج اور لاچاری، عاجزی اور درماندگی ہی نظر آتی ہے۔ مادہ بغیر اجزاء مقداریہ اور روح کے کچھ نہیں کر سکتا اور روح بغیر مادہ کے کچھ نہیں کر سکتی۔ آفتاب کا کام کھیتیوں کو پکانا ہے۔ مگر بغیر آب و ہوا کی اعانت اور امداد کے ایک دانہ کو بھی نہیں پکا سکتا۔

روح میں تھوڑی بہت کچھ عقل وشعور ہے لیکن کیا اتنے عقل وشعور سے کہیں وجوب کا مرتبہ حاصل ہو سکتا ہے اور بیچارہ مادہ تو بالکل ہی شعور اور ادراک سے عاری ہے۔ نہ سنتا ہے نہ دیکھتا ہے۔ بالکل اندھا اور بہرا ہے۔ مادہ سے بڑھ کر دنیا میں کوئی شئے فقیر اور محتاج نہیں۔ پھر نہ معلوم کس طرح اس اندھے اور بہرے اور اپاہج کو واجب اور قدیم مان لیا۔ حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے آزر سے یہی تو کہا تھا:

يا ابت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شياء.
(سورة مريم)

ترجمہ: اے باپ اس چیز کی کیوں پرستش کرتے ہو جو نہ سنتی ہے اور نہ دیکھتی ہے اور نہ کچھ کام آتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ قدس اللہ سرہ اپنے اس شعر کو کثرت سے پڑھا کرتے تھے:

والفقرلی و صف ذات لازم ابداً   کما الغنی ابداً وصف له ذاتی

ترجمہ: فقر اور احتیاج میری ذات کا وصف لازم ہے جیسا کہ غنا اور بے نیازی خدا تعالیٰ کا وصف ذاتی ہے۔

اور اسی مضمون کو اس ناچیز نے ان اشعار میں ادا کیا ہے:

تو غنی مطلقی اے ذو الجلال   من فقیر مطلقم بے قیل و قال
تو کریمی من گدائے مطلقم   تو عزیزی من ذلیل مطلقم
فقر و حاجت عین ممکن بے مقال   چوں غنا عین خدائے ذوالجلال

حدوث مادہ وروح کی چودہویں دلیل

جس طرح ممکن اپنے وجود میں واجب سے کمتر ہے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ممکن کی صفات بھی واجب اور قدیم صفات سے ادنیٰ اور کمتر ہوں۔

اب عبرت کا مقام یہ ہے کہ وہ مادہ کہ جس کی حرکت سے ہم موجود ہوئے، اس میں تو شعور اور ادراک، اختیار اور ارادہ کا کہیں نام ونشان نہیں اور ہم میں یہ سب صفتیں موجود ہیں۔ کیا یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ جو شخص کسی شئے کا خود مالک نہ ہو وہ دوسروں کو کہاں عطا کر سکتا ہے۔

حدوث مادہ وروح کی پندرہویں دلیل

مادہ اور روح اگر قدیم اور واجب لذاتہ ہوں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ مادہ اور روح کا وجود خود بخود ہے اور ان دونوں کو اپنے وجود میں خدا تعالیٰ کی کوئی حاجت اور ضرورت نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا کوئی شے کسی وقت خدا سے بھی مستغنی اور بے نیاز ہو سکتی ہے۔ وہ خدا ہی کیا ہوا جس کی کسی کو حاجت نہ ہو۔

حدوث مادہ وروح کی سولہویں دلیل

سب جانتے ہیں کہ انسان محبّ اور عاشق اُسی شئے کا ہوتا ہے جو اس کے پاس نہ ہو اس لئے کہ عشق اور محبت کی بنا حاجت پر ہے اور حاجت کی بنیاد عدم پر ہے لہٰذا اگر روح کا وجود ذاتی ہوتا تو روح خدا پر فریفتہ اور عاشق نہ ہوتی اور یہ بھی سب کو معلوم ہے کہ محبت تین وجہ سے ہوتی۔ جمال کی وجہ سے یا کمال کی وجہ سے یا مال ومنال کے سبب سے۔ معلوم ہوا کہ روح اپنی ذات سے جمال اور کمال سب سے عاری ہے۔ اسی بنا پر بعض عارفین نے خوب کہا ہے:

زندہ معشوق است عاشق مردۂ جملہ معشوق است عاشق پردۂ

وجود خداوندی کے انکار سے ترجیح بلا مرجح کا استحالہ

جب یہ ثابت ہوگیا کہ مادہ اور روح اور عالم کی تمام انواع وجزئیات سب کے سب حادث ہیں یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئے ہیں تو بتلایا جائے کہ وہ کون ذات ہے کہ جس نے ان کے وجود کو ان کے عدم پر ترجیح دی اور ان تمام ممکنات اور حادثات کو عدم کی ظلمت اور تاریکی سے نکال کر وجود کی روشنی میں لایا۔ اگر یہ کہا جائے کہ خود بخود عدم سے نکل کر وجود میں آگئے تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو تمام عقلاء کے نزدیک محال ہے کیا یہ ممکن ہے کہ جس ترازو کے دونوں پلے بالکل برابر اور ہموزن ہوں کسی قسم کا فرق نہ ہو اور پھر خود بخود بلا کسی وجہ کے ایک پلہ جھک جائے جب تک اُن وجوہ اور اسباب میں سے کوئی وجہ نہ پائی جائے جن سے پلہ جھک جاتا ہے خود بخود بلا کسی وجہ کے ایک پلہ کا جھک جانا عقلاً محال ہے اسی کو ترجیح بلا مرجح کہتے ہیں جو عقلاء کے نزدیک محال ہے۔ اور ماہرین فلسفۂ جدیدہ تو حوادث عالم میں اتفاقات فطرت کے وجود کے بھی قائل نہیں یعنی جو امور بلا سبب ظاہری کے اتفاقاً پیش آجاتے ہیں اُن کے قائل نہیں حالانکہ اُن کو اتفاقی محض ظاہر کے اعتبار سے کہا جاتا ہے۔ ورنہ درحقیقت ان کا ظہور کسی نہ کسی سبب اور کسی قانون فطرت کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو ہم قصور عقل کی وجہ سے معلوم نہیں کر سکتے۔

پس جب یہ ثابت ہوگیا کہ ممکنات کا خود بخود عدم سے نکل کر وجود میں آنا ناممکن ہے کیونکہ اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے معلوم ہوا کہ کوئی ذات ایسی ضرور ہے کہ جس نے اپنے ارادہ اور اختیار سے ان کے وجود کو ان کے عدم پر ترجیح دی اور ہر ممکن اور حادث کو ایک عجیب وغریب وجود عطا کیا۔ اسی کو تمام عقلاء خدا اور حضرات انبیاء کی شریعتوں میں اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔ کما قال تعالیٰ

هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شياء مذكورا.

بے شک انسان پر ایک وقت ایسا گذرا ہے کہ جس میں وہ کوئی شئے نہ تھا کہ جس

کا ذکر کیا جائے۔

وقال تعالیٰ

ام خلقو امن غیر شئی ام هم الخالقون.

ترجمہ: کیا خود بخود بن گئے یا خود ہی اپنے بنانے والے ہیں۔

تعجب کی بات ہے کہ سائنس دانوں نے اس موقعہ پر اپنے ایک مشہور قاعدہ کو چھوڑ دیا۔ وہ یہ کہ ہم بلا مشاہدہ کسی چیز کو نہیں مانتے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے مادہ اور اس کی حرکت قدیمہ کا کب مشاہدہ کیا ہے اور کون کرسکتا ہے۔ اگر یہ کہیں کہ ہم نے اگر چہ مادہ کی حرکت کا تو مشاہدہ نہیں کیا لیکن اس کے آثار یعنی تنوعات کے مشاہدہ سے مؤثر پر استدلال کرتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ یہی استدلال بعینہٖ اہل اسلام کا ہے کہ جب انہوں نے عالم کے تنوعات میں ایسے عجیب وغریب آثار دیکھے کہ فہم اور ادراک سے عقل حیران ہے تو سمجھ لیا کہ ان تنوعات کو وجود عطا کرنے والی ضرور ایسی ہستی ہے کہ جو کمال علم اور کمال قدرت اور کمال اختیار کے ساتھ موصوف ہے اور یہ بھی سمجھ لیا کہ ایسے عجیب وغریب تغیرات اور تنوعات کو ایک بے شعور اور بے حس چیز یعنی مادہ کی طرف منسوب کرنا کھلی ہوئی نادانی ہے۔ عجیب تماشہ ہے کہ مادہ میں نہ تو علم اور ادراک ہے اور نہ کسی قسم کا شعور اور احساس ہے۔ بالکل اندھا اور بہرا اور گونگا سب ہی کچھ ہے مگر اس کی کارسازیاں ایسی عجیب وغریب ہیں کہ جن کی حکمتوں کی کوئی انتہا نہیں۔ عقلاء اور حکماء ان مصنوعات کی حکمتیں بیان کرتے کرتے تھک گئے۔ تمام عقلاء نے مل کر جو کچھ اب تک معلوم کیا اس کو غیر معلوم شدہ کے ساتھ وہ نسبت بھی نہیں جو قطرہ کو دریا کے ساتھ ہو۔ کسی مکان کو دیکھ کر یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا بنانے والا کوئی ضرور ہے اور بڑا حکیم اور دانا ہے۔ لیکن یہ ناممکن ہے کہ مکان کو دیکھ کر مکان بنانے والے کی حقیقت اور کنہ اور اس کے تمام اوصاف معلوم ہو جائیں مثلاً یہ کہ اس کا بنانے والا سپید ہے یا سیاہ اس کا قد کتنا لانبا ہے۔ صورت اور شکل اس کی کیسی ہے۔ کہاں رہتا ہے۔ عقل سے اُتنے ہی اوصاف معلوم ہو سکتے ہیں۔ جہاں تک عقل کی رسائی ہے۔

اسی طرح اہل اسلام یہ کہتے ہیں کہ اس کون ومکاں کے دیکھنے سے ہم کو یہ تو یقیناً معلوم ہو گیا کہ اس کا بنانے اور پیدا کرنے والا کوئی ضرور ہے اور عقل سے یہ بھی معلوم کر لیا کہ اس زمین وآسمان کا بنانے والا کمال علم اور کمال قدرت وغیرہ وغیرہ کے ساتھ موصوف ہے لیکن اس خداوند ذوالجلال کی حقیقت اور کنہ اور اس کے تمام اوصاف کا ادراک حیطۂ عقل سے باہر ہے، وہاں تک عقل کی رسائی نہیں۔ اس کے ادراک سے ہم قاصر اور عاجز ہیں۔

آخر مادہ جس کو آپ تمام کائنات کی اصل مانتے ہیں۔ اس کی حقیقت سے آپ ناواقف ہیں اور فلاسفہ کو خود اس کا اقرار ہے۔ عقل اور حیات سمع اور ابصار جو علم طبیعی کا خاص موضوع ہیں، انہیں مسائل میں ماہرین علم

طبیعیات حیران اور سرگرداں ہیں۔ بڑی طویل اور ضخیم کتابیں ان مسائل پر تصنیف کر ڈالیں مگر حقیقت تک رسائی نہ ہوئی۔ ماہرین طبیعیات حقائق اشیاء کے معلوم کرنے کی کوشش میں سرگرم ہیں۔ مگر جس نتیجہ پر پہنچتے ہیں تحقیق اور تجربہ اس کو غلط ثابت کر دیتا ہے۔ اخیر میں مجبور ہو کر ناواقفیت کا اقرار کرتے ہیں۔ پس جبکہ محسوس اور مشاہد چیزوں کی حقیقت معلوم کرنے سے قاصر ہیں تو خداوند ذوالجلال کی حقیقت اور کنہ کیسے معلوم ہو سکتی ہے۔ عقل جب اپنے ہی دائرہ میں قاصر اور درماندہ ہو تو جو شئے عقل سے بالا اور برتر ہو، وہاں عقل کی درماندگی اور بیچارگی کا کیا پوچھنا؟

اہل اسلام اور مادہ پرستوں کی ایک دلچسپ مثال

علامہ حسین آفندی طرابلسی ''رسالہ حمیدیہ'' میں لکھتے ہیں کہ اہل اسلام اور مادہ پرستوں کی مثال ان دو شخصوں کی سی ہے جو کسی نہایت رفیع الشان محل میں داخل ہوئے جس میں مختلف کمرے اور متعدد نشست گاہیں ہیں اور ہر کمرہ میں اعلیٰ درجہ کے تخت اور بہترین فرش بچھے ہوئے ہیں اور طرح طرح کے ساز و سامان سے آراستہ ہیں۔ ہر چیز اس میں قرینہ سے لگی ہوئی ہے۔ کمروں کے سامنے سیر گاہیں اور طرح طرح سرسبز و شاداب چمن بھی ہیں درمیان میں حوضیں اور نہریں بھی جاری ہیں۔ الحاصل یہ دونوں شخص اس محل میں داخل ہوئے اب ایک شخص نے دیکھ کر کہا کہ گو میں نے اس کے بنانے والے کو نہیں دیکھا اور نہ اس کی پوری حقیقت اور کنہ سے واقف ہوں اور نہ اس محل کی صنعتوں کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہوں لیکن اتنا ضرور جانتا ہوں کہ اس کا بنانے والا کوئی بہت ہی بڑا مدبر اور ذی اختیار اور حکمتوں کی رعایت کرنے والا ہے۔ اگرچہ میری عقل نارسا اپنے قصور کی وجہ سے ان حکمتوں کا پورا پورا ادراک نہ کر سکے، لیکن اس کے مدبر اور حکیم ہونے میں کوئی شک نہیں اور جو کچھ اس نے بنایا ہے وہ ضرور حکمت اور مصلحت پر مبنی ہے۔

دوسرا شخص چاروں طرح دیکھنے لگا۔ یکایک اس کو ایک پہاڑ کہ جسمیں چشمے بھی جاری ہیں نظر آیا کچھ دیر سوچتا رہا اور اس کے بعد یہ کہنے لگا۔ ان سب کی علت یہ ہے کہ قدیم زمانے سے اس پہاڑ کی جانب سے ایک ہوا چلا کرتی تھی پس وہ ہوا اسی طرح

گر تو خواہی آتش آبِ خوش شود — ورنہ خواہی آب ہم آتش شود
ایں طلب درما ہم از ایجاد تست — رستن از بیدادیارب دادتست
بے طلب تو ایں طلب آں دادۂ — گنج احساں برہمہ بکشادۂ
بے شمار وصد عطا ہا دادۂ — بابِ رحمت برہمہ بکشادۂ
بے طلب ہم میدہی گنج نہاں — رائگاں بخشیدۂ جان و جہاں

در عدم کے بود ماراخود طلب
بے سبب کردی عطا ہائے عجب

خاں و ماں دادی و عمرجاوداں [4] سائر نعمت کہ ناید دربیاں
ہٰکذا النعم الی دارالسلام بالنبی المصطفٰی خیر الانام
باطلب چوں ندہی اے حی ودود کز تو آمد جملگی جود و وجود

صفاتِ خداوندی غیر محدود ہیں

صد ہزاراں وصف اگر گوئی وبیش جملہ وصف اوست اوزیں جملہ بیش
چوں نہایت نیست را لا جرم لاف کم باید زدن بربندم

کمالات خداوندی کا انحصار کچھ صفات مذکورہ ہی پر نہیں۔اس کے کمالات تو بے حدو بے پایہ ہیں۔کم اور کیف سب سے بالا اور برتر ہیں۔جس طرح اس کی ذات بابرکات بے حداور بے پایہ ہیں اور کیف اور عین سے منزہ ہے،اسی طرح اس کی صفات بھی بے پایاں اور بے چون وچگون ہیں۔اس لئے کہ اگر کوئی زماں یا مکاں اس کا احاطہ کر سکے تو پھر خدا کو خدا نہ کہنا چاہیے بلکہ اس کیف وکم کو یا اس زمان ومکاں کو خدا کہنا چاہیے جو خدا کو بھی محیط ہے۔وہ خدا ہی کیا ہوا جو کس کے احاطہ میں آجائے۔اسی طرح اگر کمالات خداوندی بھی کسی زماں یا مکاں کے احاطہ میں آجائیں تو وہ خدائی کمالات کیا ہوئے۔

علاوہ ازیں ہر شے کے اوصاف اور کمالات اس کی ذات کے مناسب ہوتے ہیں۔اوصاف اور کمالات کا ذات کے مناسب نہ ہونا نقص اور عیب ہے۔انسان میں اگر وہ کمالات نہ ہوں جو عقلاً انسان کے لئے ہونا بہت ضروری ہیں تو وہ انسان ناقص ہے۔اسی طرح اگر ذاتِ خداوندی جو کہ بے حداور بے پایاں بے کم وکیف ہے،اس کے اوصاف اور کمالات بے حد اور بے پایاں نہ ہوں تو اس کے لئے ایک عظیم نقص ہوگا کیونکہ ایسی ذات کے لئے محدود کمالات کا ہونا کسی طرح مناسب نہیں۔

صفاتِ خداوندی مخلوق نہیں

اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ کمالات ذات کے مناسب ہونے چاہئیں تو مخلوق شے کے کمالات مخلوق ہونے چاہئیں اور غیر مخلوق ذات کے کمالات غیر مخلوق یعنی قدیم ہونے چاہئیں۔کیونکہ قطع نظر اس سے کہ کمالات خداوندی مثلاً علم اور سمع کے مخلوق اور حادث ہونے سے خدا کا اصل میں جاہل اور اندھا ہونا لازم آتا ہے۔یہ خرابی لازم آتی ہے کہ کمالات خداوند ذات خداوندی کے مناسب نہ رہیں،اس لئے ذات خداوندی تو قدیم اور غیر مخلوق

ہے اور اس کے اوصاف اور کمالات کو مخلوق فرض کیا گیا ہے۔

ایک خلجان اور اس کا رفع

خلجان یہ ہے کہ اگر کمالات خداوندی مخلوق نہیں تو ان کو خدا کہنا چاہیے کیونکہ خدا کے معنی ہی یہ ہیں کہ جو خود موجود ہے اور کسی کا مخلوق نہ ہو اور جب کمالات خداوندی جو بے حد و بے پایاں ہیں، خدا ٹھہرے تو توحید کہاں رہی۔ توحید تو دو خدا ماننے کی صورت میں بھی نہیں رہتی چہ جائیکہ بے انتہا خدا ماننے کے بعد بھی توحید باقی رہے۔

جواب

یہ ہے کہ بے شک خداؤں کا متعدد ہونا محال ہے، لیکن خداؤں کے متعدد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک جدا اور مستقل وجود رکھتا ہو۔ لہٰذا صفاتِ خداوندی اگرچہ ذات خداوندی کی طرح قدیم ہے مگر ان کا وجود ذاتِ خداوندی سے مادہ اور روح کی طرح جدا اور علیحدہ نہیں۔ ان سب کا ایک ہی وجود ہے۔

بسا اوقات ایک ہی ذات ہوتی ہے مگر مختلف اعتبار سے اس کے ہزاروں لقب ہوتے ہیں۔ ایک ہی شخص کسی کے لحاظ سے باپ اور کسی کے اعتبار سے بیٹا اور کسی کی نسبت سے چچا اور کسی حیثیت سے بھتیجا کہلاتا ہے۔ مگر اس کے ایک ہونے میں کسی قسم کا فرق نہیں آتا۔ اسی طرح وہ ذاتِ خداوندی ایک ہے مگر کسی وجہ سے وہ خالق ہے اور کسی وجہ سے وہ رازق ہے۔ قال تعالےٰ

قل ادعوا اللّٰہ او ادعوا الرحمٰن ایاما تدعو فلہ الاسماء الحسنٰی

آفتاب طلوع کے وقت سرخ اور بے شعاع نظر آتا ہے اور نصف النہار کے وقت سفید اور با شعاع ہو جاتا ہے اور غروب کے وقت زرد ہو جاتا ہے۔ ان سب صورتوں میں یہی کہا جاتا ہے کہ آفتاب کو دیکھا۔ الحاصل جس طرح سے آفتاب کا باوجود ایک ہونے کے مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہونا اور طرح طرح سے تجلی اس کی وحدت کے منافی نہیں۔ اسی طرح خداوند کریم کا باوجود ایک ذات ہونے کے مختلف صفات اور متعدد کمالات میں جلوہ گر ہونا اس کی وحدت کے منافی نہیں۔

صفاتِ خداوندی نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات بلکہ لازم ذات ہیں

اس مثال سے یہ بات بھی نکل آئی کہ صفات خداوندی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ایسی نسبت رکھتی ہے کہ ان کو نہ عین ذات کہہ سکتے ہیں جیسا کہ نور کو نہ آفتاب کا عین کہہ سکتے ہیں بلکہ یہ کہیں گے کہ آفتاب تو معدن نور

اور منبع ضیاء کا نام ہے اور نور اس کے لئے لازم ہے جیسا کہ چار کے لئے زوجیت اور پانچ کے لئے فردیت، اسی طرح صفاتِ خداوندی ذاتِ خداوندی کے لئے لازم ذات ہیں کہ ان صفات اور کمالات کا ذاتِ خداوندی سے جدا ہونا ناممکن اور محال ہے۔

یہی تمام اہل سنت والجماعت اور اشاعرہ اور ماتریدیہ کا مسلک ہے کہ صفات خداوندی لازم ذات ہیں اور اسی کو امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی قدس سرہ نے مکتوبات میں اختیار فرمایا ہے اور حکما اور صوفیہ جو عینیت کے قائل ہوئے ہیں، ان کا شد و مد کے ساتھ رد کیا ہے۔

تسبیحات وتقدیسات یعنی تنزیہات

خداوند ذوالجلال کے لئے جس طرح یہ ضروری ہے کہ تمام صفات کمال کے ساتھ موصوف ہو، اسی طرح اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تمام عیوب اور نقائص سے پاک اور منزہ ہو۔ خدائی کے ساتھ کسی عیب اور نقصان کا جمع ہونا ناممکن اور محال ہے۔ انسان قاصر اللسان اپنے خیال کے مطابق خدا تعالیٰ کی کتنی ہی ثنا اور ستائش کیوں نہ کرے مگر پھر بھی بعض مرتبہ خیالات اور اوہام خداوند ذوالجلال کی عظمت اور جلال کو جسمانی قالب میں ڈھال لیتے ہیں اور اس کے لئے جسمانی اور امکانی صفات اور خصوصیات ثابت کرنے لگتے ہیں اس لئے قرآن کریم نے جابجا خداوند ذوالجلال کی تسبیح وتقدیس، نزاہت اور لطافت کو خاص انداز سے بیان کیا اور محض لفظی اور اسمی اشتراک سے (مثلاً جیسے کہتے ہیں کہ خدا سنتا اور دیکھتا ہے۔ اور بندہ کو بھی کہتے ہیں کہ سنتا اور دیکھتا ہے حالانکہ بندہ کے دیکھنے اور سننے سے خدا کے دیکھنے اور سننے سے کوئی نسبت نہیں) خدا اور بندہ کے درمیان میں کسی قسم کی مماثلت اور مشابہت کا شبہ نہ ہو اور خوب سمجھ لیں کہ وہ خداوند کردگار بے مثل اور بے چون وچگون ہے۔ زماں اور مکاں کیف اور این سب سے بالا اور برتر ہے۔ طائر عقل کی وہاں رسائی نہیں کیونکہ زماں اور مکاں کیف اور عین عقل اور ادراک سب اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ بھلا واجب اور ممکن۔ قدیم اور حادث باقی اور فانی میں کیسے مماثلت ممکن ہے اور جب قدیم اور حادث حقیقت اور ذات کے اعتبار سے مختلف اور مبائن ہیں تو صفات اور افعال میں کیسے ایک دوسرے کے مشابہ اور مماثل ہو سکتے ہیں۔

قال تعالیٰ: لیس کمثله شیء ولم یکن لا کفوا احد هل تعلم له سمیا وله المثل الاعلیٰ افمن یخلق کمن لا یخلق الله لا اله الاهو الحی القیوم لاتا خذ ہ سنة ولا نوم ولا یوده حفظهما وهو العلی العظیم. لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصارو هو الطیف الخبیر. وروی الحکیم الترمذی مرفوعا ان الله احتجب

عن العقول کما احتجب عن الابصار.

ترجمہ: کوئی چیز اس کے مثل نہیں کوئی خدا کا ہمسر نہیں۔ کیا تم کسی کو خدا کے ہم پلہ پاتے ہو۔ اس کی شان تو بہت ہی اعلیٰ اور ارفع ہے۔ کیا خالق اور غیر خالق میں کسی قسم کی مشابہت ممکن ہے اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس حی قیوم کو نہ اونگھ آتی ہے اور نہ نیند۔ نگاہیں اس کا ادراک نہیں کرسکتیں بلکہ وہی نگاہوں کا ادراک کرتا ہے اور وہ لطیف اور خبیر ہے اس لئے وہی ایسی لطیف یعنی غیر مادی اور غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرتا ہے۔ حکیم ترمذی نے روایت کیا ہے کہ آنحضرتؐ نے یہ ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جس طرح نگاہوں سے محجوب اور مستور ہے اسی طرح عقلوں سے بھی محجوب اور مستور ہے۔

هرچه اندیشی پذیرائے فناست — وانکه در اندیشه نأید آں خداست

آں مگوچوں دراشارت نایدت — دم مزن چوں درعبادت نایدت

نہ اشارت می پذیرونہ عیان — نہ کسے زو علم واردنہ نشان

مرصفاتش راچناں داں اے پسر — کزوے اندروہم ناید جزاثر

ظاہر است آثار و نور رحمتش — لیک کے داند جزاوماہیتس

ہیچ ماہیات اوصاف کمال — کس نداند جزبہ آثارومثال

حق جل وعلا کی حقیقت تو درکنار انسان اپنی ہی حقیقت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔ حکماء نے بہت کچھ عقل کو دوڑایا مگر آج تک روح اور عقل اور قوت دراکہ کی حقیقت نہ معلوم کرسکے۔ صرف چند خواص اور آثار معلوم کرسکے۔

عقل اور روح تو بڑی چیز ہے لیکن وہ مادہ جس کے وہ پرستار بنے ہوئے ہیں، اسی کی حقیقت نہ معلوم کرسکے۔ بلکہ آج تک اس کے وجود کو بھی ثابت نہ کرسکے۔

پس جب انسان باوجود ہر وقت کے مشاہدہ کے اپنی حقیقت پر مطلع نہ ہوسکا تو اُس وراء الوراء ثم وراء الوراء کی حقیقت پر کیسے مطلع کرسکتا ہے۔

اسی وجہ سے علامہ احمد بن مسکویہ فرماتے ہیں کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کی معرفت ایجابی اور اثباتی طریقہ سے ناممکن ہے۔ ایجابی اور اثباتی طریقہ سے معرفت کی صورت یہ ہے کہ اُس شئے کی حقیقت یا صفت بیان کردی جائے اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت اور کنہ تو کون بتلاسکتا ہے۔ رہی صفات تو یہ انسان ضعیف البیان قاصر اللسان کہاں خداوندِ عالم کے اوصاف اور محامد بیان کرسکتا ہے۔ البتہ جو صفات، ممکنات اور مخلوقات میں صفات کمال سمجھی جاتی ہیں۔ انہیں کو اپنی بساط اور مقدور کے موافق خداوند عالم کے لئے ثابت کرے گا اور ظاہر ہے کہ وہ ذات مقدس

ان صفات سے کہیں اعلیٰ اور اشرف ہے۔ کما قال تعالیٰ: سبحانہ و تعالیٰ عمایصفون۔ اس لئے کہ بندوں میں جو صفات کمال ہیں وہ سب اُسی کی پیدا کی ہوئی ہیں اور یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ خالق اور مخلوق میں مشابہت اور مماثلت ناممکن ہے۔ لہٰذا اُس خداوند قدوس کی صحیح معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ وہ بے مثل اور بے چون وچگون ہے۔

کما قال تعالیٰ لیس کمثلہ شئی کوئی شئے اس کے مانند نہیں۔

خدا کے جاننے کا سب سے بہتر طریق یہی سلبی طریق ہے۔ ایجابی اور اثباتی طریق میں اندیشہ ہے کہ تنزیہ کا حق ادا نہ ہو۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ کذا فی الفوز الاصغر ص ۲۶ فصل ثامن اور اگر بالفرض خدا کے لئے بے مثل ہونا ضروری نہ ہو بلکہ خالق کا مخلوق کے مشابہ اور مماثل ہونا ممکن ہو تو پھر معاذ اللہ خداوند ذوالجلال پر تغیر اور تبدل، فنا اور زوال تمام جسمانی اور امکانی عوارض کا طاری ہونا ممکن ہوگا کیونکہ دو مماثل اور مشابہ چیزیں حکم میں بھی مماثل اور مشابہ ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں مماثلت وہاں ممکن ہے کہ جہاں کسی قسم کی شرکت ممکن ہو اور ظاہر ہے کہ مخلوق خالق کے ساتھ کسی چیز میں شریک نہیں لہٰذا مماثلت بھی ناممکن ہوگی اور جب ثابت ہو گیا کہ خالق مخلوق کے مشابہ نہیں ہوسکتا تو ثابت ہو گیا کہ خالق مخلوقات کی تمام خصوصیات سے مبرا اور منزہ ہوگا۔

حق تعالیٰ کسی کے ساتھ متحد نہیں

حق تعالیٰ کسی شئے کے ساتھ متحد نہیں اور نہ کوئی شئے حق تعالیٰ کے ساتھ متحد ہے اس لئے کہ جب اُس کی شان یہ ہے کہ لیس کمثلہ شئی نہ کوئی اُس کا ذات میں مماثل ہے نہ صفات میں تو پھر اتحاد کیسے ممکن ہے۔

نصاریٰ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ اور عیسیٰ علیہ السلام اور روح القدس تینوں مل کر ایک ہیں۔ ہنود کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ اوتاروں میں حلول کرتا ہے۔ سبحانہ و تعالیٰ عمایصفون بعض صوفیہ کرام جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں، اُن کی یہ مراد ہرگز نہیں کہ بندہ خدا کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ سراسر کفر اور الحاد ہے۔ اُن کی مراد یہ ہے کہ اصل وجود تو ایک ہے یعنی وجود خداوندی، باقی ہیچ جیسے آفتاب جب طلوع کرتا ہے تو عالم کا ہر ہر ذرہ روشن ہو جاتا ہے تو روشن اور منور تو لاکھوں اور کروڑوں ہیں مگر نور ایک ہی ہے یا یوں کہئے کہ جن حضرات پر اللہ کی محبت کا غلبہ ہوتا ہے اُن کو سوائے خدا تعالیٰ کے کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ یہ خاص کیفیت اور خاص حالت ہے جن پر گذرتی ہے وہی جانتے ہیں۔ اللھم اجعلنا منھم.

امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی قدس سرہ فرماتے ہیں۔

حضرت خواجۂ ما قدس سرہ می فرمودہ اند کہ معنی عبارت انا الحق نہ آنست کہ من حقم

بلکہ آنست کہ من نیستم وموجود حق است سبحانہ وتغیر وتبدل را بذات وصفات و افعال او تعالیٰ راہ نیست فسبحان من لا یتغیر بذاتہ ولا بصفاتہ ولا فی افعالہ بحدوث الاکوان۔ (مکتوب ۲۶۶ صفحہ ۳۱۴ دفتر اوّل۔)

ترجمہ: حضرت خواجہ قدس سرہٗ فرماتے تھے کہ انا الحق کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ میں حق اور خدا ہوں بلکہ یہ مطلب ہے کہ میں نہیں ہوں صرف حق تعالیٰ موجود ہے کہ جس کی بارگاہ میں تغیر ذات اور تبدل صفات و افعال کا کوئی گذر نہیں۔ وہ ذات ذوالجلال اپنی ذات اور تمام صفات اور افعال میں تغیر اور تبدل سے منزہ ہے۔ موجودات کے تغیر سے اُس میں کوئی تغیر وتبدل نہیں ہوتا۔

مثلاً لوہا اگر آگ میں ڈال دیا جائے اور وہ لوہا آگ کے فیض صحبت سے ایسا صاف اور شفاف اور سرخ ہوجائے کہ آگ کا ہم رنگ بن جائے اور اُس حالت میں یہ لوہا بزبان حال انا النار کہے تو درحقیقت اُس کا یہ مطلب نہیں کہ میں فی حد ذاتہ نار ہوں بلکہ یہ اُن آثار کی طرف راجع ہے کہ جو لوہے میں آگ کے فیض صحبت سے پیدا ہوگئے ہیں:

نے کہ ہر دم نغمہ آرائی کند　　فی الحقیقت ازدم نائی کند
بے فنائے خویش بے جذب قوی　　کے حریم وصل رامحرم شوی
تو مباش اصلا کمال این ست و بس　　تو دراں گم شو وصال این ست و بس

یا کوئی صاف وشفاف آئینہ کہ جو آفتاب کی شعاعوں سے جگمگا اُٹھا ہو اور دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ گویا یہی آفتاب ہے۔ ایسی حالت میں اگر یہ آئینہ انا الشمس (میں آفتاب ہوں) کہے تو اُس کا مطلب بھی یہ نہیں کہ میں حقیقۃً آفتاب ہوں بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں کچھ نہیں۔ یہ جو کچھ شعاعیں اور انوار مجھ میں موجزن ہیں، وہ آفتاب کی تجلی اور انعکاس کا پرتو ہے۔ اسی طرح مقربان الٰہی کہ جن کے قلوب آئینہ سے زائد صاف اور شفاف مصفیٰ اور مجلیٰ ہوجاتے ہیں اور اُس نور السموٰات والارض کے انوار اور تجلیات اُن میں منعکس ہونے لگتی ہیں ایسی حالت میں ان حضرات سے ایسے کلمات صادر ہوجاتے ہیں کہ جن کو عوام اور قاصر الافہام ظاہر پر محمول کر لیتے ہیں کہ جو اُن کے دین وایمان کے لئے باعث تخریب ہوتا ہے۔

اور فی الحقیقت اُن کا مطلب وہ ہوتا ہے کہ جو ہم حضرت شیخ مجدد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے نقل کر چکے ہیں اور مولانائے رومی قدس سرہ السامی نے اس مسئلہ کو مثنوی میں مختلف طریق سے متعدد مواضع میں حل فرمایا ہے۔ اختصاراً صرف ایک جگہ کا کلام ہدیۂ ناظرین کیا جاتا ہے۔

معشوقے از عاشق پرسید کہ خود را دوست ترداری یا مرا گفت من

از خود مردہ ام و بتوزندہ ام از خود واز صفات خودنیست شدہ ام و بتوہست شدہ ام علم خودرا فراموش کردہ ام۔ واز علم تو عالم شدہ ام، قدرت خودراباددادہ ام، وازقدرت تو قادر شدہ ام اگر خود رادوست دارم، ترا دوست دا شتہ باشم و اگر ترادوست داشتہ باشم خودرادوست داشتہ باشم

ہرکرا آئینہ یقیں باش گرچہ خودبیں خدائے بیں باشد

اخرج بصفاتی الیٰ خلقی من رآک فقد رآنی ومن قصدک قصد نی ومن احبک احبنی و قیس علےٰ ھٰذا:

گفت معشوقے بعاشق ز امتحان در صبوحی کای فلاں ابن الفلان
مرمراتو دوست ترداری عجب یا کہ خودراراست گویا ذالکرب
گفت من درتو چناں فانی شدم کہ پُرم من از تواز سرتاقدم
برمن از ہستی من جز نام نیست دروجودم جز تو ای خوش کام نیست
زاں سبب فانی شدم من اینچنیں ہمچو سرکہ در تو بحرا نگبیں
ہمچوسنگے کو شود کل لعل ناب پر شود اواز صفات آفتاب
بعد ازاں گردوست دارد خویش را دوستی خوربود آں اے فتیٰ
درکہ خودرا دوست داراوبجاں دوستی خویش باشد بیگماں
خواہ خودرادوست دارد لعل ناب خواہ یا اودوست دارد آفتاب
اندریں دو دوستی خود فرق نیست ہر دو جانب جزضیائے شرق نیست
تانشد اولعل خود را دشمن است زانکہ یک من نیست ایجادومن است
زانکہ ظلمانی ست سنگ اے باحضور ہست ظلمانی حقیقت ضد نور
خویش را گردوست دارد کافرست زانکہ او مناع شمس اکبرست
پس نشاید کہ بگوید سنگ انا او ہمہ تاریکی ست و درفنا
گفت فرعونے انا الحق گشت پست گفت منصورے اناالحق و برست
آں انار العنۃ اللہ درقفا ویں انارا رحمۃ اللہ درفنا
زانکہ اوسنگ سیہ بدایں عقیق آں عدوئے نور بودوایں عشیق

(کذافی الدفترالخامس من المثنوی، صفحہ۳۷ اج ۵)

سبحانہ ان یکون لہ ولد

جب خدا کا وحدہٗ لاشریک لہ ہونا ثابت ہوگیا تو پھر اس میں کوئی شریک نہیں رہا کہ خدا کے لئے نہ بیٹا ہوسکتا ہے اور نہ بیٹی۔ اس لئے کہ اولاد ماں باپ کے ہم جنس ہوا کرتی ہے۔ پس معاذ اللہ اگر کوئی خدا کے بیٹا ہوگا تو وہ خدا کے ہم جنس ہوگا کہ جو توحید کے سراسر خلاف ہے۔ نیز ایک ذات سراپا احتیاج کو خدا ماننا اور الوہیت میں اس کو شریک سمجھنا کھلی ہوئی نادانی ہے۔

قل ھو اللہ احد اللہ الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفواً احد.

ترجمہ: اے نبی کریمؐ آپ فرما دیجئے کہ اللہ ایک ہے اور بے نیاز ہے۔ نہ اُس نے کسی کو جنا نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔

گر تو مردے را بخوانی فاطمہ — گرچہ یک جنس اندمرد وزن ہمہ
قصد خوں تو کند تا ممکن است — گرچہ خوشخوی وحلیم وساکن ست
فاطمہ مدح است درحق زناں — مردرا گوئی بود زخم سناں
دست و پادرحق ما استایش ست — درحق پاکی حق آلایش ست
لم یلد لم یولد اورالائق ست — والد و مولود را او خالق ست
ہرچہ جسم آمد و لادت وصفت اوست — ہرچہ مولودست اوزیں سوی جوست
زانکہ از کون و فسادست و مہیں — حادث ست و محدثے خواہد یقیں

صفات متشابہات

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم — وز ہرچہ گفتہ اندشنیدیم خواندہ ایم

خدا کی ذات کو اپنی ذات پر اور اُس کی صفات کو اپنی صفات پر قیاس کرنا سخت نادانی ہے۔ ہر جگہ مخلوق کو بھی مخلوق پر قیاس نہیں کرسکتے۔ خالق تو درکنار، پیشاب کو پیشاب پر بدبو میں قیاس کرسکتے ہیں مگر گلاب کو پیشاب پر قیاس نہیں کرسکتے۔ مردہ کو مردہ پر قیاس کرسکتے ہیں مگر زندہ کو مردہ پر قیاس نہیں کرسکتے۔ قیاس وہاں ہوسکتا ہے جہاں کسی قسم کی مشابہت ہو اور مخلوقات کو خدائے بیمثل سے کچھ بھی مشابہت نہیں۔

قال تالیٰ لیس کمثلہٖ شئی ھل تعلم لہ سمیا و لہ المثل الاعلےٰ

کوئی شئے اُس کے مثل نہیں، کیا اُس کا کوئی ہم نام معلوم ہے۔ بالا اور برتر شان اُسی کے لئے مخصوص ہے۔

اور اگر مخلوقات کو خالق کے ساتھ وجود علم وقدرت حیات میں کچھ مشابہت ہے بھی تو برائے نام۔ زمین کی روشنی اور چمک کو آفتاب کی روشنی سے کیا نسبت۔ اگر ہے تو وہ برائے نام۔ سب جانتے ہیں کہ وہ آفتاب ہی کا فیض ہے۔ ورنہ زمین کی روشنی کجا اور نور آفتاب کجا۔ پس اُس کی حیات ہماری حیات کی طرح نہیں اور اُس کا سننا اور دیکھنا اور کلام کرنا ہمارے سننے اور دیکھنے اور کلام کرنے کے مشابہ نہیں۔ وہ اپنے سننے اور دیکھنے اور ادراک اور علم میں جوارح کا محتاج نہیں۔ اس کے علو کے لئے کوئی مکان اور جہت نہیں۔ اُس کے نزول اجلال کے لئے کوئی حرکت نہیں۔ اُس کی رضاء وغضب کی کوئی کیفیت نہیں۔

بہر حال اُس کی شان اعلیٰ اس سے برتر ہے کہ کسی عقلی یا حسی شئے کو اُس پر قیاس کر سکیں لیکن تقریب الی الفہم کے لئے اُس کی شؤون اور صفات کو اُنہی کی زبان اور محاورات میں ذکر کیا جاتا ہے:

علی جهة التقریب للذهن اذ لنا عقول علیها فهم ما ثم یعسر

یعنی چونکہ اُس کی صفات اور شؤون کا سمجھنا بہت دشوار تھا اس لئے تقریب الی الاذہان کے لئے اس قسم کے محاورات استعمال میں لائے گئے۔ کما قال تعالیٰ

وما ارسلنا من رسول الابلسان قومہ

تمام ملتیں اور ادیان سماویہ اس پر متفق رہیں کہ خدا کی صفات کمال کو محاورات اور معروف الفاظ میں ذکر کیا جائے۔ تا کہ عام عقلیں خدا کو پہچان سکیں اور ساتھ ہی ساتھ لیس کمثلہ شئی سے بھی آگاہ کر دیا تا کہ خالق اور مخلوق میں کسی قسم کا قیاس نہ جاری کر سکیں اور زیادہ بحث وتفتیش میں نہ پڑیں۔ انسان اپنی محدود اور ناقص اور قلیل علم سے اُس خداوند قدوس کے بے کم وکیف اور بیحد و بے پایاں ذات اور صفات کا تو در کنار اپنی ہی ذات کا پورا ادراک نہیں کر سکتا۔ تمام حکماء ختم ہو گئے مگر جسم اور روح کی حقیقت آج تک نہ سمجھا سکے۔

ہاں اجمالی طور سے صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ ذات جامع کمالات ہے اور اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے بے مثل اور یکتا ہے۔ قال تعالیٰ

و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا اولایحیطون بشئی من علمه الابما شاء

اور نہیں دیا گیا تم کو کوئی حصہ علم کا مگر بہت ہی قلیل اُس کے علم میں سے کسی شئے کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے۔

اور اسی وجہ سے کہ خدا کی ذات وصفات کے متعلق زیادہ بحث وتفتیش کرنا اُس کی کیفیتوں میں غور وخوض کرنا محض لاحاصل ہی نہیں بلکہ کج فہمی کی دلیل ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے اپنی امت کو حکم فرما دیا۔

تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق وان الیٰ ربک المنتھیٰ

ولا فکرۃ فی الخالق.

ترجمہ: مخلوق میں فکر کرو۔ خالق میں نہیں، اللہ تک سب چیزیں ختم ہو جاتی ہیں۔ خالق میں فکر نہ کرنا چاہیے۔

اور اسی وجہ سے صحابہ کرام کا تمام قرن اسی طرح سے گذرا کہ وہ خدا کی تمام صفات کمالیہ پر ایمان رکھتے تھے اور تنزیہ اور تقدیس کے لئے لیس کمثلہ شئی پڑھ لیا کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ ان صفات کے ذکر کرنے سے مقصد صرف اس قدر ہے کہ ہم ان صفات کے ذریعہ سے اپنے خالق کو پہچان سکیں اور یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ ہماری طرح آنکھ سے دیکھتا ہے اور کان سے سنتا ہے اس لئے کہ جس طرح اُس کی ذات بے چون و چگون ہے اسی طرح اُس کی صفات اور شؤون بھی بے چون و چگون ہیں۔ انہیں صفات متشابہات میں سے استواء علی العرش بھی اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے جو اس کی شایان شان ہے۔ بطور نمونہ علماء راسخین کا کلام نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے علم کلام کی کتابوں کی مراجعت کریں۔

استواء علی العرش

قال تعالیٰ الرحمٰن علے العرش استویٰ (الآیۃ)

جب یہ ثابت ہو گیا کہ اُس کی ذات ہماری ذات اور اُس کی صفات ہماری صفات کے مشابہ اور مماثل نہیں۔ یقیناً وہ علیم وخبیر سمیع وبصیر ہے مگر ہماری طرح نہیں۔ بدون مضغہ لحم کے ادراک کرتا ہے اور بے کان کے سنتا ہے اور بے آنکھ کے دیکھتا ہے۔ بدون زبان کے کلام کرتا ہے۔ ہماری طرح ان اعضاء اور جوارح کا محتاج نہیں۔

واللّٰہ الغنی وانتم الفقراء

ترجمہ: اللہ ہر طرح بے نیاز ہے اور تم ہر طرح حاجت مند

پس جس طرح وہ بغیر آنکھ اور کان کے سمیع وبصیر ہے، ٹھیک اسی طرح وہ بغیر جہۃ اور مکان کے مستوی علی العرش بھی ہے، اگر بغیر آنکھ اور کان کے دیکھنا اور سننا ممکن ہے تو بغیر جہۃ اور مکان کے عرش پر مستوی ہونا بھی ممکن ہے اور جس طرح اُس کے علم اور سمع وبصر کی کیفیت حیطہ عقل سے باہر ہے اسی طرح استواء علی العرش کی کیفیت بھی احاطہ ادراک سے خارج ہے۔ چنانچہ امام مالک علیہ الرحمۃ سے جب استواء علی العرش کی کیفیت دریافت کی گئی تو یہ ارشاد فرمایا: کیف غیر معقول و الا ستواء غیر مجھول و الایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ انتہیٰ۔

یعنی اُس کی کیفیت عقل میں نہیں آسکتی۔ نیز اُس کی ذات اور اُس کی تمام صفات کم وکیف سب سے منزہ اور پاک ہیں۔ لہٰذا جو شئے کہ کم وکیف سب سے پاک ہے، اُس کی کیفیت دریافت کرنا سراسر غیر معقول ہے

اور عقل استواء علی العرش کی اگر چہ کیفیت اور حقیقت سے واقف نہیں مگر اتنا ضرور جانتی ہے کہ یہ ایک صفت کمال ہے کہ جس پر بلا تشبیہ کے ایمان لانا ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ اُس کی علم وقدرت سمع و بصر پر بلا تشبیہ کے ایمان لانا حتمی اور لازمی ہے اور اس قسم کا سوال بدعت ہے کیونکہ ادیان سماویہ اور ملل الٰہیہ اور خیر القرون میں کبھی اس قسم کا سوال نہیں پیدا ہوا اس لئے کہ وہ سب جانتے تھے کہ یہ سب صفات کمال ہیں۔ خدا کا ان کے ساتھ موصوف ہونا لابدی ہے مگر ہماری طرح نہیں۔ لیس کمثلہ شئی

غالباً ہمارے اس بیان کے بعد استواء علی العرش کے بارہ میں کسی قسم کا شک نہ رہا ہوگا اور اگر اب بھی کچھ خلجان باقی ہے تو ہم چندا کابر اُمت کی تحقیق آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اگر خدا کے فضل اور اُس کی توفیق نے دستگیری فرمائی تو انشاء اللہ العزیز آپ کو اطمینان ہو جائے گا۔

حجۃ الاسلام امام غزالی قدس اللہ سرہ[5]

قل لمن یفهم عنی ماا قول　　اترک البحث فذاشرح یطول

جو شخص استواء علی العرش کی حقیقت سمجھنا چاہے اس سے کہہ دو کہ اس تفتیش کو چھوڑو، اس کی شرح بہت طویل ہے

ثم سر غا مض من دونہٖ　　قصرت واللّٰہ اعناق الفحول

یہ ایک سربستہ راز ہے جس کے سامنے بڑے بڑے علماء کی گردنیں خم ہیں

انت لاتعرف ایاک ولم　　تدرمن انت ولا کیف الوصول

اے مخاطب تو اپنی ہی حقیقت سے واقف نہیں کہ تو کون ہے اور کس طرح ہے

لاو لا تدری صفات رکبت　　فیک حارت فی خفایا ھا العقول

اور نہ اُن صفات کو جانتا ہے کہ جو تیرے میں پیوست ہیں ان کے اسرار ودقائق کے ادراک میں عقلیں حیران ہیں

این منک الروح فی جوھر ھا　　ھل تر اھا اوتریٰ کیف تجول

بتلاؤ کہ روح کہاں ہے اور اُس کی کیا حقیقت ہے اور کیا اُس کو دیکھتے ہو اور کس طرح وہ حرکت کرتی ہے

وکذا آلانفاس ھل تحصر ھا　　لاولا تدری متیٰ عنک تزول

اور علیٰ ہذا انفاس (سانس) کو کیا شمار کر سکتے ہو۔ ہرگز نہیں اور نہ تم کو یہ معلوم کہ وہ تم سے کب علیحدہ ہوں گے

این منک العقل والفھم اذا　　غلب النوم فقل لی یا جھول

اور جب نیند غالب آتی ہے تو عقل وفہم کہاں چلے جاتے ہیں، بتلا اے نادان

انت اکل الخبز لاتعرفہ　　کیف یجری منک ام کیف تبول

نہیں تو یہ بھی اچھی طرح معلوم نہیں کہ کس طرح کھانا اندر پہنچتا ہے اور کس طرح تم کو پیشاب آتا ہے

فاذاکانت طوایاک لتی بین جنبیک بها انت جهول

پس جبکہ تم اپنی انتڑیوں ہی کی حقیقت اور کنہ سے بے خبر ہو

کیف تدری من علی العرش استوے لاتقل کیف استوے کیف النزول

تو تم استواء علی العرش اور نزول الی السماء الدنیا کی کیفیت اور حقیقت کس طرح جان سکتے ہو

کیف یحکی الرب ام کیف یریٰ فلعمری لیس ذا الا فضول

خدا کی کیفیت کس طرح بیان ہو سکتی ہے اور کس طرح خدا دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ سب فضول باتیں ہیں

فهم لا کیف ولا این له و هورب الکیف والکیف یحول

خدا تعالیٰ کیف اور این سب سے منزہ ہے اس لئے کہ وہ تو این اور کیف سب کا خالق اور رب ہے

و هو فوق الفوق لا فوق له و هو فی کل النواحی لا یزول

وہ فوق الفوق اور وراء الوراء ہے۔ اُس کے اوپر کوئی نہیں۔ وہی سب جگہ حاضر و ناظر ہے

جل ذاتاً و صفاتٍ و علا و تعالیٰ ربنا عما نقول

حق تعالیٰ اپنی ذات وصفات میں اعلیٰ اور برتر ہے اور جو کچھ ہم کہتے ہیں اس سب سے برتر ہے

شیخ ابوطاہر قزوینی علیہ الرحمۃ

خداوند عالم نے کائنات عالم کو مختلف طبقات پر تقسیم کیا ہے، اوّل زمین اور پانی کا طبقہ ہے اور پھر کرۂ ہوا۔ اور کرۂ نار ہے اور ان کے بعد سبع سمٰوات اور سبع سمٰوات پر کرسی جلال، اور کرسی جلال پر عرش عظیم، عرش کے بعد کسی مخلوق کا وجود ثابت نہیں۔ رہے سرادقات جلال سو وہ عرش ہی کے تابع ہیں۔ عرش سے جدا نہیں۔ (الحاصل) کائنات عالم میں سے کوئی شئے دائرہ عرش سے باہر نہیں، سبع سمٰوات اور سبع ارضین سب کو عرش عظیم محیط ہے۔ اس کے بعد کسی مخلوق کا ہونا نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہے نہ کسی نقلی دلیل سے۔ غرض یہ کہ کائنات کا سلسلہ عرش عظیم پر ختم ہو جاتا ہے۔

پس ''الرحمٰن علی العرش استویٰ'' کے یہ معنی ہیں کہ خداوند عالم کی تکوین اور تخلیق کا سلسلہ عرش عظیم پر ختم ہو گیا اور کوئی مخلوق دائرہ عرش سے باہر نہیں۔

اور قرآن عزیز میں استویٰ کا لفظ ان معنی میں بکثرت مستعمل ہوا ہے۔ قال تعالیٰ

ولما بلغ اشده و استوی ای استتم شبابه اخرج شطأ ہ فأزره فاستغلط انشاء التویٰ ای استتم ذلک الزرع.

ترجمہ: جب وہ اپنی جوانی کو پہنچ گیا اور اُس کی جوانی ختم ہو گئی جیسے کھیتی نے نکالا

اپنی سوئی کو۔ پھر اس کو مضبوط کیا، پس موٹا ہوا، پھر کھیتی مکمل ہوگئی۔

استویٰ کے اصلی معنے مساواۃ کے ہیں، کما قال تعالیٰ۔

هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون

ترجمہ: کیا اہل علم اور غیر اہل علم برابر ہو سکتے ہیں۔

لیکن جب کوئی شئے اپنی نہایت اور کمال کو پہنچ جاتی ہے، محاورۂ عرب میں اس کے لئے استویٰ کا لفظ مستعمل ہوتا ہے اور ''استواء شمس'' اور ''استواء میزان'' اسی سے ماخوذ ہے۔

قال تعالیٰ۔ فاذا استويت انتِ و من معک . لتستوو اعلیٰ ظهوره. واستوت علے الجودى. فسواهن سبع سمٰوات اى كمل و تمم خلقها. وقال تعالیٰ فاذاسويته نفخت فيه من روحى يا ايهاالانسان ماغرک بربک الكريم الذى خلقک فسواک فعد لک.

ترجمہ: جب تم اور تمہارے ساتھی سوار ہو جائیں تا کہ تم اُس کی پشت پر بیٹھ جاؤ، جودی پر ٹھہر گئی۔ خدا نے سات آسمان مکمل بنا دیئے، پس جب میں اس کو تام الخلقۃ بنادوں اور اس میں اپنی خاص روح ڈالدوں اے انسان! تجھ کو خدائے کریم کے بارہ میں کس نے دھوکہ دیا جس نے تجھ کو پیدا کیا اور درست اندام اور معتدل کیا۔

نیز خداوند عالم نے قرآن عزیز میں استویٰ علی العرش کو چھ جگہ ذکر فرمایا ہے اور ہر جگہ اُس سے قبل سبع و سمٰوات اور سبع ارضین کے تخلیق کا تذکرہ کیا ہے جس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اُس خداوند عالم نے زمین اور زمان اور کون و مکاں سب کو پیدا فرمایا اور اپنی تکوین اور تخلیق کے سلسلہ کو عرش عظیم پر ختم کر دیا۔ قال تعالیٰ۔

(۱) ان ربكم الله الذى خلق السمٰوات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش (سورة اعراف)

ترجمہ: بے شک تمہارا رب اللہ ہے جس نے زمین و آسمان چھ دن میں بنائے اور پھر مستوی علے العرش ہوا۔

(۲) ان ربكم الله الذى خلق السمٰوات والارض فى ستة ايام ثم استوىٰ على العرش يدبر الامر (سورة يونس)

یقیناً تمہارا رب اللہ ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے، پھر قائم ہوا

تدبیر کرتا ہے تمام کاموں کی۔

حواشی

1) یہ دلیل حجۃ الاسلام مصنفہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور شرح عقیدۂ اصفہانیہ ص ۱۵ للحافظ ابن تیمیہ قدس اللہ سرہٗ سے ماخوذ ہے۔

2) یہ استدلال امام غزالیؒ کے استاد امام الحرمین کا ہے جس کو امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں ذکر کیا ہے۔۱۲ص ۱۹۲ اتحاف ج ۲۔

3) ماخوذ از رسالہ حمیدیہ للعلامۃ الجسر الطرابلسیؒ۔

4) ایں باعتبار روح گفتہ کہ ابدی است فافہم ذلک واستقم۔

5) مجانی الادب صفحہ ۴ جلد ۴ و مشارق الانوار صفحہ ۳۷۔

خدا: نظریہ توحیدِ مطلق اور عبدالکریم الجیلی

علامہ محمد اقبال

درآنحالیکہ یورپ کے فضلاء نے قدیم ہندو فلسفے کی تحقیق و جستجو کے بارے میں توان تھک جوش و خروش سے کام لیا لیکن مسلم فلسفہ کو اصولاً ارسطو اور افلاطون کے فلسفے کا غیر ترقی پسند اعادہ کہہ کر حقارت سے نظر انداز کر دیا۔ اگرچہ حالیہ برسوں میں عربی ادب کے اس حصے کی طرف کچھ توجہ دی گئی ہے لیکن اس میدان میں کاوشیں کرنے والوں کو جو کچھ حاصل وصول ہوا وہ اس کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں جو پوری فصل کی کٹائی پر ہو سکتا ہے۔ عربی فلسفے کی جانب اسی نسبتاً لاتعلقی کے رویئے کا سبب شاید وہ تاثر ہو سکتا ہے جو سنسکرت ادب کی دریافت کے بعد ہندی غور و فکر کے ضمن میں خوش آئند طریقے سے یورپ کے اذہان پر مرتسم ہوا۔ ہمیں فلسفے میں فراست کے حوالے سے ہندو کی برتری کا اعتراف ہے تاہم یہ اعتراف ہمیں مسلم مفکرین کی کی آزادانہ دانش و بینش کو نظر انداز کرنے کی جانب مائل کر سکتا۔ عربوں کی بعد از اسلام تاریخ شاندار فوجی فتوحات کے طویل تسلسل پر مشتمل ہے اس نے انہیں اس ڈھب کی زندگی بسر کرنے کی طرف راغب کر دیا کہ انہیں سائنس اور فلسفے کے عظیم میدان میں نفیس تر فتوحات کے لئے وقت نہ مل سکا اور وہ کپل اور شنکرا چاریہ جیسے افراد نہ پیدا کر سکتے تھے نہ کئے۔ لیکن انہوں نے بڑی رغبت کے ساتھ سائنس کی عمارت کی از سر نو تعمیر کی بلکہ اس پر منزلیں چڑھانے کی کوشش بھی کی۔ لیکن ان کی اختراع و ایجاد پر ایک دم نظر نہیں پڑتی کیونکہ زمانے کے غیر سائنسی حالات نے انہیں آزاد مفکرین کے طور پر لکھنے کی بجائے انکشاف و تصریح کے جذبے کے ساتھ کام کرنے پر مائل کر دیا۔

ہم یہاں اسلامی فلسفے کے اس جزو پر غور کر کے جسے عام طور سے تصوف کا حقارت آمیز نام دے کر مطعون قرار دے دیا گیا ہے، ان کی جدت طرازی کا اظہار کریں گے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ تصوف دراصل مابعد الطبیعیات ہی ہے جو مذہبی اصطلاحوں کے نقاب میں مستور ہے اور یہ کہ تصوف کے اعلیٰ ڈھانچہ (کی تعمیر) اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ مابعد الطبیعیاتی نظام اسے اساس فراہم نہ کرے۔

ہماری رائے میں بنیادی طور پر یہ ایک توثیقی نظام ہے۔ ایک روحانی طریقہ کار جس کے ذریعہ انا (خودی) ایک حقیقت کے طور پر محسوس کرتی ہے جسے عقل نے ایک نظریئے کے طور سے سمجھا۔ نظریئے کے طور سے ہمیں بہت کچھ علم ہے اور ہمارے اس طرح کے علم کا انحصار ان دلائل و براہین کی قوت اور تعداد پر ہوتا ہے جو اس کی تائید میں پیش کئے گئے۔ ہمارے استدلال میں کسی منطقی سقم کا پتہ چلتا ہے یا اس کے مخالف خیال کے حق میں زور استدلال ہمیں فوری طور سے اس نظریئے کو خیر باد کہہ دینے پر آمادہ کر لیتا ہے۔ لیکن اگر انا (خودی) نے اس نظریئے کو محسوس کر لیا ہے، اگر ہم نے متعلقہ نظریئے پر روحانی تجربہ بھی کر لیا ہے تو پھر کوئی استدلال خواہ وہ کتنا ہی جاندار کیوں نہ ہو اور کوئی منطقی سقم ہمیں اپنے موقوف سے ہٹنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ چنانچہ تصوف اس معیار کو متوجہ کرتا ہے جو فی نفسہ عقل سے بالاتر ہے۔ یہ معیار جو اس کے مادی وجود سے صرف نظر کرتا ہے وہ صوفی کے مطابق قلب ہے۔ اس کے مطلب کی وضاحت بعد میں کی جائے گی۔ اس مقام پر میں انسانی چیستاں کے حل کے بارے میں تصوف کی سائنسی ضرورت پر بھی گفتگو نہیں کروں گا بلکہ اسلامی مابعد الطبیعیاتی تصوف پر ایک مختصر سے بیان پر اکتفا کروں گا جیسا کہ شیخ عبدالکریم الجیلی نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ''انسان الکامل'' میں اس کی صراحت کی ہے۔

یہ عظیم مفکر ۷۶۷ ہجری میں جیلان میں پیدا ہوئے، جیسا کہ وہ خود اپنے ایک شعر میں کہتے ہیں اور ۸۱۱ء میں انتقال کر گئے۔ وہ شیخ محی الدین ابن عربی کی طرح کثیر التصنیف مصنف نہ تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر کے اسلوب نے ان کے عقائد کو بڑی حد تک متاثر کیا۔ ان کی طبیعت میں شاعرانہ جمال آفرینی اور فلسفیانہ ذکاوت جمع ہو گئیں تھیں۔ مگر ان کی شاعری ان کے صوفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی نظریات کے اظہار کے ایک ذریعہ کے سوا کچھ نہ تھی۔ دیگر تصانیف میں انہوں نے شیخ محی الدین ابن عربی کی کتب ''فتوحات مکیہ'' اور ''الانسان الکامل'' کی تفسیریں لکھیں جس (مؤخر الذکر) پر ہم یہاں غور فکر کی تجویز کرتے ہیں۔

یہ مشہور تصنیف دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ پہلی جلد کو ان کے مابعد الطبیعیاتی خیالات پر مبنی مقالہ تصور کیا جا سکتا ہے جب کہ دوسری جلد میں دینیات محمدیؐ میں رائج اصطلاحات کی تشریح کی سعی بلیغ کی گئی ہے۔ اپنے نظریات کو عام فہم بنانے کے لئے وہ ابتدائی وضاحتیں پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حتمی حقائق پر گفتگو کرنے کی غرض سے عام مروجہ زبان کو ذریعہ اظہار خیال بنانا چاہیے جو ویسے اس مقصد کے لئے سراسر ناکافی ہے۔ اس مختصری معذرت کے بعد وہ اپنا ایک ذاتی واقعہ بیان کرتے ہیں کہ کس طرح ایک بار انہیں حق کے لئے شدید تشنگی کا احساس ہوا اور پھر کس طرح آخر کار ایک شخص نے جو ''روحانی عظمت کے جملہ اوصاف'' سے متصف تھے ان کی تشنگی دور فرما دی۔ یہ تمہید ان کے نظریئے کے نچوڑ پر اختتام پذیر ہوتی ہے جسے وہ اس طرح بیان کرتے ہیں۔ ''فطرت الٰہی اوپر کی جانب پرواز کرتی ہے۔ فطرت انسانی نیچے کی طرف مائل ہوتی ہے۔ چنانچہ کامل فطرت انسانی کو دونوں کے درمیان میں ہونا چاہیے۔ اس میں صفات الٰہیہ اور اوصاف انسانی دونوں موجود ہونے چاہییں۔ ایک لفظ میں مرد کامل

کو مرد حق ہونا چاہیے۔''

پہلے باب میں مصنف لفظ ذات یا جوہر کے معنی کی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں جوہر خالص کو ہی نام اور اوصاف عطا کئے گئے، خواہ وہ موجود ہو یا عنقا ہو۔ موجود کی دو انواع ہیں۔

۱) وہ موجود جو مطلق ہے یا خالص ہستی ہے۔ اللہ

۲) وہ وجود جس میں غیر وجود شامل ہے۔ مخلوقات، فطرت

ذات باری تعالیٰ یا خالص فکر بالکل ناقابل فہم ہے۔ الفاظ اس کا اظہار نہیں کر سکتے کیونکہ یہ جملہ نسبتوں سے ماوراء ہے اور علم نسبت سے عبارت ہے۔ عقل خلا کی اتھاہ پہنائیوں میں پرواز کرتی ہوئی اسماء اور صفات کے پردے کو چیرتی ہوئی، زماں کے بیکراں خطے میں سفر کرتی ہوئی غیر موجود کی اقلیم میں داخل ہوتی ہے اور فکر خالص کی ماہیت کو پالیتی ہے جو موجود بھی ہے اور غیر موجود بھی۔ ایک مجموعہ تضادات۔ اس بات کا ہیگل کے (فکر) سے موازنہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ ہیگل کے غور و فکر کا جدید سائنسی تحقیقات کے اسالیب پر زبردست اثر ہے۔ یہ ظاہر ہوگا کہ ہیگل کے ڈھب کا سہارا لیے بغیر وہ کس قدر بیّن طور سے جدید جرمن فلسفے کے نتائج کی پیش بینی کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو ان کی تعلیمات کو اذعانی شکل عطا کر دیتی ہے۔

لاعلمی کے اس اعتراف کے بعد مصنف رقمطراز ہے کہ وجود خالص کے دو عرض ہیں۔ حیات دائمی جملہ زمان گذشتہ میں اور حیات دائمی جملہ زمان مستقبل میں۔ اس کے دو وصف ہیں اللہ اور خلق۔ اس کی دو تعریفات ہیں غیر تخلیقیت اور تخلیقیت۔ اس کے دو اسماء ہیں اللہ اور انسان۔ اس کے دو چہرے ہیں جہان ظاہر (یہ دنیا) اور غیر ظاہر (آئندہ دنیا)۔ اس کے دو اثرات ہیں (حکمان) لزوم اور امکان۔ اس کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں (اعتباران) پہلے نقطہ نظر سے وہ اپنے اعتبار سے غیر موجود ہے لیکن غیر کے لئے موجود ہے۔ دوسرے نقطہ نظر سے یہ اپنے اعتبار سے موجود ہے لیکن غیر کے لئے غیر موجود ہے۔ ہیگل کی فکر کے ان نکات کے ساتھ صاحب تصنیف اس دشوار بحث کو ختم کرتے ہیں اور اسم پر دوسرے باب کا آغاز کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ اسم فہم میں موسوم کو ثبت کرتا ہے، ذہن میں اس کی تصویر بناتا ہے، تخیل کے روبرو اسے پیش کرتا ہے اور حافظے میں اسے برقرار رکھتا ہے۔ یہ موسوم کا بیرونی حصہ ہے یا چھلکا سمجھ لیجئے جبکہ موسوم اندر ہوتا ہے یا گودے میں مستور ہوتا ہے۔ بعض ناموں کا دراصل وجود نہیں ہوتا بلکہ ان کا وجود محض برائے نام ہی ہوتا ہے جیسے کہ عنقا (ایک فرضی پرندہ)۔ یہ ایک اسم ہے جس کا موسوم درحقیقت موجود نہیں۔ بالکل عنقا کی طرح جو کلیتاً غیر موجود ہے۔ اسی طرح خدا مطلق طور سے وجود ہے اگرچہ اسے نہ چھوا جا سکتا ہے اور نہ دیکھا جا سکتا ہے۔ عنقا کا وجود صرف تخیل میں موجود ہے۔ اسم اللہ کا موسوم حقیقت میں موجود ہے اور عنقا کی طرح اپنے اسماء اور صفات کے ذریعے سے ہی جانا جا سکتا ہے۔ اسم آئینہ ہے جو وجود مطلق کے اسرار کو آشکار کرتا ہے۔ یہ ایک روشنی ہے جس کے

ذریعہ سے خدا خود اپنا مشاہدہ کرتا ہے۔

اس پیرے کو سمجھنے کے لئے ہمیں ذہن میں وجود خالص کے ارتقا کی تین منزلوں کو رکھنا ہوگا جن کا مصنف نے اپنے باب ''تابانی ذات'' میں ذکر ہے۔ یہاں وہ اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ وجود مطلق یا وجود خالص جب اپنی مطلقیت کو ترک کرتا ہے تو تین مرحلوں سے گزرتا ہے۔ (۱) یکتائی (۲) ہوئیت (۳) انیت۔ پہلے مرحلے میں جملہ صفات اور نسبتیں غیر حاضر ہوتی ہیں تاہم اسے احد کہا جاتا ہے اور یوں احدیت مطلقیت سے ایک قدم پرے ہوتی ہے۔ دوسرے مرحلے میں وجود خالص ہنوز ظواہر سے آزاد ہوتا ہے جب کہ تیسرے مرحلے میں انیت ہویت کے خارجی اظہار کے سوا کچھ نہیں یا جیسا کہ ہیگل کہتا ہے کہ یہ خود خدا کا اپنے پردہ اخفا سے نکلنا ہے۔ یہ تیسرا مرحلہ اسم اللہ کا دائرہ کار ہے۔ یہاں وجود خالص کی تاریکی زائل ہو کر خود سے منور ہو جاتی ہے، فطرت سامنے آجاتی ہے اور وجود خالص کو اپنا ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اسلم اللہ الوہیت کے مختلف مراحل میں تکمیلات کے بعد مکمل اجزاء پر مشتمل ہے اور وجود خالص کے ارتقاء کے دوسرے مرحلے میں جو سارا کچھ خود تاریکی کو زائل کر دینے کا نتیجہ تھا وہ سب اس نام کی زبردست گرفت میں موجود تھا جو ارتقاء کے تیسرے مرحلے میں اپنی تجسیم کر کے آئینہ بن گیا اور اپنی تجلی کا خود مشاہدہ فرمایا اور اس طرح اپنی تشکیل پر وجود مطلق کی ساری تیرگی کو جھٹک دیا۔

ارتقائے مطلق کے ان تین مراحل کے بالمقابل انسان کامل کی روحانی تربیت کے بھی تین مدارج ہیں لیکن اس معاملے میں عمل ارتقاء کی شکل معکوس ہوتی ہے کیونکہ اس کا عمل صعودی ہے جبکہ وجود مطلق کا عمل لازماً نزولی ہے۔ اپنی روحانی ترقی کے پہلے مرحلے میں وہ اسم پر اپنی تمام تر توجہ مرکوز کرتا ہے اور اس فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جو اس کے پیمانے پر تخلیق ہوئی ہے۔ دوسرے مرحلے میں وہ صفات کے دائرے میں داخل ہوتا ہے اور تیسرے مرحلے میں وہ ذات (جوہر) کے دائرے میں داخل ہوتا ہے اور یہی وہ مرحلہ ہے جہاں وہ مرد خدا بن جاتا ہے۔ اس کی آنکھ خدا کی آنکھ بن جاتی ہے۔ اس کا بولنا خدا کا بولنا اور اس کی زندگی حیات خدا بن جاتی ہے۔ وہ فطرت کی عمومی زندگی کے دھارے میں شامل ہو جاتا ہے اور اشیاء کے بطون کا ادراک حاصل کرتا ہے۔ فوراً یہ بات عیاں ہے کہ مصنف نے کسی قدر نمایاں طور سے جدلیات ہیگل کے مرکزی خیال کی پیش بینی کی ہے اور لوگوں کے نظریئے پر کس زبردست طریق سے زور دیا ہے۔ ایک نظریہ جس کو ہمیشہ اعلیٰ پایہ کے اسلامی مفکرین نے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا اور زمانہ حال میں قادیان کے مسٹر غلام احمد نے اس کا دوبارہ پرچار کیا جو کہ غالباً ہند کے جدید مسلمانوں میں ایک بہت زبردست ماہر دینیات ہے۔ یہ باب لفظ اللہ کے مختلف حروف پر قیاسی بحث پر مکمل ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لفظ کا ہر حرف منفرد تجلیات کا حامل ہے۔

باب سوم میں صفت کی نوعیت کے بارے میں ایک مختصر سی بحث کی گئی ہے۔ اس دلچسپ سوال پر مصنف

کے خیالات بہت اہم ہیں کیونکہ اسی مقام پر ان کا نظریہ بنیادی طور پر ہندو مثالیت پسندی سے مختلف ہو جاتا ہے۔ وہ صفت کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں گویا وہ ایک عامل ہے جو ہمیں اشیاء کی ہیئت کا علم عطا کرتا ہے۔ کسی اور جگہ وہ کہتے ہیں کہ صفات کا حقیقت سے ممیّزہ ہونا صرف دائرہ ظواہر میں ہی قابل تسلیم یا لائق پیروی ہو سکتا ہے کیونکہ یہاں ہر صفت کو اس حقیقت کا غیر تصور کیا جاتا ہے جس میں وہ موجود ہوتی ہے۔ اس غیریت کا سبب دائرہ ظواہر میں اتحاد اور انتشار کا وجود ہے لیکن یہ امتیاز اقلیم غیر باطن میں نا قابل تسلیم ہے کیونکہ وہاں نہ کوئی اجتماع کی کیفیت ہے نہ انتشار کی۔ یہاں یہ بات زیر غور رہنی چاہیے کہ وہ نظریہ مایا کے علم برداروں سے کس بڑی حد تک اختلاف کرتے ہیں۔ وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اس مادی دنیا کا حقیقی وجود ہے۔ یہ بلاشبہ حقیقی ہستی کا بیرونی چھلکا ہے، لیکن یہ بیرونی چھلکا بھی بہر حال حقیقی ہے۔ ان کے نزدیک ایک غیر معمولی دنیا کا سبب یہ نہیں ہے کہ وجود حقیقی صفات کے مجموعے میں مستور ہے بلکہ یہ ایک تصور ہے جو ذہن نے فراہم کیا تاکہ اس مادی دنیا کو سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو۔ برکلے اور فشتے یہاں تک ہمارے مصنف کے ساتھ اتفاق کریں گے لیکن انہیں ہیگل کے نہایت ممتاز نظریئے ۔فکر اور ہستی کی عینیت ۔کی طرف لے جائے گی۔

اپنی کتاب کی جلد دوم کے ۳۷ ویں باب میں وہ واضح طریقے سے کہتے ہیں کہ خیال وہ مواد ہے جس سے کائنات نے تشکیل پائی۔ فکر، خیال، تصور فطرت کی تعمیر کا مواد ہے۔ اپنے نظریئے پر زور دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں ''کیا تو خود اپنی طرف نہیں دیکھتا؟ وہ حقیقت کہاں ہے جس میں نام نہاد صفات الٰہیہ موجود ہیں؟ یہ صرف خیال ہے۔'' چنانچہ فطرت تکمیل یافتہ خیال کے سوا کچھ نہیں۔ وہ کانٹ کی تنقید عقل محض کے نتائج کو تسلیم کرتے ہوئے نظر آتے ہیں لیکن اس (کانٹ) کے برعکس وہ اس خیال کو کائنات کا جوہر قرار دیں گے۔ ان کے خیال میں کانٹ کی شے کما ہی خالصتاً نیستی ہے۔ صفات کے اس مجموعے کے پیچھے کچھ نہیں۔ صفات حقائق ہیں۔ مادی دنیا وجود مطلق کے مقاصد کی تکمیل ہے۔ یہ مطلق کا ایک پہلو ہے۔ وہ پہلو جو اس اصول اختلاف کا مرہون منت ہے جو ہستی مطلق کی فطرت کے اندر پایا جاتا ہے۔ فطرت خدا کا تخیل ہے جو خود اس کے علم ذات سے لازمی طور پر وابستہ ہے۔ جبکہ ہیگل اپنے نظریئے کو فکر اور ہستی کی عینیت قرار دیتا ہے۔ ہمارے ممدوح اسے صفات اور حقیقت کی عینیت گردانتے ہیں۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ ممدوح کی اصطلاح ''عالم صفات'' (حقیقتوں کا عالم) جو وہ مادی دنیا کے لئے استعمال کرتے ہیں کس قدر گمراہ کن ہے۔ وہ جس بات کے قائل ہیں یہ ہے کہ صفت اور حقیقت میں جو تمیز ہے محض مظہری ہے اور خود اشیاء کی نوعیت میں یکسر کوئی وجود نہیں رکھتی۔ یہ اس لئے مفید ہے کہ یہ ارد گرد کی دنیا کو سمجھنے میں ممد و معاون ہوتی ہے لیکن یہ بالکل حقیقی نہیں۔ یہ بات سمجھنے کی ہے کہ مصنف تجربی تصوریت کو صرف عبوری طور پر تسلیم کرتے ہیں اور امتیاز کی مطلقیت کو نہیں مانتے۔

اس گفتگو سے ہمیں یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ مصنف اشیاء کی فی نفسہ قرار واقعی حقیقت پر یقین نہیں

رکھتے۔ وہ اس پر یقین رکھتے ہیں لیکن وہ اس کے اتحاد پر استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مادی دنیا خود فی نفسہٖ شے ہے۔ یہ ''دیگر'' ہے جو شے کا بیرونی اظہار ہے۔ شے کماہی اور اس کے بیرونی اظہار یا اس کا از خود تیرگی کو زائل کر دینے میں دراصل مماثلت موجود ہے لیکن ہم ان میں تمیز اس لئے روا رکھتے ہیں کہ یہ سمجھنے میں مدد دے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ ایک دوسرے کا عین نہیں تو ایک دوسرے کا مظہر کیسے بن سکتے ہیں۔ مختصراً ان کا مطلب یہ ہے کہ شے کماہی یا ''ذات'' خالص، وجود مطلق ہے جو اپنے ظواہر یا بیرونی اظہار کے ذریعہ اپنی جستجو کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تک ہم صفت اور حقیقت کی عینیت کا ادراک نہیں کر لیتے۔ مادی دنیا یا عالم صفات ایک نقاب معلوم ہوگی لیکن جب نظریہ ہمارے ذہن نشین ہو جاتا ہے تو یہ نقاب اٹھ جاتا ہے۔ ہم ہر طرف ذات کا مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ تمام صفات ہم ہی ہیں۔ تب فطرت اپنی اصل روشنی میں ظاہر ہوتی ہے۔ جملہ غیریت ہٹادی جاتی ہے اور ہم اس کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں۔ تحیر کی تکلیف دہ چبھن ختم ہو جاتی ہے۔ ہمارے ذہن کا تجسیمی رویہ فلسفیانہ سکون میں بدل جاتا ہے۔ اس شخص کے لئے جس نے اس عینیت کو محسوس کر لیا سائنس کی نئی دریافتیں کوئی نئی اطلاع نہیں لاتیں اور مذہب کے پاس مافوق الفطرت مقتدر اعلیٰ کی حیثیت سے کچھ کہنے کے لئے نہیں رہ جاتا۔ یہ ہے روحانی نجات۔

اس فکر افروز گفتگو کے بعد مختلف اسمائے الٰہی اور صفات کی درجہ بندی کی طرف آتے ہیں جن کا فطرت میں اظہار ہوا ہے یا یہ کہ الوہیت فطرت میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہ نظریہ ویدانیت کے مماثل ہے۔ ان کی یہ درجہ بندی حسب ذیل ہے۔

الاسماوالصفات	الاسماوالصفات	الاسماوالصفات	الاسماوالصفات
الذاتیہ	الجلالیہ	المشترکہ وبی الکمالیہ	الجمالیہ
اللہ	الکبیر المتعال	الرحمٰن الملک	العلیم الرحیم
الاحد	العزیز العظیم	الرب المھیمن	السلام المومن
الواحد	الجلیل القہار	الخالق السمیع	الباری المصور
الفرد			
الوتر			
الصمد			

ان اسما اور صفات میں سے ہر ایک کا اپنا اثر ہے جو مرد کامل کی روح کو منور کرتا ہے۔ یہ نورانیت کس طرح وقوع پذیر ہوتی ہے اور کس طرح ان کی روح تک رسائی ہوتی ہے اس امر کی مصنف نے وضاحت نہیں کی۔ ان

امور کے بارے میں ان کی خاموشی ان کے خیالات کے صوفیانہ پہلو کو زیادہ واضح کرتی ہے اور روحانی آمریت کی ضرورت پر زور دیتی ہے۔

اس سے قبل کہ باری تعالیٰ کے خصوصی اسماء اور صفات کے بارے میں مصنف کے خیالات کو زیر غور لایا جائے ہمیں یہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے کہ خدا کے بارے میں ان کا تصور جیسا کہ مندرجہ بالا درجہ بندی میں مضمر ہے شلائر ماخر کے نقطہ نظر سے بڑی حد تک مطابقت رکھتا ہے۔ یہ جرمن ماہر دینیات جملہ صفات الٰہی کو کم کر کے واحد صفت قوت تک محدود کر دیتا ہے لیکن ہمارا ممدوح جملہ صفات سے معرا کا تصور پیش کرنے میں مضمر خطرہ کو بھانپ لیتا ہے۔ تاہم وہ شیلر کے اس نقطہ نظر کو تسلیم کرتا ہے کہ ''خدا اپنے تئیں ایک نا قابل تبدل وحدت ہے اور اس کی صفات انسانوں کے مختلف زاویوں سے پیدا شدہ نقطہ ہائے نگاہ سے زیادہ کچھ نہیں۔'' مختلف ظواہر جو وہ نا قابل تبدل ہماری محدود عقل کو پیش کرنے کا اہتمام فرماتا ہے ویسا ہی نظر آتا ہے جیسا کہ ہم روحانی منظر کی تصویر کو اس کے مختلف اطراف سے دیکھتے ہیں۔ اپنے وجود مطلق میں اسماء وصفات کی حدود کی قیود سے ماورا ہے لیکن جب وہ خود اپنی ذات کا اظہار کرتا ہے، جب وہ اپنی مطلقیت کو ترک کرتا ہے، جب فطرت جنم لیتی ہے تو اسماء اور صفات ہر تانے بانے پر ثبت نظر آتے ہیں۔

آیئے اب ہم غور کریں کہ مصنف کس کس اسم اور صفت سے کیا کہتے ہیں۔ پہلا ذاتی اسم ہے اللہ یا الوہیت جو چوتھے باب کا موضوع ہے۔ الوہیت سے مراد ہے وجود کی جملہ حقیقتوں کا مجموعہ جن کا ایک مخصوص نظام ہے۔ اس اسم (اللہ) کا اطلاق خدا پر محض وجود مطلق کی بنا پر ہے۔ وجود خالص کا اعلیٰ ترین مظہر الوہیت ہے۔ ان دو میں فرق فقط اتنا ہے کہ مؤخر الذکر آنکھ سے نظر آ سکتا ہے لیکن وہ کہاں ہے یہ نا قابل دید ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوصف کہ اس کا وجود تکمیل پا کر الوہیت بن گیا فطرت حقیقی الوہیت نہیں ہے۔ الوہیت جیسا کہ مصنف تصریح کرتے ہیں، فطرت آب ہے۔ فطرت تکمیل پا کر شفاف برف بن جاتی ہے۔ وجود خالص کا اعلیٰ ترین مظہر الوہیت ہے۔ ان دو میں فرق فقط اتنا ہے کہ مؤخر الذکر آنکھ سے نظر آ سکتا ہے لیکن وہ کہاں ہے یہ نا قابل دید ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوصف کہ اس کا وجود تکمیل پا کر الوہیت بن گیا، فطرت حقیقی دید ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوصف کہ اس کا وجود تکمیل پا کر الوہیت بن گیا فطرت حقیقی الوہیت نہیں ہے۔ الوہیت، جیسا کہ مصنف تصریح کرتے ہیں فطرت آب ہے فطرت تکمیل پا کر شفاف برف بن جاتی ہے لیکن برف پانی نہیں ہوتا۔ ذات آنکھ کی مدد سے قابل دید ہے (ہمارے مصنف کی فطری حقیقت پسندی یا مطلق تصوریت کا ایک اور ثبوت) اگرچہ جملہ صفات کا ہمیں علم نہیں۔ ہم تو ان صفات سے بھی کماحقہ واقف نہیں جیسا کہ وہ اپنے تئیں ہیں۔ یہ محض ان کے عکس یا ان کے اثرات سے باخبر ہیں۔ مثلاً ہمیں فی نفسہٖ فیاضی کا تو علم نہیں محض اس کا اثر یا نادار کو دینے کا عمل معلوم ہے یا دیکھا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ صفات کو ذات کے جوہر میں ضم کر دیا گیا ہے۔ اگر صفات کا اظہار اپنی نوعیت کے

اعتبار سے ممکن ہوتا تو ذات سے اس کی علیحدگی بھی ممکن ہو جاتی۔

الوہیت کے بارے میں اس بیان کے بعد مصنف آگے بڑھتے ہیں اور خدا کے دیگر اسماء کی وضاحت کرتے ہیں۔ یکتائی مطلق اور یکتائی محض۔ فکر خالص سیبیتی (داخلی یا ویدانیت کی اصل مایا) کی تیرگی کی طرف سے پہلا قدم ہے۔ یکتائی مطلق، ظواہر کی روشنی کی جانب، اگر چہ اس حرکت کے جلو میں کوئی بیرونی مظہر نہیں آیا تاہم یہ کائنات کے خلا میں سب کو جمع کر لیتی ہے مصنف کہتے ہیں ایک دیوار کی طرف دیکھئے۔ آپ ساری دیوار کو دیکھتے ہیں لیکن مواد کے ان انفرادی اجزاء کو نہیں دیکھ سکتے جنہوں نے دیوار کی تشکیل میں حصہ لیا۔ دیوار ایک وحدت ہے لیکن ایسی وحدت جو اپنے اندر انتشار پر کثرت کو سموئے ہوئے ہے اسی طرح ذات یا وجود خالص ایک وحدت ہے جو روح کثرت ہے۔

وجود مطلق کی تیسری حرکت واحدیت ہے یا یکتائی محض، ایک مرحلہ ہے جس کے جلو میں بیرونی مظاہر آتے ہیں۔ یکتائی مطلق جملہ خصوصی اسماء اور صفات سے آزاد ہے۔ یکتائی محض اسماء وصفات دونوں قبول کرتی ہے لیکن ان دونوں میں کوئی فرق یا تمیز نہیں ہے۔ ایک دوسری کا جوہر ہے۔ الوہیت، یکتائی محض کے مماثل ہے لیکن اس کے اسماء وصفات ایک دوسرے سے ممیّز کئے جا سکتے ہیں اور ایک دوسرے کے متضاد بھی ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ فیاض متضاد ہے منتقم مزاج کا۔ تیسرا قدم یا ہیگل کے بقول وجود کے سفر کا ایک اور نام ہے رحمانیت۔ مصنف کہتے ہیں کہ پہلا رحم کائنات کا ارتقاء خود اپنی ذات میں سے اور اپنی ذات کا اظہار ہر ذرہ میں جو نتیجہ تھا اپنی رضا سے علیحدگی کا۔ مصنف اس نکتے کو ایک مثال کے ذریعہ مزید واضح کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فطرت آب منجمد ہے اور خدا آب (پانی) ہے۔ فطرت کا اصل نام خدا (اللہ) ہے۔ برف یا آب منجمد محض اسم مستعار ہے۔ کسی اور جگہ مصنف پانی کو علم، عقل، مفاہمت، فکر اور تخیل کی اصل ابتدا سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس مثال سے مصنف اس غلطی کے ارتکاب سے بچنے کا اہتمام کرتے ہیں کہ وہ خدا کو فطرت میں مضمر سمجھیں یا اسے (خدا کو) مادی دنیا میں جاری و ساری خیال کریں۔ وہ کہتے ہیں کہ سریان ہستی کی دوئی پر دلالت کرتا ہے۔ سریان خدا سے ماورا ہے کیونکہ وہ فی نفسہ وجود ہے۔ خارجی وجود خدا کی ذات کا ہی دوسرا پہلو ہے۔ یہ وہ روشنی (نور) ہے جس کے ذریعہ سے وہ اپنے آپ کا مشاہدہ کرتا ہے۔ جیسے ایک خیال کا خالق اس خیال میں موجود ہوتا ہے اسی طرح خدا فطرت میں موجود ہے۔ خدا اور انسان میں فرق یہ ہے کہ اس (خدا) کے خیالات خود بخود مادی روپ میں ڈھل جاتے ہیں، ہمارے نہیں۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہیگل بھی وجودیت کے الزام سے بچنے کے لئے استدلال کا یہی طرز خود استعمال کرتا ہے۔

رحمانیت پر گفتگو کے بعد لفظ ربوبیت کا مختصر سا تذکرہ آتا ہے۔ وہ اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ وہ مجموعہ ہے ان عناصر کا جن کے وجود کو ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ پودوں کو اسی نام کے بل پر پانی فراہم کیا جاتا

ہے۔فطرت پسند فلسفی اسی بات کا اظہار مختلف انداز میں کرے گا۔وہ کہے گا کہ یہ فطرت کی ایک خصوصی قوت کی سرگرمی کا نتیجہ ہے۔ہمارا مصنف اسے ربوبیت کے مظہر سے تعبیر کرے گا لیکن فطری فلسفی کے برعکس اس قوت کے بارے میں لاعلمی کا اظہار نہیں کرے گا۔وہ کہے گا کہ اس کے پس پردہ کچھ نہیں۔یہ وجود مطلق بنفس نفیس خود ہے۔یہ مختصر سا باب ان کے کچھ اشعار پر ختم ہوتا ہے۔ان میں سے ایک حسب ذیل ہے اگرچہ ترجمہ میں شاید اس کا کچھ حسن زائل ہو گیا ہو۔

وہ سب کچھ اپنے وجود کے لئے آپ کا مرہون منت ہے اور آپ اپنے وجود کے لئے اس سب کچھ کے مرہون منت ہیں۔

ایک اور صوفی نے اسی خیال کا زیادہ جسارت کے ساتھ اظہار کیا ہے۔

میں خدا کا اتنا ہی مرہون منت ہوں جتنا خدا میرا۔

اب تک ہم نے خدا کے اسماء اور صفات کی بحث مکمل کر لی ہے اور اب ہم اس شے کی نوعیت کا جائزہ لیں گے جو جملہ اشیا سے قبل موجود تھی۔مصنف کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول عربیؐ سے سوال کیا گیا کہ تخلیق سے قبل خدا کہاں تھا انہوں نے فرمایا کہ تخلیق سے قبل خدا عماء میں تھا۔یہ اس خلا کی نوعیت یا ابتدائی تیرگی ہے جس کا مصنف اب جائزہ لیں گے۔یہ باب خاص طور پر دلچسپ ہے کیونکہ اگر لفظ کا جدید اصطلاح میں ترجمہ کیا جائے تو وہ ہوگا ''لاشعوریت'' یہ ایک لفظ ہی ہمیں مصنف کی کمال احتیاط کا پتہ دیتا ہے جس سے وہ جدید جرمنی کے مابعد الطبیعیاتی نظریئے کی پیش بینی کرتے ہیں وہ کہتے ہیں۔لاشعوریت تمام حقیقتوں کی حقیقت ہے۔یہ وجود خالص تھا، بنا کسی حرکت نزول کے۔یہ صفات الٰہیہ اور تخلیق سے بے نیاز ہے۔اسے کسی اسم یا وصف کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی کیونکہ یہ نسبتوں کے دائرے سے ماورا ہے۔یہ یکتائی مطلق سے مختلف ہے کیونکہ مؤخر الذکر اسم کا اطلاق وجود خالص پر اس وقت کیا گیا جب وہ اظہار مظاہر کے عمل میں تھا۔

یہ مختصر لیکن بہت ہی دلچسپ باب ایک بہت اہم انتباہ پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ جب ہم خدا کی تقدیم، مخلوقات کی تاخیر کی بات کرتے ہیں تو ہمارے لفظوں سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم یہ بات زمانی اعتبار سے کر رہے ہیں چونکہ خدا اور اس کی تخلیق کے درمیان کوئی زمانی علیحدگی نہیں ہو سکتی۔وقت، اتصال، زمان، مکان خود تخلیق ہیں اور کس طرح تخلیق کا ٹکڑا خدا اور اس کی تخلیق کے درمیان مداخلت کر سکتا ہے؟ چنانچہ ہمارے الفاظ 'قبل' 'بعد' 'کہاں' اور 'کب' وغیرہ کو فکر کے اس دائرے میں زمان و مکاں پر دال نہیں سمجھنا چاہیے۔ ذات یا وجود حقیقی انسانی تصورات کی گرفت سے ماورا ہے۔مادی وجود کی کسی نوع کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جیسا کہ کانٹ کہیں گے کہ عالم مظاہر کے قوانین کا عالم بالذات میں چلن نہیں ہوتا۔یہ افسوسناک بات ہے کہ مصنف نے یہاں خدا کے تجسیمی تصورات کا جنہیں اثباتی مذہب نے جنم دیا، تذکرہ نہیں چھیڑتے بلکہ باب کو کچھ

اشعار پر تمام کر دیتے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

> ''اے کہ تو ایک ہے دو کا تاثر لئے ہوئے۔ تو نے اپنے ذیل میں تکمیل کی خوبصورتیوں کو سمجھ لیا ہے لیکن چونکہ وہ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف ہیں کہ ان میں تضاد پیدا ہو گیا جو مجھ میں ضم ہو کر ایک ہو جاتی ہیں۔''

باب ۱۳، ۱۴، ۱۵ میں مابعد الطبیعیاتی اصطلاحات کے گڈ مڈ کے سوا کچھ نہیں۔ ہم یہ پہلے مشاہدہ کر چکے ہیں کہ انسان کی اپنی تکمیل کی جانب ارتقاء کی تین منزلیں ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ پہلی منزل ہے مراقبہ اسم جسے وہ اسماء کا منور ہونا کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ''خدا کسی شخص کو اپنے اسماء کے نور سے منور کرتا ہے تو وہ شخص اس اسم کی درخشندگی کی تابانی سے فنا ہو جاتا ہے اور جب وہ خدا کو پکارتا ہے تو وہ شخص جواب دیتا ہے۔'' شوپنہار کی زبان میں یہ مطلب ہوگا کہ یہ انفرادی ارادے کی تباہی ہے تاہم اسے جسمانی موت سے تعبیر نہیں کرنا چاہیے کیونکہ شخص مذکورہ زندہ رہتا ہے۔ وہ چرخے کے پہیئے کی طرح گھومتا رہتا ہے جیسے کپل کہے گا پرا کیرتی کے ساتھ مل جانے کے بعد اور یہاں وہ فرد وجودی انداز میں چیخ اٹھتا ہے۔ وہ (تانیث) میں تھی اور میں وہ تھا اور ہم دونوں کو جدا کرنے والا کوئی نہ تھا۔

روحانی تربیت کی دوسری منزل وہ ہے جسے مصنف صفت کی نورانیت کا نام دیتے ہیں۔ یہ نور مرد کامل کو اس لائق بناتا ہے کہ وہ صفات الٰہی کو ان کی اصل فطرت کے ساتھ وصول کرا دے عین اس کی بساط کے مطابق۔ ایک حقیقت جو انسانوں کی درجہ بندی کرتی ہے اس نور کے حوالے سے جو منوریت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بعض لوگ زندگی کی صفت الٰہی سے نور اخذ کرتے ہیں اور اس طرح کائنات کی روح میں شرکت کرتے ہیں۔ اس نور کا اثر یہ ہوتا ہے کہ فرد ہوا میں پرواز کرنے لگتا ہے، پانی پر چلنے لگتا ہے۔ اشیاء کے ڈیل ڈول کو تبدیل کر دیتا ہے (جیسا کہ حضرت عیسیٰؑ نے بسا اوقات کیا) اس اعتبار سے مرد کامل جملہ صفات الٰہیہ سے نور اخذ کرتا ہے اور اسم وصفت کے دائرے کو پار کر کے اقلیم ذات (جوہر)۔ وجود مطلق۔ میں داخل ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے مشاہدہ کر چکے ہیں وجود مطلق جب اپنی مطلقیت کو ترک کر دیتا ہے تو اسے تین منزلیں طے کرنی ہوتی ہیں۔ ہر منزل میں سفر ذات مطلق کی اس منزل کے حوالے سے عمومیت کو ایک خصوصی رنگ عطا کرتا رہتا ہے۔ ان تین حرکات میں ہر ایک میں نئے اسم کے تحت حرکت ہوتی ہے جس کا انسانی روح کو درخشاں کرنے کا اپنا اثر ہوتا ہے۔ یہاں ہمارے مصنف کا روحانی اخلاقیات کا باب اختتام پذیر ہوتا ہے۔ انسان پایہ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ وہ وجود مطلق میں ضم ہو جاتا ہے یا وہ کچھ سیکھ لیتا ہے جسے ہیگل فلسفہ مطلق کہتا ہے۔ وہ کاملیت کا خیر مجسم بن جاتا ہے۔ لائق عبادت اور کائنات کا رکھوالا۔ یہ وہ نکتہ ہے جہاں عبودیت اور الوہیت ایک ہو جاتی ہیں اور نتیجتاً مرد حق جنم لیتا ہے۔

اگر چہ مصنف اپنی کتاب کی دوسری جلد میں مرد کامل پر ایک علیحدہ باب ترتیب دیتے ہیں تاہم ہم اس باب پر یہاں غور کریں گے تا کہ ان کے نظریئے کا تسلسل قائم رہے۔ یہاں وہ اپنے نظریہ خود علیحدگی کو نئے لباس میں پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مرد کامل ایک محور ہے جس کے گرد وجود کے تمام آسمان گھومتے ہیں اور مادی وجود کی حقیقتوں کا مجموعہ وحدت کے مشابہ ہو جاتا ہے۔ عرش اس کے قلب سے مشابہت اختیار کر لیتا ہے، کرسی اس کی انائیت سے سدرۃ المنتہیٰ، اس روحانی مرتبے سے قلم اس کی دانش (عقل) سے، لوح محفوظ اس کے ذہن سے، عناصر اس کے مزاج سے، مادہ اس کی قوت ادراک سے، ہوا اس کے مکاں سے، اطلس (آسمان) اس کی رائے سے، تاروں بھرا آسمان اس کی ذہانت سے، ساتواں آسماں اس کے ارادے سے، چھٹا آسمان اس کے تخیل سے، پانچواں اس کے استقلال سے، چوتھا اس کی مفاہمت سے، تیسرا اس کی خیال آرائی سے، دوسرا اس کی فکر سے اور پہلا اس کے حافظے سے۔ متذکرہ بالا مشابہت کے بارے میں مصنف بہت ہی مبہم وضاحتیں پیش کرتے ہیں اور مادی وجود کی بہت سی صورتیں گنواتے چلے جاتے ہیں تا کہ وہ اس صداقت کی تشریح کر سکیں کہ مرد کامل کائنات کی ہر صفت کا حقیقتاً مظہر ہے اور فکر اور وجود کے ہر دائرے میں حرکت کرتا ہے۔

ان کے نظریئے میں یہ امر مضمر ہے کہ فرشتوں کا اپنا کوئی وجود نہیں۔ وہ ان سب کا منبع و ماخذ مرد کامل کی صلاحیتوں کو سمجھتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اسے یوں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس کی صلاحیتوں کی تجسیم ہیں۔ مرد کامل کا قلب اسرافیل (منبع حیات) کا منبع ہے، اس کی عقل منبع جبرائیل (ذریعہ وحی) اس کی فطرت کا وہ جزو جو خوف کے بارے میں اس کا فریب خیال ہے ماخذ ہے۔ عزرائیل (فرشتہ خوف) کا اس کا ارادہ میکائیل کا ماخذ اور اس کی غور و فکر باقی ماندہ فرشتوں کا منبع ہے۔ ان اصطلاحوں کی تاویل بہت مشتبہ ہے لیکن مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جنہیں ہم فرشتے کہتے ہیں۔ وہ اس (مرد کامل) کی فطرت کی مختلف قوتوں کی سرگرمی کی مختلف صورتیں ہیں۔ مرد کامل روحانی ارتقاء کی اس وقعت پر کس طرح پہنچتا ہے۔ اس کے بارے میں مصنف ہمیں کچھ نہیں بتاتے لیکن وہ کہتے ہیں کہ منزل میں اس خصوصی روحانی تجربہ ہوتا ہے جس میں نہ کوئی شبہ ہو سکتا ہے نہ اختلاف رائے کی گنجائش۔ اس تجربے کا آلہ کار ہے جسے وہ قلب (دل) کہتے ہیں۔ ایک لفظ جس کی تعریف (تصریح) بہت دشوار ہے۔ وہ قلب کی بہت ہی صوفیانہ تصویر بناتے ہیں اور اس کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ یہ آنکھ ہے جو وجود مطلق کے اسماء اور صفات کا باری باری نظارہ کرتی ہے۔ یہ اپنے وجود کے لئے نفس و روح کے ایک پُر اسرار مجموعے کی رہین منت ہے اور اپنی فطرت کے عین مطابق ایک عضو بن جاتی ہے جو وجود کی حتمی حقیقتوں کی شناخت کا کام سرانجام دیتی ہے۔ شاید ڈاکٹر شینکل کی لفظ ''شعور'' کے بارے میں سوچ لفظ سے ہمارے مصنف کی مراد تک رسائی حاصل کر سکے۔ قلب یا منبع جسے ویدانیت اعلیٰ علم کہتا ہے، جو کچھ ظاہر کرتا ہے فرد اسے اپنے سے علیحدہ یا متضاد کے طور سے نہیں دیکھتا۔ اسی ذریعہ سے اسے جو کچھ دکھایا جاتا ہے وہ اس کی اپنی حقیقت ہوتی ہے۔ اس کا اپنا عمیق تر وجود۔ اس ذریعے کی یہ خصوصیت

اسے عقل سے ممیّز کرتی ہے جس کا مقصد ہمیشہ مختلف اور علیحدہ ہوتا ہے۔ اس فرد کے مقابلے میں جو اس صلاحیت کو استعمال کرتا ہے۔ لیکن روحانی تجربہ جیسا کہ اس مکتب فکر سے متفق صوفیائے کرام کا عقیدہ ہے مستقل (دائمی) نہیں ہوتا۔ میتھو آرنلڈ کہتے ہیں کہ روحانی خواب کے لمحے ہمارے بس میں نہیں ہو سکتے۔ مردحق وہ ہوتا ہے جسے خود اپنے وجود کے اسرار کا علم ہوتا ہے، جس نے یہ محسوس کیا ہو کہ وہ مرد حق ہے۔ لیکن جب یہ خصوصی روحانی احساس ختم ہو جاتا ہے تو پھر مرد مرد ہے اور خدا خدا ہے۔ اگر یہ تجربہ دائمی ہو جائے تو ایک عظیم اخلاقی قوت گم ہو جائے گی اور معاشرے کا نظام تلپٹ ہو جائے۔

اب ہمیں مصنف کے تثلیثی نظریہ کا لب لباب حاصل کرنا چاہیے۔ ہم نے وجود مطلق کی تین حرکات دیکھیں۔ یا وجود خالص کی پہلی تین انواع۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ تیسری حرکت کے جلو میں خارجی ظواہر آئے جو ذات کی خود علیحدگی اور خدا اور انسان کا روپ دھارنا۔ اس علیحدگی میں ایک وقفہ رہ جاتا ہے جسے مرد کامل پورا کر دیتا ہے جو صفات الٰہیہ اور انسانی دونوں میں شرکت کرتا ہے۔ مصنف کا یہ عقیدہ ہے کہ مرد کامل کائنات کا رکھوالا ہے چنانچہ اس کے خیال میں فطرت کے تسلسل میں مرد کامل کا ظاہر ہونا ایک لازمی شرط ہے۔ لہٰذا یہ سمجھ لینا آسان بات ہے کہ وجود مطلق جس نے اپنی مطلقیت خود ترک کر دی تھی از خود اپنے تئیں واپس آ جاتا ہے مگر مرد حق کی خاطر وہ ایسا نہیں کر سکتا تھا کیونکہ تب کوئی فطرت باقی نہ رہتی اور نتیجتاً خود بھی نہ رہتا جس کے ذریعہ خدا خود اپنا نظارہ کر سکتا۔ نور جس کے ذریعے سے خدا خود اپنا نظارہ کرتا ہے، کا سبب وجود مطلق کی فطرت میں فرق کے اصول کی بنا پر ہے۔ وہ اس اصول کو حسب ذیل اشعار میں تسلیم کرتے ہیں۔

اگر آپ کہتے ہیں کہ خدا واحد ہے آپ درست ہیں، لیکن اگر آپ کہتے ہیں وہ دو ہیں، تو یہ بھی صحیح ہے۔
اگر آپ کہتے ہیں کہ نہیں وہ تین ہیں، آپ درست ہیں کیونکہ یہ ہی انسان کی حقیقی فطرت ہے۔

اس لحاظ سے مرد کامل اتصال کی کڑی ہے۔ ایک طرف تو وہ جملہ اسماء سے اکتساب نور کرتا ہے۔ دوسری جانب جملہ صفات الٰہیہ اس میں دوبارہ ظاہر ہو جاتی ہیں۔ یہ صفات حسب ذیل ہیں۔

۱) آزاد زندگی یا وجود۔

۲) علم جو زندگی کی ایک شکل ہے جیسا کہ مصنف قرآن کی پاک آیہ کریمہ سے ثابت کرتے ہیں۔

۳) ارادہ وجود (خدا) کا اصول اختصاص یا اس کے مظاہرہ۔

مصنف اس کی تصریح یوں کرتے ہیں۔ ذات (جوہر) کی ضروریات کے مطابق خدا کے علم کا نور۔ چنانچہ یہ علم کی مخصوص صورت ہے۔ اس کے نو مظاہر ہیں اور یہ سب محبت کے مختلف نام ہیں۔ آخری محبت وہ ہے جس میں محبّ اور محبوب، جاننے والا اور جسے جانا جائے ایک دوسرے میں گھل مل جاتے ہیں اور ایک ہو جاتے

ہیں۔ محبت کی یہ صورت مصنف کے بقول ذات مطلق ہے۔ جیسا کہ عیسائیت تعلیم دیتی ہے کہ خدا محبت ہے۔ یہاں مصنف اس غلطی سے بچنے کا اہتمام کرتے ہیں کہ ارادے کا انفرادی فعل بے سبب ہے۔ صرف کائناتی ارادہ ہی بے سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ اس طرح وہ ہیگل کے نظریہ آزادی کی جانب اشارہ کرتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ انسان کے افعال آزاد اور متعین دونوں ہوتے ہیں۔

۴) قوت جو خود علیحدگی کا اظہار کرتی ہے۔ تخلیق

مصنف شیخ محی الدین ابن عربی کے اس مؤقف کی تردید کرتے ہیں کہ کائنات اپنی تخلیق سے قبل خدا کے علم میں موجود تھی، جیسا کہ ہیملٹن کا بھی خیال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا نے اسے نیست سے تخلیق نہیں کیا۔ اور اس امر کے قائل ہیں کہ اپنے وجود میں آنے سے قبل خود خدا کے خیال میں موجود تھی۔

۵) لفظ یا ہستی مفکورہ

ہر امکان لفظ خدا ہے۔ چنانچہ فطرت لفظ خدا سے تجسیم ہوئی۔ اس کے مختلف نام ہیں۔ واضح لفظ انسان کی حقیقتوں کا مجموعہ۔ انتظامات الٰہیہ، فروغ یکتائی، نامعلوم کا اظہار، حسن کی صورتیں، اسماء وصفات کی صورت گری اور خدا کے علم کا معروض۔

۶) قوت سماعت

۷) قوت دید

۸) حسن۔ جو فطرت میں سب سے کم حسین نظر آئے (حسن منعکس) وہ اپنے حقیقی وجود میں حسن ہے۔ بدی محض اضافی شے ہے اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ گناہ صرف ایک اضافی بدصورتی ہے۔

۹) شان یا حسن اپنی شدت کے ساتھ

۱۰) کاملیت جو خدا کا ناقابل ادراک جوہر ہے اور اس لئے لامحدود اور غیر معین ہے۔

اب ہم نے مرد کامل کا نظریہ مکمل کرلیا۔ جس کے دوران مصنف نے اپنے استدلال کو مختلف آیات کریمہ اور متعدد احادیث مقدسہ سے مستحکم کرنے کی کوشش کی جن کی سند پر انہوں نے کسی شک وشبہ کا اظہار نہیں کیا۔ اگرچہ انہوں نے عیسائی نظریہ تثلیث کو دوبارہ پیش کیا ماسوا اس کے کہ ان کے مرد حق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بجائے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ انہوں نے اشارۃً کنایتاً بھی یہ بات نہیں کہی کہ وہ مسیحی دینیات سے متاثر ہوئے ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ نظریہ مذہب کی دو صورتوں (مسیحیت اور اسلام) میں مشترک ہے اور عیسایوں پر نظریہ کی کافرانہ تاویل وتعبیر کا الزام لگاتے ہیں۔ خدا کی ذات کو تین واضح ذاتوں میں تقسیم کرنے کا۔ تاہم ہمارا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ اس شاندار نظریے کو نہ ہی اسلامی اکثریت نے اور نہ ہی مسیحی مفکروں نے اچھی طرح

سے سمجھا۔ ایک اور انداز سے نظریئے کا مفہوم یہ ہے کہ اتحاد مطلق میں اصول اختلاف موجود ہونا چاہیے تا کہ وہ تضادات کو جنم دے سکے۔ مسلم ماہرین دینیات کا ہدف لغو عقائد رہے ہیں جبکہ حقیقی مسیحیت کی صداقت کو کافی حد تک تسلیم ہی نہیں کیا گیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ کوئی اسلامی مفکر تثلیث کے ان گہرے معنی پر اعتراض نہیں کر سکے گا جیسا کہ اس مصنف نے اس کی صراحت کی ہے۔ یا کانٹ کی نظریہ کفارہ گناہ کی تعبیر کو قبول کرنے میں پس و پیش کرے گا۔ شیخ محی الدین ابن عربی کہتے ہیں کہ عیسائیت کی غلطی اس میں مضمر نہیں کہ اس نے حضرت عیسیٰؑ کو خدا بنا دیا بلکہ اس میں ہے کہ اس نے خدا کو عیسیٰؑ بنا دیا۔

نظریہ تثلیث پر اس گفتگو کے بعد آیئے اب ہم مصنف کے باقی ماندہ مقالے کا جائزہ لیں۔ ان کا پورا نظریہ مکمل طور سے ہمارے سامنے ہے لیکن انہیں ابھی مزید کچھ کہنا ہے۔ ہوئیت پر وہ ایک علیحدہ باب تحریر کرتے ہیں، جو وجود مطلق کی دوسری حرکت ہے لیکن یہاں کوئی نئی بات نہیں کہتے۔ پھر وہ انائیت پر غور کرتے ہیں جو (وجود) مطلق کی تیسری حرکت ہے جسے وہ خدا کی ضد قرار دیتے ہیں جو اس کے اپنے مظاہر کے ساتھ ہے اور کہتے ہیں کہ میں اور وہ ایک ہی شے کے بیرون اور اندرون ہیں۔ اس کے بعد کے تین ابواب میں ابدیت اور لاتخلیقیت کے الفاظ سے بحث کرتے ہیں اور اس غلطی کے ارتکاب سے بچاتے ہیں کہ یہ زمان کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ اکتیسویں باب کا عنوان ہے خدا کے ایام۔ اس اصطلاح سے مصنف کی مراد ہے (وجود) مطلق کے مختلف مظاہر۔ وجود مطلق کی دو صورتیں ہیں۔ اپنے تئیں وہ واحد ہے اور نا قابل تبدل۔ لیکن دوسری صورت میں وہ تمام تفاوت کا سبب ہے نہیں بلکہ تفاوت ہے۔ جو چیز غیر حقیقی معلوم نہیں ہوتی وہ فی نفسہ وجود مطلق ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہاں مصنف تحول کا لفظ استعمال کرتے ہیں جس کے ٹھیک ٹھیک معنی ہیں ارتقا جس میں مضمر ہے شے مع اس کی جملہ متضاد شکلوں کے ساتھ عینیت۔ پہلی جلد یہاں تمام ہوتی ہے قرآن کریم، عہد نامہ قدیم (توریت) کتاب مناجات (زبور) اور انجیل کے مختلف حوالوں کے ساتھ۔ مختلف کتابوں کے بارے میں مصنف کی آراء دلچسپ ہیں لیکن اس نظریئے کے ساتھ جسے وہ پیش کرتے ہیں ان کا براہ راست کوئی تعلق نہیں لہٰذا ہم ان کی فلسفیانہ محنت کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتے ہیں۔ اپنے مرد کامل کے نظریئے کا لب لباب بیان کرتے ہوئے انہوں نے جدید جرمنی کے فلسفے کے بڑے نظریوں کی پیش بنی کی اور خاص طور سے ہیگلیت کی۔ لیکن وہ ایک باقاعدہ مفکر بالکل نہیں۔ وہ صداقت کو اپنی گرفت میں ضرور لے لیتے ہیں۔ مگر چونکہ وہ فلسفیانہ ڈھب کے اسلحہ سے لیس نہیں ہیں اس لئے اپنے مؤقف کی تائید میں مثبت ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ وہ اپنے خیالات کو ایک باقاعدہ شکل میں پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ انہیں فلسفیانہ صحت کی ضرورت کا بہت احساس ہے تاہم ان کا تصوف ان سے مسلسل مبہم اور غیر واضح گفتگو کراتا ہے۔ وہ افلاطون کے فلسفہ کی بجائے اس کی شاعری سے زیادہ لطف اندوز ہوتے ہیں۔ الغرض ان کی کتاب مابعد الطبیعیات، مذہب، تصوف اور اخلاقیات کے الجھے ہوئے خیالات کا مجموعہ ہے۔ بسا اوقات

تجزیئے کے جملہ احکامات کو خارج کر دیتے ہیں۔ اسلامی اداروں کے دفاع میں کہتے ہیں کہ مذہب مابعد الطبیعیات سے بالکل مختلف ہے لیکن جب وہ عمومی شکل میں اسے نمٹاتے ہیں تو وہ اس امر کے قائل نظر آتے ہیں کہ ان میں باہمی یگانگت ہے، یہ کہ مذہب کو اطلاقی مابعد الطبیعیات تصور کرتے ہیں اور بہت بڑی حد تک انگلستان کے جدید نوہیگلیئن مکتب کے خیالات کی پیش بینی کرتے ہیں۔ بے قاعدگی اور عام واضح خیالات کے فقدان کے باوصف ان کا بڑا نظریہ کافی حد تک واضح ہے۔ وہ ایک نظریہ جو ہمارے مصنف کے سر پر سہرا سجاتا ہے اور تثلیث کے عمیق مابعد الطبیعیاتی مفہوم کے حامل کے طور پر ان کی حیثیت کو واضح کرتا ہے۔ تصوف کے لبادے میں انہوں نے ایسی گفتگو کی جسے باقاعدہ ترقی دے کر ایک فلسفیانہ نظام مرتب کیا جا سکتا ہے لیکن یہ افسوسناک بات ہے کہ اس طرح کی مثالیتی گفتگو بعد میں آنے والے اسلامی مفکرین کی توجہ اپنی جانب منعطف نہ کرا سکی۔

وجود باری تعالیٰ- عقلی دلائل کے آئینے میں

مولانا ابوسراج طفیل ٹھٹھوی

الحمد للّٰہ وحدہ والصلوٰۃ واسلام علی رسولہٖ محمد والہٖ اجمعین

ارشادِ ربانی ہے:

یاایھا الانسان ماغرک بربک الکریم .الذی خلقک فسواک فعدلک .فی ای صورۃماشاء رکبک! (الانفطار آیت نمبر ۶-۸)

ترجمہ: اے انسان کس چیز نے تجھے اپنے رب کریم سے دھوکہ میں ڈالا جس نے تجھے تخلیق کیا پھر تجھے ٹھیک کیا پھر تجھ کو برابر کیا جس صورت میں چاہا تجھے ترکیب کیا۔

میرے دوستو!

مجھے آپ کے سامنے وجودِ الہٰی اور توحید کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود اور یکتائی بیان کرنے کی توفیق عطا فرمائے (آمین)۔ مذکورہ آیت جو پارہ نمبر ۳۰ سورۂ انفطار کی آیت نمبر ۶ ہے، اس میں اللہ تعالیٰ بے حد پیارے انداز سے غافل انسان کو غفلت کی نیند سے جھنجھوڑ کر بیدار کررہے ہیں۔ بڑے محبت بھرے انداز میں مخاطب کررہے ہیں۔ اے انسان! کس مکار وعیار کے دھوکہ وفریب میں آکر تو اپنے پالنہار کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہے؟

کیا تیرے پاس کرم اور احسان کا بدلہ بغاوت اور سرکشی ہے؟ کیا انسانیت اسی کو کہتے ہیں؟ اللہ تعالیٰ کی شانِ کریمی دیکھیے۔ ہم نے خطائیں کیں اس سے عطاؤں کا صدور ہوا۔ اگر نافرمانی کرتے وقت وہ اپاہج کردیتے یا

آنکھوں کی روشنی سلب کر دیتے تو اس سے کوئی نہیں پوچھ سکتا۔ ارشادِ باری ہے:

لا یسل عمّا یفعل

ترجمہ: جو وہ کرتا ہے اس سے کوئی پوچھنے والا نہیں۔

لیکن وہ ایسا نہیں کرے گا، کیونکہ اس کی صفت کریمی کا تقاضا ہے کہ وہ نافرمانی کے باوجود درگزر کرتے ہوئے نوازتا رہتا ہے، لیکن انسان صفت کریمی کو کمزوری پر محمول کرتے ہوئے متواتر بغاوت اور نافرمانی پر آمادہ نظر آتا ہے۔ مذکورہ بالا آیت میں انسان کو اس کی تخلیق کی طرف متوجہ کیا گیا ہے کہ انسان خود بخود نہیں پیدا ہوا بلکہ اس کی تخلیق میں زبردست حکمت کارفرما ہے۔ آج کا انسان کتنی حیرت انگیز ایجادات تیار کر چکا ہے، لیکن اس کے باوجود اپنے جیسا انسان ایجاد کرنے میں ابھی تک کامیاب نہیں ہوا ہے۔ سائنسدانوں نے جب انسان کے اجزاء جدا جدا کر کے دیکھا تو اس میں کچھ لوہا، کچھ گندھک، کچھ فارسفورس، کچھ کیلشیم، کچھ نمک، چند گیسیں۔ ایسی ہی چند دوسری اشیاء جن کی مجموعی قیمت چند روپوں سے زیادہ نہیں۔ یہ معمولی چیزیں اتنی مقدار میں ہم وزن آپس میں ترکیب دے کر دیکھو۔ کیا ان بے جان چیزوں سے ایک جاندار بولنے، دیکھنے، سننے اور ریڈیو ٹیلیویژن ہوائی جہاز اور کمپیوٹر بنانے والا انسان تیار ہو سکتا ہے؟

آپ نے کبھی انسان بننے والی فیکٹری کی طرف توجہ کی ہے۔ ماں کے پیٹ کی ایک چھوٹی سی فیکٹری میں کس طرح بغیر کسی انجینئر یا مستری کے انسان تیار ہوتا ہے۔ ایک چھوٹی سی تھیلی میں دو نطفے جمع ہو جاتے ہیں جس میں سے دو کیڑے نکلتے ہیں جو خوردبینی کے بغیر دیکھے بھی نہیں جا سکتے۔ معلوم نہیں کس وقت آپس میں مل جاتے ہیں۔ ماں کے خون سے انہیں خوراک ملنا شروع ہو جاتی ہے۔ وہاں لوہا، گندھک، فارسفورس اور کیلشیم اور دوسری چیزیں ایک خاص مقدار میں جمع ہو کر علقہ یعنی گوشت کا لوتھڑا ہو جاتا ہے۔ پھر آنکھوں کے مقام پر آنکھیں، کانوں کی جگہ کان اور ناک کی جگہ ناک۔ غرضیکہ دل و دماغ، گوشت پوست ہر پُرزہ ہڈیوں سمیت اپنی اپنی جگہ پیوست ہو جاتا ہے۔ پھر اس میں روح ہوا کی طرح بھر جاتی ہے جس سے زندگی جیسی عظیم نعمت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد ایک دم اس میں سننے، چکھنے، سوچنے، سمجھنے اور بولنے کی بے انتہا قوتیں بھر جاتی ہیں۔ جب نو ماہ تک اس فیکٹری میں تیار ہوتا ہے تو پھر خود بخود کوئی چیز اُسے دھکیل کر باہر نکال دیتی ہے۔ اس فیکٹری سے ہزاروں انسان نہیں بلکہ کروڑوں ہر روز بن کر باہر نکل رہے ہیں لیکن حیرت ہے کہ ہر ایک کا رنگ الگ الگ ہے۔ کوئی سفید فام، کوئی سیاہ فام۔ ہر ایک کی آواز جدا، قوت جدا، قابلیت جدا، دو بھائی بھی ایک جیسے نہیں ہو سکتے۔ جبکہ ایک ہی جگہ سے باہر نکلے ہیں۔ اے انسانو! غور کرو، دیکھو باہر نکلنے کے بعد بھی انسان ہر چیز کا محتاج۔ بچپن میں کس نے یہ سمجھ دی کہ زور سے چیخ، تیری ماں تیرا رونا سن کر اپنی چھاتی سے تجھے لگائے گی اور خون سے تیار شدہ اپنے سینہ کا دودھ تجھے پلائے گی۔ پھر کتنی منزلیں طے کرتے ہوئے جوانی میں قدم رکھتا ہے۔ اس کے بعد تو صغرسنی کی تمام

صفات یکسر بھول جاتا ہے۔

جسم انسانی سائنسی انداز میں

اس کائنات میں سب سے بڑی حقیقت اور خالق کائنات کا شاہکار خود انسان کا اپنا وجود ہے جو اپنے جسم وجثہ کے اعتبار سے گو بہت بڑا نہیں مگر اس کی ساخت پر غور کیجئے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اس جیسی مشین آج تک کوئی نہیں بنا سکا نہ کبھی بنا سکے گا۔ پھر اربوں انسانوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی بالکل کاپی نہیں ہوتا۔ ایک عجیب وغریب اور وسیع وعریض کائنات کو اس میں سمیٹ کر رکھ دیا گیا ہے جسے انسان خود سمجھنے کی کوشش میں لگا ہوا ہے۔ لیکن پوری طرح آج تک نہیں سمجھ سکا۔ آپ اس سے اندازہ لگایئے کہ مرد کے مادۂ تولید کے ایک مکعب سینٹی میٹر میں ڈھائی کروڑ حیوانات منویہ ہوتے ہیں اور عام حالات میں ایک اخراج میں کئی مکعب سینٹی میٹر کے بقدر مادہ خارج ہوتا ہے۔ جس میں ماہرین کے اندازے کے مطابق پچاس کروڑ حیوانات منویہ موجود ہوتے ہیں۔ ان نصف ارب جرثوموں میں سے ہر ایک اپنے اندر ایک انسان بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن صرف ایک جرثومہ عورت کے بیضہ میں نفوذ پاتا ہے۔ جو انسان کی تخلیق کا موجب بنتا ہے۔ اسی طرح ہر بالغہ عورت کے مخصوص حصے میں چار لاکھ ناپختہ انڈے موجود رہتے ہیں مگر ان میں سے صرف ایک انڈا پختہ ہو کر اپنے مقررہ وقت پر نمودار ہوتا ہے اور زیادہ سے زیادہ چوبیس گھنٹے تک اس کے لئے تیار ہوتا ہے کہ مرد کا کوئی جرثومہ آ کر اس میں داخل ہو جائے تو وہ ایک مکمل حیاتی یونٹ بن جائے اور یوں حمل قرار پا جائے۔ جسم انسانی چھوٹے چھوٹے خلیات سے مل کر بنتا ہے۔ ایک اوسط قد وقامت کے انسانی جسم میں ان خلیات کی تعداد ایک کروڑ ارب کے قریب بتائی جاتی ہے۔ ایک ہی خلیے سے یہ تمام اربوں کھربوں خلیے بنے ہیں۔ کروڑوں خلیے (Cells) روزانہ ختم ہوتے رہتے ہیں اور دوسرے خلیے اسی وقت ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔ اندازہ ہے کہ ہر سیکنڈ میں خون کے دس لاکھ سرخ خلیات ختم ہو جاتے ہیں اور اسی تعداد میں نئے خلیات جنم لیتے ہیں۔ جسم انسانی میں بے شمار انواع واقسام کے ان کھربوں خلیات کا آپس میں اتنا اشتراک عمل ہوتا ہے کہ ہر ایک اپنا کام بڑی ذمہ داری اور صحت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ ہر خلیہ اپنے فرض منصبی کو جانتا ہے کہ کس طرح اس نے سارے بدن کی بہتر اور اچھائی کے لئے اپنے حصہ کا کام کرنا ہے۔ یہ انسانی خلیے ایک فصیل بند شہر کی طرح ہیں۔ اس کی توانائی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے بجلی گھروں کی طرح جنریٹر کا کام کرتے ہیں۔ اس کی فیکٹریوں میں (پروٹین) لحمیات تیار ہوتے ہیں۔ اس تیار شدہ سامان یعنی کیمیاوی اجزاء کو جسم کے تمام حصوں میں پہنچانے کے لئے ایک مواصلاتی نظام بھی ہے۔ خطرہ یا گزند پہنچنے پر اس کے سد باب کے لئے دفاعی اقدامات اور خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں۔ ان میں نازک خلیے بھی ہیں جن کی جسامت ملی میٹر کے دس لاکھویں حصے کے برابر ہے۔ پہلے تحقیق ہوا تھا کہ سات سال میں اوّل خلیے ختم ہو کر

دوسرے خلیے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب معلوم ہوا ہے کہ ہر گیارہ مہینے بعد کھربوں خلیوں پر مشتمل یہ پورے کا پورا نظام بدل جاتا ہے۔ بات صرف خلیوں پر ہی ختم نہیں ہو جاتی خود خلیوں کے اندر پورا نظام حیات ہے جسے سائنس نے پچھلے سالوں میں ڈھونڈ نکالا ہے اور جس کے نتیجہ میں Genetics یعنی جینیات کی ایک پوری نئی سائنس اُبھر کر سامنے آ گئی ہے۔ دادا پردادا، نانا پرنانا اور ماں باپ کے یہی جین (Gene) بچے میں منتقل ہوتے ہیں تو وہ کالا یا گورا ہوتا ہے۔ اس کی آنکھیں نیلی یا بھوری یا سیاہ ہوتی ہیں اور اس کے بال کالے، بھورے یا سنہری ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ اثرات بچے تک اس کے کئی پشتوں کے جین لاتے ہیں۔ ساری خصوصیات ان ہزارہا جین کے اندر پنہاں ہوتی ہیں، جو ایک خلیہ اپنے اندر چھپائے ہوتا ہے۔ ان جین سے پروٹین کی خصوصی قسم پیدا کرنے میں مدد بھی ملتی ہے جو جسم کے خصوصی افعال کے لئے ضروری ہے۔ جین (Genes) اصل میں ایک عجیب و غریب کیمیاوی سالمے (Molecules) سے ترتیب پاتے ہیں۔ جو کچھ اس شکل کے لمبے سالمے ہوتے ہیں جیسے دو کیچوے ایک دوسرے میں سُتلی کے دھاگے کی طرح لپٹ گئے ہوں۔

ہر جانور، انسان یا پودے کی تمام ممکنات اس دھاگے کے اندر سموئی Coded ہوتی ہیں۔ اس کیمیاوی سالمے کو DNA کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جس کو زندگی کا دھاگہ کہنا موزوں نہ ہوگا۔ اس کے اربوں یونٹ ایک خلیے میں موجود ہوتے ہیں۔ DNA نہ صرف نسل اور جینیات کی کنجی ہے بلکہ یہی وہ قوت ہے جو خلیے اور جینیات دونوں کو کنٹرول کرتا ہے۔ ہر فرد کی پوری زندگی کا لائحہ عمل پہلے ہی سے DNA کی ٹیپ میں ریکارڈ ہوتا ہے۔ جس کی تفصیلات اگر تحریر میں لائی جائیں تو بڑے سائز کے ایک لاکھ صفحات میں سمائیں۔ DNA جس کو دیکھنے کے لئے ایک چھوٹی خردبین کام نہیں کر سکتی۔ اس میں معلومات و ہدایات کا اتنا عظیم ذخیرہ محفوظ کر دینا اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا وہ عظیم کرشمہ ہے جس کے علم کے بعد اس کی نقل میں آج سائنسدان ماچس کے برابر ایسا بلوری کمپیوٹر تیار کرنے کی کوشش میں لگ گئے ہیں جس میں کروڑوں کتابوں کا مضمون ذخیرہ کیا جا سکے۔

حیران کن حقائق

جسم انسانی کے جملہ عجائبات کا بیان تو ناممکن ہے۔ چند حیران کُن حقائق درج ذیل ہیں۔ آپ کو پڑھ کر تعجب ہوگا کہ انسانی دماغ میں پچیس ارب سے زیادہ نیوٹرون ہوتے ہیں، جو اپنا کام ہمہ وقت کرتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ نیند کے دوران بھی ان کا کام اسی طرح جاری رہتا ہے۔ ساری دنیا کا ٹیلیفون نظام بھی اس کے برابر کام نہیں کر سکتا۔ ذرا آگے بڑھیے قلب کو دیکھئے جو خود تو چھوٹا سا ہوتا ہے، یعنی اندازاً نصف پونڈ کے برابر لیکن اس میں دو پمپ ہوتے ہیں۔ ایک پھیپھڑوں کو خون کی ترسیل کے لئے تاکہ وہاں سے آکسیجن جذب کر سکے۔ دوسرا صاف شدہ خون کو سارے بدن میں دوڑانے کے لئے۔ ایک آدمی کی اوسط زندگی میں دل تین لاکھ ٹن خون پمپ کرتا ہے۔

اوراس پر مستزاد یہ کہ یہ اپنی بجلی بھی خود ہی پیدا کرتا ہے۔ایک آدمی ستر سال زندہ رہے تو دل چار کھرب دفعہ دھڑکتا ہے۔اسی طرح ایک آدمی کی اوسط زندگی میں پھیپھڑے پچاس کروڑ مرتبہ پھولتے اور سکڑتے ہیں۔انسان کی بنائی ہوئی کوئی مشین نہ ایسی مشقت برداشت کرسکتی ہے اور نہ ہی بغیر مرمت اتنے لمبے عرصہ تک اپنا کام جاری رکھ سکتی ہے۔علیٰ ہذالقیاس۔انسانی آنکھ میں ایک کھرب سے زیادہ روشنی قبول کرنے والے ریشے ہوتے ہیں۔یہ تعداد ان ستاروں کے برابر ہے جو ملکی وے نامی کہکشاں میں ہیں۔انسانی بدن میں خون کی شریانوں کو اگر ناپا جائے تو ان کی لمبائی ساٹھ ہزار سے ایک لاکھ میل لمبی ریلوے لائن کے برابر نکلے گی۔انسانی جسم تیس کروڑ کیمیاوی اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے۔اس کی مثال یوں ہے اگر آپ ان اعداد وشمار پر مشتمل اجزاء کو لفظوں میں لکھنا چاہیں تو اس سے دس ہزار ضخیم کتابوں کی لائبریری بن جائے گی اور اگر اس کی تفصیل لکھنا چاہیں تو یہ بہت مشکل کام ہوگا۔کیونکہ انسانی عقل جسم انسانی کے میکانیکی نظام کو سمجھنے سے قاصر ہے۔سائنس نے ہماری عقل و دانش اور علم کو بڑھانے میں بہت کچھ کیا ہے، لیکن کیا کوئی سائنسدان یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ اس نے انسان کی ابتدا یا اصل کا کھوج لگالیا ہے؟ ہرگز نہیں! اگر ہم صرف اسی مکمل نظام پر غور کریں تو اللہ تعالیٰ کی بے پایاں عظمتِ شان نظر آتی ہے۔اور اس نظام کی باریکی اور پختگی کا قدرے اندازہ ہوتا ہے۔خود انسان کا اپنا جسم اور اس کے اندر کی مشین ہی خدائے علیم و خبیر کی قدرت، حکمت اور خلاقی کی روشن دلیل ہے۔ہم جتنا اپنے جسم کے خلیات اور جینیات کے ضمن میں ان معلومات اور دریافتوں پر غور وفکر کرتے ہیں، اتنا ہی ہمیں اپنے خالق کی بے پایاں قدرت کا یقین مستحکم حاصل ہوتا ہے اور اسی سے ہم اللہ کو پہچان سکتے ہیں اور اس کی ہستی پر صحیح ایمان لا سکتے ہیں۔

تنبیہہ

یاد رکھ اے انسان! اصل زندگی صرف بیس سال ہے جو کہ جوانی کی زندگی ہے، جو اکثر مستی و مدہوشی کا شکار ہوجاتی ہے۔شراب و کباب کے ساتھ تعیش کی فکر کی نذر ہوجاتی ہے۔انسان بیس برس میں صحیح طور پر جوانی کی منزل میں قدم رکھتا ہے۔پھر بیس برس گزرتے ہیں تو انسانی مشینری کا ہر پُرزہ پیچھے کی منزل کی طرف لوٹنا شروع ہوجاتا ہے۔کئی جوان تو چالیس برس سے بہت قبل قبر کی اندھیری قید میں ہمیشہ کے لئے بند ہوجاتے ہیں۔

خود بخود بننا

آج کا روشن خیال طبقہ اس نظریہ کے رات و دن پرچار میں ہے کہ کائنات خود بخود بن گئی ہے۔اس کے متعلق عرض کرنا ہے کہ دیکھو یہ بجلی کا بلب جو آپ سب کے سامنے جل رہا ہے، کسی کے کہنے سے کیا آپ مانیں گے کہ یہ خود بخود تیار ہوگیا ہے؟ اور کرسی کو دیکھو جس پر بڑے بڑے دانشور بیٹھ کر گپ شپ کرتے، قیمتی زندگی کی

گھڑیاں گزار رہے ہیں۔ کسی دانشور کے کہنے پر اعتبار کرو گے کہ یہ کرسی بغیر کسی کاریگر کے خود بخود بن گئی ہے؟ یہ کپڑے جو تمہارے بدن کی زینت کا باعث بن رہے ہیں، تمہاری شرمگاہوں کی حفاظت کر رہے ہیں۔ کیا کسی وقت کے علامہ کی یقین دہانی پر تسلیم کرو گے کہ بغیر کسی فیکٹری میں تیار ہوئے اور خود بخود دکان پر پہنچ رہے ہیں؟ کیا تمہیں اعتبار آئے گا اگر دنیا کے تمام پروفیسر مل کر تمہیں یقین دلائیں کہ فلاں بلڈنگ کے بلاک خود بخود بن کر دیواروں میں فٹ ہوگئے اور نقش ونگار بھی ہوگیا۔ یقیناً تمہیں اعتبار نہیں آئے گا۔ اچھا اتنا بتاؤ کہ یہ معمولی گھڑی جو ہر ایک کے بازو میں پیوستہ ہو کر وقت کی نشان دہی کر دیتی ہے، اس کے تمام پُرزے کسی گھڑی ساز کے بغیر اپنی اپنی جگہ خود بخود فٹ ہوگئے؟ جب جواب نفی میں ہے تو ماں کے پیٹ کی چھوٹی سی فیکٹری میں ضرور کسی کاریگر کی قدرت کام دکھا رہی ہے۔

انصاف اور عقل کی آواز

انصاف کی آواز کھڑی کرنے والے انسان، عقل کی ترازو میں ہر چیز تولنے والے انسان! غور کر کہ یہ آسمان وزمین کا زبردست نظام جو تمہاری نظروں کے سامنے ہے جس میں سورج جیسا تیز روشنی دینے والا بلب جس کی گرمی اور تپش کا یہ عالم ہے کہ مجال ہے کوئی پانچ منٹ اس کے سامنے نگاہ ٹکرا سکے اور چاند جیسا ٹھنڈی روشنی والا بلب ہر انسان خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم ہر ایک کے گھر اور صحن میں روشنی دے رہا ہے۔ آسمان میں بظاہر چھوٹے چھوٹے قمقمے یعنی ستارے زمین سے ہزاروں حصہ بڑے گھڑی کے پُرزوں کی مانند ہر وقت حرکت کر رہے ہیں۔ یہ بلند وبالا پہاڑ یہ گہرے دریا وسمندر اور سمندر کے سینے سے فضا میں پرواز کرنے والی بھاپ اور بھاپ سے بننے والے بادل جنہیں ہوا مختلف علاقوں میں اُڑا کر کائنات کے کونے کونے میں مناسب وقت پر بنجر زمین پر بارش کے قطروں کی صورت میں برستے ہیں۔ پھر اس کے پیٹ سے طرح طرح کے ہرے بھرے اور رنگارنگ پھول ظاہر ہوتے نظر آ رہے ہیں۔ بھلا اس کارخانے کے متعلق کیا تم سوچ سکتے ہو کہ بغیر کسی چلانے والے کے خود بخود چل رہا ہے۔ فرض کرو کوئی ایک آدمی آپ کے سامنے آ کر یہ کہے کہ میں ایسی دُکان دیکھ کر آیا ہوں جس کا کوئی مالک نہیں اور نہ اس میں مال لانے والا ہے اور نہ ہی کوئی رکھوالی کرنے والا ہے، خود بخود اس دُکان میں مال آ کر خریداروں کے ہاتھ میں بک بھی رہا ہے۔ کیا اس کی یہ بات مان لو گے؟ کیا تسلیم کرو گے کہ مال لانے والے کے بغیر، بیچنے والے کے بغیر، حفاظت کرنے والے کے بغیر خود بخود دکان چل رہی ہے؟ کیا ایسی دُکان چوری ڈکیتی سے محفوظ رہ سکتی ہے؟ اپنے دل سے پوچھو لوٹ کھسوٹ سے ایسی دکان بچ سکتی ہے؟ جس کا ہوش وحواس صحیح ہوگا۔ اس کا دماغ کبھی بھی ایسی بات تسلیم نہیں کرے گا۔ پھر اتھوڑی دیر کے بعد کوئی سر پھرا انسان تمہیں آ کر بتائے کہ ایک کارخانہ ایجاد ہوا ہے جس میں نہ انجینئر اور مستری کی ضرورت پڑی اور نہ ہی کسی مزدور کی محنت خرچ ہوئی، پورا کارخانہ

خود بخود تیار ہو گیا، تمام مشینیں خود بخود خبر نہیں کہاں سے آ کر آپس میں مل گئیں اور ان کے پُرزے خود بخود جُڑ گئے اور وہ مشینیں عجیب عجیب قسم کا سامان تیار کر کے مختلف مقامات پر سپلائی کر رہی ہیں۔ سچ بتائیں ایسا بتانے والے کا چہرہ آپ حیرت سے نہیں تکیں گے؟ کیا بے ساختہ ایسی گفتگو کرنے والے انسان کے دماغ کو فیل سمجھ کر اسے پاگلوں میں شمار نہیں کریں گے؟ جب ایک دکان یا کارخانے کے متعلق یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ خود بخود بن گیا ہے اور بغیر کسی چلانے والے کے خود بخود نہیں چل رہا ہے تو پھر غور کرو ذرا سوچ کے ڈائیل کو پھرا کر کچھ دیر کے لئے آسمان کے نہ ماننے والوں کو چھوڑو اس عظیم کائنات کو دیکھو جو آپ کے ارد گرد پھیلی ہوئی ہے۔ اپنی آنکھوں کی سیاہ پُتلی کو اوپر کر کے بلندی کی جانب متوجہ ہو جاؤ۔ یہ کروڑوں سیارے جو تمہارے سامنے گردش کرتے ہوئے نظر آ رہے ہیں۔ یہ مریخ یہ زہرہ یہ عطارد یہ مشتری یہ بے شمار سیارے گھڑیال کی مانند گھوم رہے ہیں۔ ان کے چلنے اور گھومنے میں کتنی باقاعدگی ہے۔ یہ چاند جو ٹیوب لائٹ کی طرح ٹھنڈی روشنی دینے پر مامور ہے، کس طرح اپنی مقررہ رفتار سے چل رہا ہے۔

کائنات کا عظیم بلب

دیکھو رات کا آخیر حصہ ہو چکا ہے۔ اندھیری الوداع کہہ رہی ہے۔ روشنی کی سفید لکیر نمودار ہو رہی ہے۔ ایک عظیم بلب عنقریب روشن ہونے والا ہے۔ مشرقی جانب سے روشنی اپنے پَر پھیلا رہی ہے۔ اچانک ایک پُراسرار وجود نے آہستگی سے ایک بلب کو حرکت دے دی۔ یکایک روشنی تیز ہو گئی۔ ہر چرند پرند بیدار ہو کر خوشی کے مارے اپنے اعضاء کو حرکت دے رہا ہے۔ گویا زمین کے فرش پر رہنے والی ہر چیز حرکت میں آ چکی ہے لیکن ایک عظیم مخلوق حیوان ناطق یعنی حضرت انسان سب سے زیادہ مشغول نظر آ رہا ہے۔ ہر انسان کی مصروفیت کا انداز بھی مختلف ہے۔ کوئی دکاندار جلدی جلدی دکان کا دروازہ کھول کر گاہکوں کے انتظار میں ہے۔ کوئی دھرتی کا پیٹ چیر کر بیج ڈالنے میں مصروف ہے اسی اُمید پر کہ قسم قسم کے اناج اُگیں۔ کوئی کار موٹر کی چابیاں لے کر اپنی اپنی گاڑی کے اسٹیرنگ کو سنبھال کر پسنجر کے انتظار میں وقت کی گھڑیاں گن رہا ہے۔ حاصل یہ کہ اس عظیم بلب کے روشن ہونے سے ہر زندہ چیز حرکت میں آ جاتی ہے، لیکن ذرا انصاف کی نگاہ سے دیکھو اور غور کرو دنیا والو! بجلی کا بل دیتے وقت کبھی یہ غور کیا کہ ابھی تک اوپر کے بلب کا بل وصول نہیں کیا گیا۔ اوپر کا حاکم کتنا رحیم و کریم ہے کہ اپنے ماننے اور نہ ماننے والے، معترف و منکر سے بھی بل کا مطالبہ نہیں کیا۔ مذکورہ بلب سے میری مراد سورج ہے جس کی گردش پر بحث آئندہ صفحات میں تحریر کی جائے گی۔

اہل عقل دوستو! سوچ کے ڈائل کو پھر گھماؤ

ٹھنڈی ٹھنڈی ہوائیں کھانے والے انسانو! بجلی کے گرم گرم ہواؤں کے پنکھے چلانے والے انسانو!! یہاں کے بجلی کے بل کی بڑی فکر ہے، لیکن بغیر کھمبے بغیر تاروں کے کبھی مشرق سے کبھی مغرب سے، کبھی جنوب وشمال سے مختلف سمتوں کی جانب سے جو ہوائیں چل رہی ہیں۔ کیسی پیاری تاثیر ان میں موجود ہے۔ کبھی گرم کبھی سرد۔ کبھی لگنے سے جسم میں کپکپائی شروع ہوتی ہے۔ کبھی میٹھی نیند آ جاتی ہے۔ ابھی تک سچ بتاؤ کہ شاہی حکومت کا نمائندہ بل لے کر پہنچا؟ اے چاند و مریخ پر قدم رکھنے والے انسانو! کبھی یہ بھی فکر کیا کہ چاند میں روشنی کہاں سے آئی۔ کس مفکر و دانش ور نے ایجاد کی۔ کیا ابھی تک کسی منکر خدا نے ایسا انکشاف کیا ہے؟ یا کسی کتاب میں آپ نے پڑھا ہے کہ یہ اوپر کا بلب فلاں موجد کی ایجاد ہے۔ پھر کیوں نہیں مانتے اُس احکم الحاکمین کی طرف سے بتایا گیا ہے، جس کا فرمان ہے کہ میں نے سورج کو آپ کی روشنی دینے کے لئے پابند کر دیا ہے۔

ایک عجیب سوال

کیا اس بے نیاز ہستی نے کبھی روشنی کے زیادہ خرچ ہونے کے باعث لوڈ شیڈنگ کا عذر پیش کیا؟ کیا اس کے نہ ختم ہونے والے پاور ہاؤس کے پُراسرار افسر کے دفتر سے یہ آرڈر آیا کہ روشنی کم خرچ کرو۔ کیا حاکم حقیقی اگر نظام شمسی کے نمائندوں کو حکم کرے کہ کچھ دن ایام تعطیل منانے کے لئے چھٹی کریں تو نظامِ دنیا درہم برہم نہ ہوگا؟ اور اگر ہوا کے چلانے والے پُراسرار فرشتوں کو ایک مہینہ کی تعطیل پر بھیج دے تو تمام جانداروں کی جانیں ضائع نہ ہو جائیں۔ دیکھئے ہر چیز کس طرح ہمیشہ سے اپنی اپنی ڈیوٹی انجام دے رہی ہے۔ مجال ہے کہ ذرا ذرا سی سُستی اور کاہلی ان سے سرزد ہو۔ اے زمین و آسمان کے شاہی نظام میں رہنے والے دوستو! کیا یہ زمین کا شاہی نظام ایک زبردست طاقتور ہستی کے بغیر چل رہا ہے؟ آیئے ایک اور پہلو سے دنیا کی طرف نظر کریں۔

تصادم وحوادث

اے عظیم کائنات کے عقلمند دوستو! کیا ان حادثات پر غور کیا کہ جو زندگی کے روزمرہ کے مشاہدوں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ خاص طور پر اخبارات کی زینت بنتے ہیں۔ کسی دن دو ریل گاڑیوں کے حادثے میں جو سرخی پڑھنے میں آئی ہے۔ دو ریل گاڑیوں کا آپس میں تصادم ہوا تو کئی انسانوں کی جانیں ضائع ہوتی ہیں۔ کبھی بسوں کے تصادم کی خبر آتی ہے کہ بس ڈرائیور کے کنٹرول سے باہر ہوگئی چند آدمی مر گئے اور ڈرائیور سمیت چند مسافر زخمی حالت میں موت اور زندگی کی کشمکش میں ہیں۔ ایسے کتنے حادثات کی خبر سن کر افسوس کیا جاتا ہے بلکہ اپنے رشتہ داروں کے ایکسیڈنٹ کی خبر آنے سے آنکھوں سے گرم گرم پانی بہایا جاتا ہے۔ اے کائنات کے حاکم! تیرا اوپر

کا نظام عجیب ہے۔ تیرے نیلے رنگ والی چھت یعنی آسمان میں تیرے کروڑوں سیارے جو بقول سائنسدانوں کے زمین سے ہزاروں حصہ بڑے ہیں اور کئی تو سورج سے بھی کئی حصہ بڑے ہیں۔ یہ تمام کے تمام گھڑی کے پُرزوں کی طرح ایک زبردست ضابطے میں جکڑے ہوئے۔ ایک مقررہ حساب کے ساتھ اپنی مقررہ رفتار میں ہمیشہ سے چل رہے ہیں۔ نہ کسی کی رفتار میں کوئی فرق آیا اور نہ ہی کوئی اپنے راستے سے بال کے برابر ہٹا۔ نہ کبھی چاند زمین سے ٹکرایا اور نہ ہی کبھی سورج نے اپنا راستہ چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کیا۔ خدانخواستہ کبھی ریل گاڑی اور بسوں کی طرح کوئی سیارہ کسی سیارے سے ٹکرائے تو یہ سارا نظام زندگی تباہ و برباد ہو کر رہ جائے لیکن ایسے کبھی نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ وہ کریم ہے۔ وہ خالق ہے کس طرح اپنی مخلوق اپنے ہاتھ سے ایک دم تباہ کرے گا۔ اس کا ایک مقررہ وقت ہے جس کی وہ پابندی مقررہ وقت تک کر رہا ہے۔ زیادہ تر صفت کریمی کے جلوے کا اظہار کر رہا ہے۔ اسی کا ارشاد ہے:

یاایھاالانسان ماغرک بربک الکریم الذی خلق

ترجمہ: اے انسان کس چیز نے تجھ کو غرور میں ڈالا ہے اپنے پالنہار کریم سے جس نے تجھے پیدا کیا۔

کس طرح انسان اپنی چیز کی ایجاد کرتا ہے۔ اس کو دوسری چیزوں کی نسبت اپنی چیز سے زیادہ پیار ہوتا ہے۔ یا پھر شفیق والد اپنی محنت سے پالی ہوئی اولاد سے بہ نسبت دوسروں کی اولاد سے زیادہ اُلفت اور محبت سے پیش آتا ہے۔ بلاشبہ رب العزت انسان کو اپنی تخلیق کی یاد دلاتے ہوئے اپنی خالقیت کا ذکر کراتے ہوئے اپنی شانِ کریمی کا اظہار فرماتا ہے۔ پھر حیرت ہے اس بات پر کبھی باپ کو بیٹا نہیں مانتا اور باپ اپنے بیٹے پر مقدمہ چلا کر جائیداد سے محروم کر دیتا ہے۔ لیکن وہ کریم کتنا مہربان ہے جو انسان اس کی ذات کے متعلق بے کار بکواس کرے لیکن اس کے دربار سے یہ آواز آتی ہے:

قل یاعبادی الذین اسرفو علی انفسھم لاتقنطو من رحمة اللّٰہ ان اللّٰہ یغفر الذنوب جمیعاانہ ھو الغفور الرحیم (۵۳)

ترجمہ: اے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم آپ فرمائیں کہ اے میرے بندو! جنھوں نے اپنی جانوں پہ ظلم کیا اللہ رحمت سے ناامید نہ بنو۔ یقیناً اللہ تعالیٰ تمام گناہ معاف فرمائیں گے۔ بلاشبہ وہ غفور الرحیم ہے۔

فیکٹری اور مشینری

میرے اہل ایمان دوستو! ایک مرتبہ پھر اس ذات کی شان کریمی کے متعلق عرض کرتا ہوں کہ آپ نے اس عارضی زندگی میں بار بار سنا ہوگا یا اخبارات میں پڑھا ہوگا کہ فلاں کارخانے کی فلاں مشینری میں اچانک آگ

لگنے کے باعث ہزاروں روپے کا سامان جل کر راکھ ہوگیا اور کئی جانیں ضائع ہوگئیں وقت کے حکام سنتے ہی افسوس کا اظہار کرکے ان کے اقارب سے ہمدردی کی رسم وراہ بڑھاتے ہیں۔عقل نے پھر فیصلہ کیا کہ اے انسان! تیری بنائی ہوئی فیکٹری نے اپنی ڈیوٹی ادا کرنے سے انکار کرکے کئی جانیں فرشتہ اجل کے حوالے کردیں۔لیکن اس کریم کی قدرت دیکھو کہ اس کی بنائی ہوئی مٹی کی مشینری نے کبھی بھی اپنی کشش کی تاثیر نہ چھوڑی۔ زمین نے اس کے حکم کے مطابق اپنی کشش کے ذریعے ہر چیز کو اپنے حلقہ میں باندھ رکھا ہے۔اگر زمین ایک سیکنڈ کے لئے اپنی گرفت ڈھیلی کردے تو پوری زمین پر بنے ہوئے کارخانے تباہ و برباد ہوجائیں،لیکن اس احکم الحاکمین کی شان کریمی ہے جس نے صرف انسان کی خاطر ہمیشہ کے لئے دھرتی کو مسخر کرکے رکھ دیا۔

بیج کی مثال

ذرا کسی چیز کے بیج کی طرف نظر کریں جسے کسان زمین کا سینہ چیر کر پھینکتا ہے۔وہ اس وقت تک اُبھر کر درخت نہیں بن سکتا جب تک زمین وآسمان کی تمام قوتیں آپس میں مل کر اس کی پرورش میں حصہ نہ لیں۔زمین موم کی طرح نرم ہوکر اسے اپنے پیٹ میں جگہ دیتی ہے۔سورج اپنی تپش کے ذریعے اسے گرمی پہنچاتا ہے۔پانی اپنی مقدار کے موافق اس کی آب یاری کرتا ہے۔ہوا اپنا حصہ دیتی ہے۔راتیں اسے ٹھنڈک مہیا کرتی ہیں۔غرض یہ کہ تمام چیزیں اس کی خدمت میں کئی مہینے اور سال مسلسل باقاعدگی سے لگ جاتی ہیں۔تب وہ ایک درخت کی صورت اختیار کرکے ہمارے لئے پھل اور میوے مہیا کرتا ہے۔اگر صرف ایک ہوا ساتھ چھوڑ دے تو تمام نباتات اُگنے اور بڑھنے سے جواب دے دیں۔بے ساختہ اپنے کریم رب کے حضور متوجہ ہونا پڑتا ہے کہ اے مالک کریم! کس طرح ہر چیز ہمیشہ سے تیری لگائی ہوئی ڈیوٹی پر مصروف نظر آرہی ہے۔یہ دھرتی تیرے حکم کی پابند ہے۔ہوا اور پانی اپنی اپنی تاثیر سے حاضری میں مشغول ہیں۔ہر چیز آگ، پتھر، دھاتیں مجال ہے جو کوئی بھی چیز اپنی خاصیت تبدیل کرے۔ہر چیز اپنی حد کے اندر بہترین سلیقے سے میرے مالک تیری غلامی دے رہی ہے۔ایک لمحہ بھی غفلت نہیں برتتی مگر آدم علیہ السلام کی اولاد تیرے فرمان سے بغاوت پر آمادہ نظر آرہی ہے۔تیری نافرمانی پر کمربستہ ہوکر اپنے بنائے ہوئے قوانین سے پیار کررہی ہے۔تیرے خوف کے برعکس اپنے جیسے انسان سے اتنے خائف کہ عارضی طور پر حکومتِ وقت گرفتاری کا آرڈر جاری کردے تو بڑا دل رکھنے والے اپنے آپ کو بے بس سمجھ کر چھپنے میں سرگرداں رہتے ہیں۔

خلاصہ

مندرجہ بالا بیج کی مثال سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نہ صرف بیج بلکہ انسان بھی مذکورہ چیزوں کا ہر وقت محتاج

ہے۔ ہماری زندگی اور تربیت کا دارومدار بھی زمین اور آسمان کی ساری طاقتوں پر ہے۔ اگر ہوا اپنی ڈیوٹی سے کنارہ کش ہو جائے تو ہم سب تباہ ہو جائیں گے۔ پانی یا آگ کا وجود ناپید ہو جائے تو سب انسانوں کا نظامِ زندگی معطل ہو جائے گا۔ لوہا اگر آگ سے تعلق چھوڑ دے تو ہوائی جہاز کیا سوئی تک نہ بن سکے گی۔ غرض کہ یہ ساری دنیا جس میں ہم جی رہے ہیں اس وجہ سے قائم ہے کہ اس عظیم الشان سلطنت کے سارے محکمے ایک دوسرے کے ساتھ مل کر پابندی سے کام کر رہے ہیں۔ یہ زبردست انتظام اور حیرت انگیز باقاعدگی، یہ کمال درجہ کی ہمواری کیا آپ ہی آپ ہے؟ کروڑوں جانور پیدا ہو رہے ہیں، درخت اُگ رہے ہیں نہ معلوم کب سے انسان پیدا ہو رہے ہیں اور مر رہے ہیں۔ کبھی ایسا نہ ہوا کہ چاند زمین سے ٹکرایا ہو یا سورج گر گیا ہو، نہ کبھی پانی کا محکمہ ہوا کے محکمہ سے روٹھا اور نہ گرمی نے آگ سے رشتہ توڑا نہ کبھی کسی کی کسی سے لڑائی ہوئی۔ آخر اس سلطنت کے تمام محکمے اور صوبے اور کارندے کیوں اس طرح قانون کے پابند ہیں۔ اور کیوں ان میں فساد نہیں ہوتا؟ کون سی طاقت ہے؟ ایک ہی طاقت احکم الحاکمین کی ہے یا کسی سائنس دان یا کسی اور کا اس میں ہاتھ ہے، کائنات کا ذرہ ذرہ اپنی اپنی زبانِ حال سے گواہی دے رہا ہے کہ ایک حاکم حقیقی کے سوا ہم کسی کے پابند نہیں ہیں۔ چاند اس کا غلام اور تمام سیارے اس کے قبضۂ قدرت میں۔ زمین تمام چیزوں کے ساتھ اس کی تابع۔ اس کی مضبوط گرفت نے سب کو قوت سے جکڑ رکھا ہے۔ کوئی اس قابل نہیں کہ اس کی حکومت میں اپنا حکم چلا سکے۔

حضرت علی علیہ السلام کی دلیل

صرف انسان اپنے ارادہ کی صفت کی طرف نظر کرے تو اسے علم ہو جائے گا کہ میں خود نہیں چلتا مجھے کوئی پُراسرار ہستی چلا رہی ہے۔ انسان ایک دن ارادہ کرتا ہے کہ کل فلاں مقام پر جاؤں گا۔ پکا تہیہ کر لیتا ہے۔ دوست احباب کو تیار کر دیتا ہے۔ کبھی تو دُور کے سفر کے لئے ٹکٹ وغیرہ بک کر لیتا ہے لیکن معینہ وقت پر جا نہیں سکتا۔ یہ چابی کس نے پھیر دی۔ یہ اس کی سوچ کا ڈائل کس نے گھمایا۔ حضرت مولیٰ علی علیہ السلام سے کسی نے سوال کیا۔ آپ نے اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا۔ آپ نے جواب دیا:

عرفت ربی بفسخ العزائم

میں نے ارادوں کے ٹوٹنے سے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کی۔

قدسی حدیث میں ارشاد ہے:

یبنی اٰدم ترید ولا ارید ولایکون الا ما ارید

ترجمہ: اے اولادِ آدم علیہ السلام تو ارادہ کرتا ہے اور میں ارادہ نہیں کرتا اور ہوتا وہی ہے جو میرا ارادہ ہوتا ہے۔

مباحثۂ امام اعظمؒ:

ایک مرتبہ بغداد شریف میں وجودِ الٰہی کے منکرین اور علمائے دین کے درمیان اللہ تعالیٰ کے وجود کے متعلق بحث چھڑ گئی۔ جس میں امام اعظم علیہ الرحمتہ کے اُستاد حضرت شیخ حماد رحمتہ اللہ علیہ کو بزرگ علماؤں نے اپنا نمائندہ منتخب کیا لیکن معین وقت پر امام اعظم علیہ الرحمتہ حاضر ہو گئے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ معمولی مسئلہ ہے اس لئے استادِ محترم نے مباحثہ کے لئے مجھے بھیجا ہے۔ کچھ دیر کے بعد بحث شروع ہو گئی جس کا اقتباس پیش کیا جاتا ہے:

فریق مخالف: تمہارا خدا کس سَن میں پیدا ہوا؟

امام اعظمؒ: اللہ تعالیٰ نہ تو پیدا ہوا ہے نہ ہی کسی سے جنم لیا ہے اور نہ ہی کسی کو جنم دیا ہے۔

فریق مخالف: تمہارا رب کس سال وجود میں آیا؟

امام اعظمؒ: اللہ تعالیٰ وقت کی قید سے آزاد ہے۔ وہ قدیم ہے۔ اس کے وجود کی نہ ابتدا ہے نہ ہی انتہا۔

فریق مخالف: ہمیں تمہارے جواب میں تسلی نہیں ہوئی۔ کیا ایسی بھی کوئی چیز ہے جس کی ابتدا نہ ہو اور اس سے پہلے کسی کا وجود نہ ہو۔

امام اعظمؒ: چار سے پہلے کون سا عدد ہے؟

فریق مخالف: تین ہے۔

امام اعظمؒ: تین سے پہلے کون سا عدد ہے؟

فریق مخالف: دو ہے۔

امام اعظمؒ: دو سے پہلے کون سا عدد ہے؟

فریق مخالف: ایک ہے۔

امام اعظمؒ: ایک سے پہلے کون سا عدد ہے؟

فریق مخالف: کوئی عدد نہیں۔

امام اعظمؒ: جب گنتی عدد ایک سے پہلے کوئی نہیں تو اللہ جل جلالہ سے پہلے بھی کوئی نہیں۔

فریق مخالف: خدا کا منہ کس طرف ہے؟

امام اعظمؒ: لالٹین جلا کر ایک تاریک کمرہ میں رکھی جائے تو روشنی کا منہ کس طرف ہوگا؟

فریق مخالف: چاروں طرف۔

امام اعظمؒ: مصنوعی روشنی چاروں طرف ہے تو آسمان اور زمین کے نور یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات ہر طرف ہے۔

فریق مخالف: ہمیں بتاؤ کہ لوہے کی طرح سخت ہے یا پانی کی طرح سیال یا دھوئیں اور بخارات کی طرح اوپر اُٹھنے والا۔

امام اعظمؒ: کبھی تمہارا کسی ایسے بیمار کے پاس بیٹھنے کا اتفاق ہوا ہے جس پر نزع کا عالم طاری ہو؟

فریق مخالف: ہاں ہوا ہے۔

امام اعظمؒ: عالم نزع میں اس کا جسم حرکت کر رہا تھا۔ پھر ساکت ہوگیا۔ یہ اس کی حالت کس نے بدلی۔

فریق مخالف: اس کی روح نکلنے کی وجہ سے یہ حالت ہوگئی۔

امام اعظمؒ: اس آدمی کی روح نکل گئی اور آپ لوگ بیٹھے دیکھتے رہے؟

فریق مخالف: جی ہاں۔

امام اعظمؒ: آپ لوگ روح کی تعریف کیجئے کہ وہ لوہے کی طرح سخت تھی یا پانی کی طرح سیال یا دھوئیں اور بخارات کی طرح اوپر اُٹھنے والی تھی۔

فریق مخالف: ہم روح کی تعریف نہیں کر سکتے۔

امام اعظمؒ: جب روح کی حقیقت تک آپ کی رسائی نہیں تو خالق روح کی حقیقت کیسے بیان کی جاسکتی ہے۔

فریق مخالف: اللہ تعالیٰ کس جگہ ہے؟

امام اعظمؒ: دودھ کے بھرے پیالے میں گھی کہاں ہوتا ہے؟

فریق مخالف: کسی خاص مقام پر نہیں۔

امام اعظمؒ: ایک تخلیق شدہ چیز کے لئے تم جگہ معین نہیں کر سکتے تو ذاتِ الٰہی کی جگہ کیسے معین ہوسکتی ہے۔

فریق مخالف: تم کہتے ہو کہ ہم مسلمان ہمیشہ جنت میں رہیں گے جب جنت کی ابتدا ہے تو انتہا بھی ہونی چاہیے؟

امام صاحبؒ: گنتی کے ہندسوں کی ابتدا تو ہے انتہا نہیں۔

فریق مخالف: آپ جنت میں کھائیں گے اور پئیں گے مگر پیشاب یا پاخانہ نہیں کریں گے۔ کیوں؟

امام اعظمؒ: بچہ ماں کے پیٹ میں غذا تو حاصل کرتا ہے مگر پاخانہ پیشاب نہیں کرتا۔

فریق مخالف: جنت کی چیزیں کھانے سے کم ہونی چاہئیں جبکہ آپ کہتے ہیں کم نہیں ہوں گی؟

امام اعظمؒ: علم خرچ کرنے سے بڑھتا ہے گھٹتا نہیں۔

آخر میں فریق مخالف نے سوال کیا کہ خدا موجود ہے ہم چاہتے ہیں اسے دیکھیں۔ دوسری بات قیامت کے دن آگ کا عذاب جنات کو دیا جائے گا۔ جنات جو آگ سے پیدا ہیں انہیں آگ کیسے تکلیف دے گی۔ اور آپ کہتے ہیں ہر چیز قضا و قدر سے وجود میں آتی ہے تو گنہگار پر جزاء وسزا کیسی؟ عذاب کیوں؟ لہٰذا انسان اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ جناب امام اعظم علیہ الرحمتہ نے مٹھی بھر خاک ان کے چہروں پر ڈال دی۔ انہوں نے وزیر الدولہ سے شکایت کی جس کی بنا پر وزیر الدولہ نے امام صاحبؒ سے دریافت کیا۔ امام صاحبؒ نے فرمایا میں نے ان لوگوں کے تینوں سوالات کا جواب دیا تھا۔ اوّل تو مٹی سے جوان لوگوں کی آنکھوں میں درد ہوا، وہ درد میں دیکھنا

چاہتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ مٹی سے بنے ہوئے انسان کو اگر مٹی تکلیف دے سکتی ہے تو کیا آگ کو آگ نہیں جلا سکتی۔ لہٰذا آگ جن کو بھی جلا سکتی ہے۔ تیسرے یہ کہ جب ان کے مقدر میں مٹی تھی تو میرا کیا قصور۔ اگر مٹی پھینکنے کی مجھ پر گرفت ہو سکتی ہے تو انسان کے گناہ پر بھی گرفت ہو سکتی ہے۔

کسی عالم دین کو دہریوں نے آگھیرا

وہ لوگ انہیں قتل کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں کا کہنا تھا کہ دنیا آپ ہی آپ وجود میں آگئی ہے۔ انسان مادہ کے خلیوں کے ملنے سے بنا ہے۔ لیکن اس عالم نے بڑے اطمینان سے جواب دیا کہ ایسے آدمی کے بارے میں آپ کیا کہو گے جو کہے کہ میں نے ایک کشتی دیکھی جو سامان سے بھری ہوئی تھی اور سمندر کے بیچ میں پہاڑ جیسی موجوں میں بغیر کسی ناخدا کے بڑے آرام سے چل رہی تھی۔ دہریوں نے کہا یہ خلاف عقل ہے۔ عالم نے کہا جب کشتی بغیر ملاح کے نہیں چل سکتی تو اتنی بڑی کائنات جس کی ہر چیز ایک نظم وضبط سے چل رہی ہے وہ بھی کسی چلانے والے اور خالق کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی۔

جناب حضرت امام شافعی علیہ الرحمۃ سے سوال

امام شافعی علیہ الرحمۃ سے ایک منکر الوہیت نے سوال کیا کہ باری تعالیٰ کے وجود کی کیا دلیل ہے؟ امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ شہتوت کے پتوں کا ذائقہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اس کا رنگ بھی ایک، بُو بھی ایک، طبیعت بھی ایک، لیکن ریشم کا کیڑا جب اسے کھاتا ہے تو ریشم نکالتا ہے، شہد کی مکھی اس کے رس کو جمع کرتی ہے تو شہد بن جاتا ہے۔ اگر ان پتوں کو بکری کھاتی ہے تو دودھ دیتی ہے۔ اگر ہرن کھاتا ہے تو اس کے جسم میں مُشک کا نافہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اب یہ بتائیے کہ شہتوت میں کس نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ مختلف اجسام میں پہنچ کر مختلف اشیاء کو جنم دیتا ہے۔ یہ صرف اللہ تعالیٰ کی ہی طاقت ہو سکتی ہے۔

سوال: اللہ تعالیٰ ہمیں دکھاؤ کہاں ہے؟

جواب: یہ سوال ہمیشہ قوموں نے انبیاء علیہم السلام سے کیا ہے کہ ہم خدا کو دیکھے بغیر ایمان نہیں لائیں گے۔

قرآن کریم میں ہے:

فقالو ارنا اللّٰه جهرة فاخذ تهم الصعقه بظلمهم (سورۃ النساء پارہ نمبر ۶)

ترجمہ: اور یوں کہا تھا کہ ہم کو اللہ تعالیٰ کھلم کھلا دکھلا دو۔ جس پر ان کی گستاخی کے

سبب کڑک بجلی آ پڑی۔

خصوصاً یہ سوال یہودیت کی ایجاد ہے۔ کسی کو ماننے کے لیے دیکھنا ضروری نہیں۔ مثلاً بجلی کا تار اگر نیچے گر پڑے اور وہاں سے کوئی گزر رہا ہو اور وہ ہاتھ لگانے کی کوشش کرے۔ دوسرا آدمی اسے کہے کہ اس تار میں کرنٹ ہے مگر پہلا شخص اس کرنٹ والے تار کو چھو کر آزمائے تو پھر اس کا حشر سب کے سامنے ہے۔ اسی طرح کوئی شخص کہے کہ میرے سر میں درد ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہیں کہ بغیر دیکھے میں نہیں مانوں گا پھر کوئی مریض ان کے پاس جائے گا؟ ہرگز نہ جائے گا۔ اسی طرح ایک دہریہ کے پیٹ میں درد ہو۔ وہ کسی ماہر ڈاکٹر صاحب کے پاس جائے۔ ڈاکٹر کہے کہ میں بغیر درد دیکھے علاج نہیں کر سکتا۔ کیا مریض اسے درد کا رنگ دکھا سکے گا۔ اگر نہیں تو یقیناً ماننا پڑے گا کہ ہر چیز دیکھی نہیں جا سکتی۔ اگر کوئی کہے کہ درد کے نشانات ہوتے ہیں جن سے محسوس ہوتا ہے تو اس کو کہا جائے گا کہ وجودِ الٰہی کے بھی نشانات کائنات میں موجود ہیں۔ جس سے بشری عقل محسوس کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔

یورپ کے مشہور علماء وسائنس

(ماخوذ از عرفان، حصہ اوّل، فقیر نور محمد سروری علیہ الرحمۃ)

لارڈ کیلون (سر ولیم تھامسن) جو سکاٹ لینڈ کی گلوسگو یونیورسٹی میں پچاس برس تک نیچری فلاسفی پڑھاتے رہے اور جنہوں نے طبیعات اور ریاضیات میں نئی دریافتیں کیں۔ کئی جدید ایجادات و اختراعات آپ کے نام سے منسوب ہیں۔ آپ نے اپریل ۱۹۰۳ء میں لنڈن یونیورسٹی کالج کے سالانہ جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ سائنس پختہ یقین اور کامل اعتبار کے ساتھ ایک خالق ارض وسماء کی قائل ہے اور اس قادر مطلق کے وجود پر ایمان لانے کے لئے مجبور کرتی ہے۔ ہماری ہستی کا موجد اور اسے سنبھالنے اور قائم رکھنے والا بے جان مادہ نہیں ہے بلکہ وہ قوت ہے جس سے موجودات خلق ہوتی ہیں اور ہدایت پاتی ہیں۔ سائنس کی تحقیقات اور انکشافات ہمیں اس وجودِ لازوال پر ایمان کلّی رکھنے کی تاکید کرتے ہیں۔ جب ہم اپنے گردوپیش کے طبعی تبدلات اور انقلابات اور موجودات کی حرکات وسکنات کے اسباب پر غور کرتے ہیں تو ہم مذکورہ بالا نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ خداوند خالق اپنی اس حکمت اور صفت سے ظاہر ہوتا ہے جو نظام عالم اور موجودات وترتیب و ترکیب میں نظر آتی ہے۔ سائنس ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم ایسی قوت پر ایمان لائیں جو عالم کے تمام طبعی علموں کو تحریک دیتی اور راہ راست پر ڈالتی ہے اور وہ خالق قدرت قوتِ فطری برقی یا مکینیکل قوت سے بالکل مختلف ہے۔ اسے ذرات کے خود بخود آپس میں مل جانے کے نظریئے سے کوئی سروکار نہیں جس کو زمانۂ حال کے تمام سائنسدان اتفاق رائے سے نہایت مفید اور نامعقول ٹھہراتے ہیں۔ یعنی تمام علماء اور محققین اس امر پر متفق ہیں کہ عالم اور مافی العالم ذرات کے اتفاقی ارتباط اور اتحاد سے وجود پذیر نہیں بلکہ ایک ذی عقل اور صاحب ارادہ وجود کی

حکمت و قدرت سے موجودات نے ہستی قبول کی ہے۔ زندہ اجسام کے اندر جو مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں وہ اتفاقی نہیں ہوتیں بلکہ خالق کی ہدایات اور مقرر کردہ قانون سے عمل میں آتی ہیں۔ ان تمام عملوں میں سائنس ایک خالق کا وجود مانتی ہے۔ چالیس سال ہوئے جرمنی کے ایک مشہور عالم کیمیا ڈاکٹر لی بک کے ساتھ شہر سے باہر کھیتوں میں سیر کر رہا تھا۔ میں نے ان سے دریافت کیا کہ فرمایئے کیا یہ پودے کیمیائی عمل سے پیدا ہوتے اور نمو حاصل کرتے ہیں؟ وہ کہنے لگے ہرگز نہیں۔ میری رائے یہ ہے کہ جس طرح علم نباتات کی کتاب آپ سے آپ نہیں مرتب ہو جاتی اسی طرح ہر پودے اور پھول بھی از خود پیدا نہیں ہوتے۔ ارادت کا ہر فعل طبیعات اور ارضیات کے نزدیک خرق عادت ہے آزادی اور بے باکی کے ساتھ سوچنے اور غور کرنے سے نہ گھبراؤ۔ اگر تم خوب فکر کرو گے تو خدا کی ہستی پر ایمان لائے بغیر نہیں رہ سکو گے جو مذہب کی بنیاد اور اصل اصول ہے۔ سائنس ہرگز مذہب کی دشمن نہیں ہے، بلکہ معاون ہے۔ لارڈ سالس بری صرف مدبر ہی نہ تھے ایک مشہور عالم بھی تھے۔ آپ ۱۸۷۴ء اور ۱۸۸۶ء میں کنسرویٹو وزارتوں میں وزیر ہند مقرر ہوئے تھے اور دو مرتبہ برطانیہ کے وزیر اعظم بھی مقرر ہوئے۔ آپ کی علمیت کا اس سے بڑھ کر اور کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا کہ آپ ۱۸۴۰ء کی برٹش ایسوسی ایشن کے اجلاس کے صدر اعظم مقرر ہوئے ''کنٹمپو ریری ریویو'' اور ''نائن ٹینتھ سینچری'' میں ہربرٹ سپنسر کے ساتھ مسئلہ ارتقاء پر ان کی خوب زوردار بحثیں ہوئیں۔ آپ نے آکسفورڈ میں ایک ایڈریس کے دوران فرمایا تھا کہ حیوانات ابتداء و تبلیغ کی بابت جو تحقیقات گذشتہ چند سالوں کے دوران ہوتی رہی ہیں ان میں مقاصد و اغراض کے استدلال سے بالکل چشم پوشی کی گئی ہے۔ کائنات کو بنظر غور دیکھنے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ذی عقل و ذی ارادہ ہستی نے موجودات کو خاص مصرف کے لئے پیدا کیا ہے۔ اس کے ثبوت میں بے شمار دلائل ہمارے اردگرد موجود ہیں۔ اگر علم طبیعات یا سائنس کی پریشانیاں ہماری بصارت پر پردہ ڈال کر کچھ دیر کے لئے ہم ان کی طرف سے بے پرواہ ہو جائیں تاہم وہ پھر ہمارے سامنے آجاتی ہیں اور ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہیں۔ ان نشانات کی بنیاد پر ہم یہ ماننے کے لئے مجبور ہیں کہ ایک فعل مختار اور صاحب ارادہ ہستی نے کائنات اور موجودات کو اپنی قدرتِ کاملہ سے بنایا ہے۔ نیز ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام جاندار ہستیاں اس صاحبِ لایزال اور خالق بے زوال اور حاکم بے مثال کی حکمت و قدرت کی محتاج اور دست نگر ہیں۔

ڈاکٹر الفریڈ رسل والس اقلیم سائنس کے پیر فرتوت کہلاتے ہیں۔ سائنسدانوں میں آپ کا قول سند سمجھا جاتا ہے۔ موصوف مسئلہ ارتقاء میں بذریعہ انتخاب طبعی کے اکتشاف میں ڈارون کے ساتھ برابر کے حصہ دار ہیں۔ اپنی تصنیف ''نیچرل سلیکشن'' میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔ انسان صرف عمل ارتقاء سے قادر مطلق کی قدرت و حکمت کے بغیر نہیں پیدا ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات موجود ہے تو اس کو کس نے پیدا کیا ہے؟

جواب: یقیناً یہ سوال گمراہی پر مبنی ہے۔ شیطان صفت انسان کے علاوہ کوئی یہ سوال نہیں کر سکتا۔ مشکوٰۃ شریف میں ارشادِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ انسان کے دل میں اگر شیطان ایسا وسوسہ ڈالے تو فوراً اللہ کے دربار میں پناہ مانگنے کے لئے التجا کرے۔

اس طرح کوئی انسان ایسا سوال کرے تو بہتر طریقہ یہ ہے کہ اس سے رُخ پھیر کر اپنی راہ لے۔ اس سے مباحثہ کرنا اپنے ایمان کو خراب کرنا ہے۔ اگر وہ الجھنا چاہے تو اس کو جواب میں یہ کہے کہ میں ایک صنعت ہوں میرا وجود صانع کے وجود کی نشاندہی کر رہا ہے اور میرا صانع باری تعالیٰ ہے۔ اور کوئی میرا موجد نہیں۔ جب ایک گلاس یا میز اور کرسی یا کوئی اور چیز دیکھیں گے تو اپنے بنانے والے کے وجود کی نشاندہی ضرور کرے گی مگر اپنے بنانے والے کے موجد کی نشاندہی نہیں کر سکتی۔ اس کے علاوہ جب لامحدود کائنات کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی تو خالق کائنات کی حقیقت تک رسائی کیسے حاصل ہو سکتی ہے۔ ہر بنی ہوئی چیز اپنے بنانے والے کے متعلق نہیں بتا سکتی کہ اس کو کس نے بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اشیاء بنانے کی اہلیت عطا فرمائی تا کہ اس بات کو آشکارا کرے۔

ا ن الصنعة قول علی الصانع. یعنی صنعت صانع پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن صنعت اپنے صانع کو نہیں بتا سکتی کہ اسے کس نے بنایا ہے۔ مثلاً چائے کے پیالے یا میز کرسی وغیرہ سے پوچھا جائے کہ تجھے کس نے بنایا ہے تو وہ جواب نہیں دے سکیں گے۔ صرف صانع پر دلالت کر سکیں گے۔ دنیا میں بے شمار صنعتیں اور لاتعداد صانع صنعت ہیں۔ صنعتیں یہ تو کہہ سکتی ہیں کہ ہمیں بڑھئی، لوہار، جولاہا وغیرہ نے بنایا ہے۔ مگر ان کو پیدا کس نے کیا ہے یہ نہیں بتا سکتیں۔ اے انسان تو بھی خدا کی عظمت کو معلوم نہیں کر سکتا۔ اگر معلوم ہو جائے تو قادر مقدور اور مقدور قادر ہو جائے گا۔ صنعت کبھی صانع سے معلوم نہیں کر سکتی کہ تجھے کس نے بنایا ہے۔ ہزاروں کی تعداد میں انسان نے چیزیں ایجاد کی ہیں مگر چیزوں نے انسان سے کبھی نہیں پوچھا کہ تجھے کس نے ایجاد کیا۔ اسی طرح ہم جو خدا کی صنعت ہیں خدا سے کس طرح پوچھ سکتے ہیں کہ تجھے کس نے پیدا کیا۔ اگر انسان معلوم کرنے کی کوشش کرے تو اس کا دماغ پھٹ جائے گا۔ جس طرح کہ جو ریڈیو ۹ وولٹ کی بجلی برداشت کر سکتا ہے۔ اگر اس میں بہت ہی زائد وولٹ کی بجلی اور چھوڑ دی جائے تو وہ برداشت نہیں کر سکتا۔ بلکہ جل جائے گا۔ بالکل اسی طرح انسان اپنی سوچ سمجھ کے محدود دائرے سے زیادہ سمجھنے کی کوشش کرے گا تو اس کا دماغ پھٹ جائے گا۔ اس لئے ایسے سوال کرنے والے کو جواب دیا جائے کہ پہلے خالق کائنات کے بجائے اس کی لامحدود کائنات کا پورا علم حاصل کر۔ پھر تجھے اس سوال کا جواب خود بخود سمجھ میں آ جائے گا۔

ناظرین کرام! دلائل سے اب آپ تھکن محسوس کر رہے ہوں گے۔ اس لئے قلبی سکون دینے کے لئے قرآنی دلائل کی جانب آپ کو متوجہ کرتا ہوں۔

قرآن کریم جس کی عظمت کے آگے بڑے بڑے دانشوروں نے عجز سے گھٹنے ٹیک دیئے۔ قرآن کریم آج بھی پکار رہا ہے کہ:

میرے بارے میں کوئی شک ہے تو میرے جیسا کوئی دوسرا قرآن بنا کر دکھاؤ (پ ۱۵)

کہیں اور جگہ فرماتے ہیں کہ:

صرف دس سورتیں بنا کر دکھاؤ (پ ۱۲)

کہیں قرآن پکارتا ہے:

ایک ہی سورہ بنا کر دکھاؤ (پ ۱)

قرآنی دلائل

اب آپ کو قرآنی دلائل میں غور کرنے کے لئے سورۂ یٰسں کی طرف متوجہ کرتا ہوں جو زیادہ تر ہر پڑھے لکھے مسلمان کے ورد میں رہتی ہے اور جو قرآن کا قلب ہے۔ امید ہے پڑھنے والے کا قلب مطمئن ہو جائے گا۔ ارشادِ الٰہی ہے:

وٰایة لهم الارض المیتة. احیینٰها و اخرجنا منها حباً فمنه یا کلون o

وجعلنا فیها جنت من نخیل و اعناب و فجر نا فیها من العیون o

لیا کلوامن ثمره و ما عملته ایدیهم افلا یشکرونo

ان لوگوں کے لئے بے جان زمین ایک نشانی ہے۔

ہم نے اس کو زندگی بخشی اور اس سے غلہ نکالا جسے یہ کھاتے ہیں۔ ہم نے اس میں کھجوروں اور انگوروں کے باغ پیدا کیے اور اس کے اندر سے چشمے پھوٹ نکالے، تا کہ یہ اس کے پھل کھائیں۔ یہ سب کچھ ان کے اپنے ہاتھوں کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے۔ پھر کیا یہ شکر ادا نہیں کرتے؟

ان مختصر فقروں میں زمین کی روئیدگی کو دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ آدمی شب و روز اس زمین کی پیداوار کھا رہا ہے اور اپنے نزدیک اسے ایک معمولی بات سمجھتا ہے۔ لیکن اگر وہ غفلت کا پردہ چاک کر کے نگاہ غور سے دیکھے تو اسے معلوم ہو کہ اس فرش خاک سے لہلہاتی کھیتوں اور سرسبز باغوں کا اُگنا اور اس کے اندر چشموں اور نہروں کا رواں ہونا کوئی کھیل نہیں ہے جو آپ سے آپ ہوئے جا رہا ہو بلکہ اس کے پیچھے ایک عظیم حکمت و قدرت اور ربوبیت کارفرما ہے۔ زمین کی حقیقت پر غور کیجئے۔ جن مادوں سے یہ مرکب ہے ان کے اندر بجائے خود کسی نشوونما کی طاقت نہیں ہے۔ یہ سب مادے فرداً فرداً بھی اور ہر ترکیب و آمیزش کے بعد بھی بالکل غیر نامی ہیں اور

اس بنا پر ان کے اندر زندگی کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا۔ اب سوال یہ ہے کہ اس بے جان زمین کے اندر سے نباتی زندگی کا ظہور آخر کیسے ممکن ہوا؟ اس کی تحقیق آپ کریں گے تو معلوم ہوگا کہ چند بڑے بڑے اسباب ہیں جو اگر پہلے فراہم نہ کردیئے گئے ہوتے تو یہ زندگی سرے سے وجود میں نہ آسکتی تھی۔

اولاً زمین کے مخصوص خطوں میں اس کی اوپری سطح پر بہت سے ایسے مادوں کی تہہ چڑھائی گئی جو نباتات کی غذا بننے کے لئے موزوں ہوسکتے تھے اور اس تہہ کو نرم رکھا گیا تاکہ نباتات کی جڑیں اس میں پھیل کر اپنی غذا چوس سکیں۔

ثانیاً زمین پر مختلف طریقوں سے پانی کی بہم رسانی کا انتظام کیا گیا تاکہ غذائی مادے اس میں تحلیل ہوکر اس قابل ہوجائیں کہ نباتات کی جڑیں ان کو جذب کرسکیں۔

ثالثاً اوپر کی فضا میں ہوا پیدا کی گئی جو آفاتِ سماوی سے زمین کی حفاظت کرتی ہے جو بارش لانے کا ذریعہ بنتی ہے اور اپنے اندر وہ گیسیں بھی رکھتی ہے جو نباتات کی زندگی اور ان کے نشوونما کے لئے درکار ہے۔

رابعاً سورج اور زمین کا تعلق اس طرح قائم کیا گیا کہ نباتات کو مناسب درجہ حرارت اور موزوں موسم مل سکیں۔ یہ چار بڑے بڑے اسباب (جو بجائے خود بے شمار ضمنی اسباب کا مجموعہ ہیں) جب پیدا کردیئے گئے تب نباتات کا وجود میں آنا ممکن ہوا۔ پھر یہ سازگار حالات فراہم کرنے کے بعد نباتات پیدا کئے گئے اور ان میں سے ہر ایک کا تخم ایسا بنایا گیا کہ جب اسے مناسب زمین، پانی، ہوا اور موسم میسر آئے تو اس کے اندر نباتی زندگی کی حرکت شروع ہوجائے۔ مزید برآں اسی تخم میں یہ انتظام بھی کردیا گیا کہ ہر نوع کے تخم سے لازماً اسی نوع کا بوٹا اپنی تمام نوعی اور موروثی خصوصیات کے ساتھ پیدا ہو اور اس سے بھی آگے بڑھ کر مزید کاریگری یہ کی گئی کہ نباتات کی دس بیس یا سو پچاس نہیں بلکہ بے حد وحساب قسمیں پیدا کی گئیں اور ان کو اس طرح بنایا گیا کہ وہ ان بے شمار اقسام کے حیوانات اور بنی آدم کی غذا، دوا، لباس اور اَن گنت دوسری ضرورتوں کو پورا کرسکیں جنہیں نباتات کے بعد زمین پر وجود میں لایا جانے والا تھا۔

اس حیرت انگیز انتظام پر جو شخص بھی غور کرے گا وہ اگر ہٹ دھرمی اور تعصب میں مبتلا نہیں ہے تو اس کا دل گواہی دے گا کہ یہ سب کچھ آپ نہیں ہوسکتا۔ اس میں صریح طور پر ایک حکیمانہ منصوبہ کام کررہا ہے۔ جس کے تحت زمین، پانی، ہوا اور موسم کی مناسبتیں نباتات کے ساتھ اور نباتات کی مناسبتیں حیوانات اور انسانوں کی حاجات کے ساتھ انتہائی نزاکتوں اور باریکیوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے قائم کی گئی ہیں۔ کوئی ہوش مند انسان یہ تصور نہیں کرسکتا کہ ایسی ہمہ گیر مناسبتیں محض اتفاقی حادثہ کے طور پر قائم ہوسکتی ہیں۔ پھر یہی انتظام اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ یہ بہت سے خداؤں کا کارنامہ نہیں ہوسکتا۔ یہ تو ایک ہی ایسے خدا کا انتظام ہے۔ اور ہوسکتا ہے جو زمین، ہوا، پانی، سورج، نباتات، حیوانات اور نوع انسانی، سب کا خالق ورب ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے خدا

الگ الگ ہوتے تو آخر کیسے تصور کیا جاسکتا ہے کہ ایک ایسا جامع ہمہ گیر اور گہری حکیمانہ مناسبتیں رکھنے والا منصوبہ بن جاتا اور لاکھوں کروڑوں برس تک اتنی باقاعدگی کے ساتھ چلتا رہتا۔

توحید کے حق میں یہ استدلال پیش کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے افلا یشکرون ؟ یعنی کیا یہ لوگ ایسے احسان فراموش ہیں کہ بات سنتے اور مانتے نہیں؟

تصور خدا

قاضی قیصر الاسلام

اقبال کے نزدیک ''خودی'' ایک قوت ناظمہ ہے جسے صرف ذہنی کیفیات کا مجموعہ نہیں کہا جاسکتا۔ یہ ایک ایسی قوت ناظمہ ہے جو ہمہ وقت تفاعل کی حالت میں رہتی ہے۔ اسی قوت فعال کے باعث ہم اس تمام عالم مادی کا بطور وحدت مشاہدہ کرتے ہیں ورنہ یہ جہان رنگ و بوتو بہ ہمہ جہت منتشر ہے۔ خودی یعنی انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی پوری ساخت میں جب تک مکمل ہم آہنگی کی صورت حال نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک نہ تو ہم اس فطرت کو بہ تمام و کمال سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی اس حیات کو۔ سالہا سال کا شعوری تجربہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ذہن انسانی (موضوع) کو عالم فطرت (معروض) سے باہم مطابق بنانے کا ایک بہترین اور مؤثر ذریعہ ذات واجب الوجود کا حتمی ایقان ہے اور ذات واجب کا تصور بالذات ''آزادی و اختیار'' کا ایک اصول بے بدل ہے جو انسان پر انتخاب کے بے شمار دروازے کھول دیتا ہے، یہاں تک کہ نتیجتاً فطرت کماحقہ انسان کے اشاروں پر چلنے لگتی ہے۔ لہٰذا اس مسلسل ارتقائی عمل اور انتخابی صورت حال کی محرک کوئی نہ کوئی مؤثر و باشعور ہستی ہی ہو سکتی ہے جو انسان اور اس عالم فطرت سے جدا اور بالاتر وجود رکھتی ہو اور جس کی صورت حال یہ ہو کہ یہ ایسا وجود مطلق ہو جو انسان اور عالم فطرت سے ماورا ہوتے ہوئے بھی ان ہر دو حقائق سے وابستہ ہو۔ جس طرح انسان کا اپنا وجود فطرت سے بالکل ممیز ایک وجود ہے۔ پھر بھی یہ فطرت سے اپنا ایک راست تعلق رکھتا ہے۔ یہ ہماری نفسی دشواری ہے کہ ہم حقیقت و عین میں تضادات کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ خدا ایک ایسا وجود ہے کہ جہاں حقیقت و عین دونوں اس کے وجوب میں ضم ہو جاتے ہیں اور خودی کا کمال و ہنر بھی اسی امر میں ہے کہ دونوں میں کوئی دوئی باقی نہ رہ جائے اور بالآخر وہ حقیقت و عین دونوں پر غالب آجائے۔ شعور کے اسی مرکزی نقطے سے عالم کی وحدت آشکار ہو جاتی ہے ورنہ یہ نفس عالم فطرت کی گوناگونیوں اور کثرت میں گم ہو کر رہ جائے۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

اقبال کہتا ہے کہ ایک الوہی حقیقت کا مشاہدہ انسان خود اپنے ہی وجود کی گہرائیوں میں ڈوب کے کرسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجود ربانی کے ساتھ ساتھ انسانی خودی کا تصور بھی منسوب ہے۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم زخدا خودی طلب ہم زخودی خدا طلب

اقبال کہتا ہے کہ نفس انسانی یا خودی فہم وعمل کا وہ مرکزی نقطہ ہے جو جسم نامی میں تحرک کا سبب بنتا ہے اور یہی فرد کی بقا نیز اس کی بہبود کا اصل سرچشمہ ہے۔ یہی نفس انسان میں انتخاب واختیار کے اصول کا نفوذ کرتا ہے تاکہ اسے مدبرات عالم کا وجدان وادراک حاصل ہوجائے۔ معرفت ربانی بغیر عرفان نفس کے لیے ناممکن ہے۔ خلاق عالم کی اصل حقیقت کو سمجھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ انسان پہلے اپنی فطرت کے تقاضوں کو سمجھے۔ خدا، خودی اور عالم فطرت کے مابین ایک رشتہ ہے اور بہ ایں وجہ خود انسان غیر فانی اور ابدی ہے۔ خودی خدا کے اسرار کو بے نقاب کرتی ہے اور خدا سے خودی کا فروغ ونمود بہ تمام وکمال ظہور پاتا ہے۔

نمود اس کی نمود تیری، نمود تیری نمود اس کی
خدا کو تو بے حجاب کردے، خدا تجھے بے حجاب کردے

ذات خداوندی اپنے اسما وصفات میں متعین ہوکر اس عالم مشہود میں ظہور کرتی ہے۔ کنت کنزا مخفیا فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق و تعرفت الیھم فعرفونی. اس کی توجیہہ اقبال نے اس طور پر کی ہے کہ ذات باری تعالیٰ خود گہر زندگی کی جستجو میں مضطرب وبے چین رہتی ہے کیونکہ یہ گہر نایاب بھی اسی ایک بحر عظیم کا قطرہ سیمابی ہے۔ انسان ایک کائنات اصغر ہے جس پر حقیقت الوہی کے اسرار از خود منکشف ہوتے چلے جاتے ہیں اور اسے پیہم یہ احساس ہوتا رہتا ہے کہ انسانی روح اور واجب الوجود کے مابین جو ایک دیوار تھی وہ ہٹ گئی۔ گویا اقبال کے نزدیک انسانی وجود میں شعور سے بھی زیادہ مؤثر اور اہم شے اس کی روح ہے جو اس کا رشتہ اس ذات الوہی سے جوڑتی ہے۔ تاہم اس روحانی تجربہ کی حالت میں بھی خودی اپنے وجود کو فنا نہیں کرتی اور نہ ہی اسے ایسا کرنا چاہیے بلکہ اسے اپنے آپ کو ایک وجود متمیزہ کی حیثیت سے ایک دائمی استقرار عطا کرتے رہنا چاہیے۔

اقبال کے نزدیک وجود یا ہستی دائمی طور پر وقوع ہوتے رہنے کی ایک مستقل حالت کا نام ہے۔ ثبات بس ایک تغیر کو ہے جہاں سکون جیسی کوئی شے موجود نہیں۔ تغیر وتحرک اور نمو کائنات کے خمیر میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔ ہر لمحہ گویا ایک ایسا واسطہ ہے جو مظاہر کو نیہ کو نئی نئی تراکیب اور صورتوں سے متصف کرتا رہتا ہے۔ مگر یہ

حادثات اور وقوعات امور اعتباری ہیں۔ کائنات میں ایک آفاقی تغیر و تبدل دراصل ذات خداوندی کے شیون میں سے ایک شان ہے جیسا کہ 'کل یوم ھو فی شان' سے ظاہر ہوتا ہے۔ تغیر کی اس سے بہتر توجیہہ نہیں کی جا سکتی۔ صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔

ذات احدیت جو ایک وجوب محض ہے اسماء وصفات سے مبرا ومنزہ ہے۔ یہ خلق ومجاز سے ماورا ہے۔ ہر دم اس متغیرہ عالم میں ذات احدیت ہی سے انسان کو ایک استقلال میسر آتا ہے۔ کون وفساد اور شکست وریخت کے اس سیل رواں کے درمیان ایک وہی ذات ہے جسے ازلی وابدی کہا جا سکتا ہے اور یہ وجوب ذاتی زمان ومکاں کی پابندیوں سے بالاتر ہے۔ یہ وجوب ذاتی خلق وحق دونوں پر غالب ہے۔ حق تنزیہی شان ہے اور خلق تشبیہی شان ہے۔ چنانچہ اس وجوب محض کا مدرک ہونا محال ہے۔ صرف اس کی صفات کا علم ہم کو ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد اقبال کہتا ہے کہ چونکہ انسان بھی خودی کا حامل ہے اور ذات واجب بھی ایغو سے عبارت ہے اس لیے ان دونوں میں ارتباط کا عنصر ہونا ناگزیر ہے۔

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نہ بودے

اقبال تحقیق وجستجو کے ہر دو واسطوں سے یہ پُر زور اپیل کرتا ہے کہ انہیں خودی اور خدا کی تلاش میں ہمہ وقت مصروف عمل رہنا چاہیے اور ان ذرائع کو وہ عقل وعشق قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ یہ انسان کو اس مخمصے سے نکالنے میں پوری سعی کریں۔ اقبال حیران ہے کہ آخر فراق میں یہ وصال کی صورت کا اسرار کیا ہے؟ اس کا خیال ہے کہ فہم وادراک کا کوئی نہ کوئی ایسا اساسی اصول ضرور دریافت ہونا چاہیے، جو انسانی عقل سے بالاتر ہو اور اس اصول کا سرچشمہ ''وجدان'' ہو۔ وہ کہتا ہے کہ انسان میں اس قابلیت کا نفوذ صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ عقیدت، حسن عمل اور توفیق خداوندی انسانی کردار کے جزو لاینفک قرار پائیں۔

فلسفہ وحدت الوجود کی رو سے ذات واجب کائنات اور انسان میں جاری وساری ہے۔ تمام عالم فطرت ایک فریب نظر ہے اور اس میں ایک الوہی ارادے یا اصول وحدت کی جلوہ فرمائی ہے۔ ذات اور صفات محض ظنی اور اعتباری صورت حال ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ ظواہر عالم محض شیون ہیں۔ لاموجود الا اللہ کے اصول کی رو سے اللہ ہی ہر شے میں موجود ہے۔ حق تعالیٰ کا وجود کائنات میں اس طور پر سرایت کیے ہوئے ہے جس طرح صور نوعیہ اپنے افراد میں مخفی ہیں۔ صفات، افعال وآثار عین ذات ہیں اور یہ کونیاتی مدارج اور اشکال ذات واجب کے ہی اعراض ہیں۔ اس فلسفہ کے تحت انسان کو اپنی مقید انا کو ذات الٰہیہ کی مطلق انا میں فنا کر دینا چاہیے مگر اقبال اس ہمہ

اوستی فلسفہ کا قائل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ فطرت انسانی ہے کہ وہ اپنی ذات کو ذات خداوندی سے علیحدہ متصور کرے۔ کیونکہ حقیقت مطلقہ کی تحقیق میں انسان کی نارسائیوں کی صورت حال ہی دراصل انسان کو متحرک بنائے رکھتی ہے اور عمل پیہم اور جہد مسلسل انسانی کردار کے لیے ایک ناگزیر وصف کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فراق ہی وہ نعمت عظمیٰ ہے جو عالم وصال میں بھی باقی رہنا چاہیے۔ فراق کا شدید احساس ہی دراصل انسانی شخصیت کے فروغ ونمو میں معاون ہوتا ہے۔ غم فراق ہی ایک محکم انائے انسانی کا سبب بن سکتا ہے۔

اقبال کہتا ہے کہ انائے مطلق کی تخلیق قوت میں افعال وتصورات کا امتزاج ہوتا ہے اور یہی افعال و تصورات متنوع ومنفرد وحدتوں کی صورت میں معروض کائنات میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ یہ تمام عالم مادی جواہر منفردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسان کے تصورِ اختیار وانتخاب تک ذات واجب ہی کی کارفرمائی ہے۔ قوت الٰہیہ کا ہر جوہر منفرد اپنی ذات میں مثل ایک ایغو کے ہے خواہ وہ کتنا ہی کم تر وادنیٰ کیوں نہ ہو۔ انسانی ہستی کے روپ میں ایغو اپنے نقطہ کمال کو پہنچتی ہے اور ذات مطلقہ وجود کی مرکزی ایغو ہے جو انسان کی شہہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ آیت: نحن اقرب الیہ من حبل الورید میں اسی حقیقت کا اظہار ہے۔

تاہم اقبال کے خیال میں انسانی روح کی تخلیقی آزادی سے یہ مراد نہیں ہوا کرتی کہ وہ اپنے معبود کی عبدیت کے دائرے سے خارج ہو جائے۔ خالق ومخلوق کے مابین بلاتفریق وحدت کا پیدا ہونا ممکن نہیں اور نہ ہی اسلامی نقطہ نظر اس نوافلاطونی داخلیت سے کوئی مطابقت رکھتا ہے۔ شیخ اکبر حضرت ابن عربی نے اپنے اس قول میں اس مسئلہ کی تصریح کی ہے:

"الرب رب وان تنزل و العبد عبد وان ترقی."
یعنی رب خواہ کتنی ہی پستی تک اتر آئے عبد نہیں بن سکتا اور اسی طرح عبد خواہ رفعتوں کے کسی بھی منتہا کو پہنچ جائے وہ رب یا معبود کے درجہ پر فائز نہیں ہوسکتا۔

حیات مطلقہ یا انائے کامل کی وحدت اسلام کا مرکزی نقطہ ہے۔ یہ انائے کامل ایک ایسا وجود ہے جو عالم فطرت سے مستغنیٰ ہے۔ یہ وجود مطلق اپنی تمام تر صفات جاریہ سے کہیں بلند وبرتر حیثیت کا حامل ہے کیونکہ خود اسماوصفات کا یہ عالم بھی محض اعتبارات کا ایک سلسلہ ہے۔ ذات احدیت تمام اعتبارات سے منزہ ہے جو ایک مجرد صورت حال ہے۔ اس خیال کے تحت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال وحدت وجود کے بجائے وحدت وجوب کا معترف تھا۔ ذات ربانی کی ہستی بہ حیثیت انائے کامل کے معین وماوراہے۔ اقبال کہتا ہے کہ ذات واجب کے ساتھ وصل کے لمحات میں انسان کو چاہیے کہ وہ اس کے حضور میں اپنی خودی کو فنا نہ ہونے دے بلکہ وصل کے دوران فراق کے احساس کو زندہ رکھے کیونکہ انسانیت کا اعلیٰ ترین مقصود ومرتبہ یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھتے ہوئے اس ذات واجب کے مقابل آئے اور اس بات کی کوشش کرے کہ ارادہ خداوندی خود اس کی "خودی" کو ہم آغوش

بنانے کے لیے بے قرار ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک انسانی انا اس قطرہ شبنم کی مانند ہے جسے اس بحر ناپیدا کنار میں فنا ہو جانے کا اذن عام تھا مگر اس اذن عام کا جواب اس قطرہ شبنم نے اس طرح دیا:

من عیش ہم آغوشی دریا نہ خریدم آن بادہ کہ ازخویش رباید نہ چشیدم

از خود نہ رمیدم

ز آفاق بریدم

بر لالہ چکیدم

مسئلہ وحدت

وحدت الوجودی نقطہ نگاہ کے تحت اس عالم فطرت میں ایک ''اصول وحدت'' جلوہ گر ہے مگر ہمارے نفسی تجربہ میں شب و روز کسی وحدت کے بجائے ایک کثرت لا متناہی کا عالم ظاہر ہوا کرتا ہے اور فہم و عقل کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ ان حقائق سے منکر ہو جائے، تو پھر ان متنوع مظاہر کے پس پشت جو وحدت کارفرما ہے، انسان کے لیے اس کے علم کا حصول کیونکر ممکن ہے؟ وحدت وجود کے تحت خدا اور انسان کے مابین کسی قسم کا امتیاز قائم کرنا ایک بے معنی بات ہے۔ انسانی وجود کی اہمیت کا راز ''وجود ربانی'' سے پیوستہ رہنے میں ہے۔ مگر خود ''ذات الٰہیہ'' کا انحصار انسانی وجود پر ہو یہ بات قابل فہم نہیں۔ اس نظریہ کے تحت کسی اخلاقی نظام کی توقع بھی ایک مہمل بات ہے۔ یہ صورت حال اسلامی نقطہ نظر کے قطعی منافی ہے۔ اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ عبد اور معبود میں فصل برقرار رہنا چاہیے اور ساتھ ہی انسان و کائنات میں امتیاز ضروری امر ہے ورنہ پھر تخلقو ابا خلاق اللہ کا آخر مفہوم کیا ہو سکتا ہے جو انسانی ارتقا کی جانب ایک واضح اشارہ ہے۔

انسان کے لیے اقدار کا تعین صرف اسی وقت ممکن ہے جب انسانی خودی کو ذات واجب سے علیحدہ اور آزاد متصور کیا جائے کیونکہ عام فطرت میں ذات مطلق کے حلول کے مسئلے سے اشیا میں تفریق و تمیز ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس اگر ذات مطلق کو اس عالم مادی سے بالکل ماورا تصور کیا جائے تو پھر خدا کی حیثیت اس کائنات میں محض ایک ''تماشائی'' کی سی رہ جاتی ہے۔ ذات خداوندی کا کوئی تشخص و تجسم نہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ اس عالم فطرت میں صور و اشکال کی صفت سے کوئی شے بری نہیں جس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں کہ یہ ہمارے روزمرہ کا مشاہدہ ہے۔ فطری ظواہر کے اختلاف میں اور بنی نوع انسان کے اعمال کے تنوع میں اتحاد و اتفاق کا سبب وہی ایک فعلیت مطلقہ ہے جو کثرت عالم میں توازن و ارتباط پیدا کرتی ہے۔ انسان میں یہی مرکزی نقطہ خودی یا تحقق ذات کے باوجود خودی تغیر پذیر رہتی ہے۔ چنانچہ اسے اپنے استحکام کے لیے اس ذات الٰہیہ کا سہارا لینا پڑتا ہے کیونکہ یہی ایک ذات ایسی ہے جو بے عیب و لازوال ہے۔ انسان کے تحقق ذات کے تکملے کا امکان اس امر

میں ہے کہ وہ اپنے اندر صفات ربانی کو زیادہ سے زیادہ پیدا کرے مگر اس سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسان اپنی خودی کو ذات واجب میں گم کردے بلکہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ اس کیفیت وصل میں بھی فصل کے احساس کو برقرار رکھے۔ اقبال کہتا ہے کہ موتی اگرچہ آغوش بحر میں گم ہوتا ہے تاہم ''آب بحر'' اور ''آب گہر'' میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

وصال ما وصال اندر فراق است
کشود ایں گرہ غیر از نظر نیست
گہر گم کردہ آغوش دریاست
و لیکن آب بحر، آب گہر نیست

اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ذات واجب الوجود اس عالم فطرت میں ایک حد تک جاری و ساری ہے اور ایک حد تک اس سے ماورا بھی۔ اس صورت حال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ ذات اقدس، عالم موجودات اور انسان سے بلند و برتر وجود کی حامل ہے چنانچہ اس ذات بے ہمت و باکمال تک پہنچنا انسان کا اخلاقی و روحانی مقصود عین ہے۔ اس دنیا میں اقدار کا وجود ذات خداوندی سے مربوط ہے اور ہم اسی ذات کے اعتبارات کے پس پشت ایک ایسی ''حقیقت مطلقہ'' کی جستجو کرتے ہیں جو اس عالم فطرت کو متحرک بنائے رکھتی ہے۔ اسی تصور مطلقہ کو کہ عدل وحسن اور خیر کے تصورات کا نام دیتے ہیں۔ ہمارے لیے اس ذات کا مکمل علم ناممکن ہے، تاہم ہم اس کا احساس ضرور کرسکتے ہیں اور یہ احساس ہمارے واردات قلبی پر موقوف ہے۔ اس کا وجود زماں سے بالاتر ہے۔ ذات خداوندی کے کمالات بالقوۃ لامحدود ہیں یعنی یہ اساسی طور پر مادی عالم سے جدا ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح سے لامتناہیت یعنی infinity کا تصور ریاضیات کے محدود اعداد میں ہی موجود ہوتا ہے، تاہم یہ تصور ان اعداد سے ماورا ایک تصور کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ خدا کی ذات ہمارے مشاہدے کی دنیا سے علیحدہ نہیں ہوتی۔ اس حقیقت مطلقہ کی ماورائیت سے مراد، اس کی اس عالم فطرت سے خارجیت نہیں ہوا کرتی بلکہ یہ تو ایک ایسا داخلی وجود ہے جس کا علم صرف وجدان سے ہی حاصل ہوسکتا ہے:

مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں 'نشان' اس کا

غرض کہ ماورائیت اور داخلیت میں کوئی حد فاصل قائم کرنا ایک ٹیڑھی کھیر ہے اور ان کی تشریح وتصریح لطیف ترین احساسات کے پیچیدہ ابہام سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ خدا کی ماورائیت کا تصور انسان کے لیے ایک مقصود حیات کو جنم دیتا ہے اور پھر اس کی پوری زندگی اسی منزل کی جانب رواں دواں نظر آتی ہے گویا یہ ہی صورت انسان کے لیے محرک ارتقا ثابت ہوتی ہے چنانچہ اس طور پر جستجو اور ایک دائمی نارسائی کے احساس سے انسان عمل پیہم اور رصلہ حیات کی قدر سے متصف ہوتا ہے اور بالآخر وہ ایک مرد دلیر کا مرتبہ پالیتا ہے۔ یہی مرد دلیر اقبال کا مرد

مومن ہے۔ وہ انفس و آفاق کا رمز آشنا بن جاتا ہے اور یوں وہ الوہیت خداوندی کے اسرار کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک تخلیقی انا کی معراج سکون مطلق میں نہیں بلکہ اس انا کا کمال اس کی مسلسل فاعلیت میں پوشیدہ ہے۔ ذات واجب الوجود جو خود مکتفی ہے اپنے اندر امکانات کا ایک عالم بسیط لیے ہوئے ہے اور تخلیق کے اسی دائمی امکان کا نام 'ارتقا' ہے۔ اسی تخلیقی عمل سے اسماوصفات وجود پاتے ہیں جسے ایک شان واحدیت کہا جاتا ہے اور الوہیت شان احدیت اور شان واحدیت دونوں پر غالب ہے چنانچہ یہی اصول توحید یعنی الوہیت فعال، کائنات اور نفسی زندگی کا ایک فعال عنصر ہے جس سے اس مادی عالم کی گونا گونی کی صحیح توجیہہ کا امکان پایا جاتا ہے۔ اثبات توحید کے بغیر زندگی اپنی اساسی و مرکزی حیثیت کی تحصیل میں ناکام رہتی ہے۔ گویا اقبال نے اس طرح ''خودی'' کے سرنہاں کو لا الہ الا اللہ کی شان ابدیت میں ڈھونڈ نکالا ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک انسان کی یہی مہم جوئی اس کی حیات کو بامعنی اور بامقصد بناتی رہتی ہے۔

مسئلہ خودی

اقبال کی تمام فلسفیانہ مساعی میں اس کا فلسفہ خودی سب سے زیادہ مؤثر حیثیت واہمیت کا حامل ہے مگر یہ ایک عجب المیہ ہے کہ جہاں ایک طرف اہل مغرب نے اس کے فلسفہ خودی سے پہلوتہی کی وہیں دوسری جانب مشرقی فکر میں اقبال کی قدر شناسی کا حال یہ ہوا کہ وہ ایک کورانہ پرستش کی صورت اختیار کر گیا جب کہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ اس کے پورے نظام پر ہر دو مکاتب فکر کی جانب سے دیانتدارانہ تحقیق ہوتی اور ایک جامع فکری نظام کو دنیا سے روشناس کرایا جاتا۔ بہر حال ہم یہاں اقبال کے اس فلسفہ کے چند نمایاں پہلوؤں کو اجاگر کریں گے۔

اقبال کا دعویٰ ہے کہ اس عالم فطرت میں خودی ہی صرف ایک حقیقت ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تجربہ کا مرکزی نقطہ خودی ہے جو اس عالم میں تنہا ایک ''حقیقت واحدہ'' ہے۔ یہ حقیقت واحدہ نہ صرف ہیگل کا ''تصور'' ہے، اور نہ ہی بریڈلے کا حسی ادراک یا تجربہ ہے۔ بلکہ یہ ایک مکمل شخصیت ہے جو ایک مستقل جدوجہد یا مستعدی و بیداری یعنی tension کی حالت میں ہو۔ گویا بہ الفاظ دیگر شخصیت وہ خودی ہے جو نہ صرف ایسے تاثرات کی حامل ہوتی ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے دور ماضی میں خارجی مہیجات کے ردعمل سے وارد ہوتے ہیں بلکہ مزید برآں ازل سے تا ایں دم تمام موروثی تاثرات کی جامع بھی ہوتی ہے۔ یہ کسی خنجر کی تیز دھار کی مانند ایک متوازن استعداد کی حامل ہے جو ان مہیجات کو اپنی مخصوص کسوٹی پر کستی ہے اور پھر کسی مناسب فیصلے پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ ''یہ ہر تازہ مہیج کی تقبیل و تعبیر کے لیے تناؤ یا مستعدی کی حالت میں رہتی ہے۔'' اور پھر ''خود اقدامی'' کے ساتھ مناسب عمل اختیار کرتی ہے۔

خودی کی اس تعریف میں اگر اس کے کسی پہلو کو ہدف تنقید بنایا جاسکتا ہے تو وہ اس تعریف کا یہ نمایاں فقرہ ہے جسے اقبال خود اقدامی کا نام دیتا ہے۔ اس سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قانون علیت میں مقید رہتے ہوئے اس خودی کو خیال و عمل کی دنیا میں خود اقدامی کا شرف کیونکر حاصل ہوتا ہے؟ اقبال اس سوال کے جواب میں کہتا ہے کہ خود اقدامی ایک ایسی استعداد کے ہاتھوں میسر آتی ہے جسے وجدان کہا جاتا ہے اور یہی وجدان شعور کو حقیقت کے ادراک کا ایک قریب ترین راستہ دکھاتا ہے۔ مذہب کی اصطلاح میں اس صلاحیت کو ''فیضان الٰہی'' کا نام دیا جاتا ہے اور عام عقیدے کے مطابق یہی صلاحیت ایک طرح کا عطیہ خداوندی ہے۔ مگر اقبال اس عطیہ ربانی اور فیضان الٰہیہ سے متفق نہیں، بلکہ اس کا کہنا ہے کہ خودی کو فیضان الٰہی کا استحقاق حاصل کرنے کے لئے مستقل جدوجہد اور عمل پیہم درکار ہے اور یہ حصول فیضان الٰہی کا عطیہ نہیں بلکہ اسی جدوجہد کا صلہ ہے اور یہی نہیں بلکہ جو خودی ترقی یافتہ اور مستعدی کی حالت میں ہو اس میں فیضان الٰہی کے لیے ایک مقناطیسی کشش پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ یہ خودی اس فیضان کو اپنے اندر جذب کر لیتی ہے، بجائے اس کے کہ وہ خود کو اس فیضان الٰہی میں ضم کر دے۔ گویا خود اقدامی کی یہ صلاحیت خودی کے بطن سے ابھرنی چاہیے کیونکہ یہی صلاحیت اس کی انفرادیت کو برقرار رکھتی ہے۔ اقبال تجویز کرتا ہے کہ خودی کو چاہئے کہ وہ اپنے ارتقا اور تکملے کے ساتھ ساتھ خود کو زیادہ سے زیادہ منفرد اور یکتا بھی بناتی رہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

مگر پھر سوال اٹھتا ہے کہ آخر خودی کو یہ یکتائی کس طرح حاصل ہو؟ اقبال اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اپنے ماحول سے سرگرم پیکار رہنے اور اپنی نمود و افزائش میں سرگرم عمل رہنے سے تخلیقی عمل کے ہاتھوں خودی کو یہ انفرادیت حاصل ہو جاتی ہے، وہ مزید کہتا ہے کہ خودی محض انفعالی حیثیت میں خارجی مہیجات کی آئینہ دار نہ ہو بلکہ اسے چاہئے کہ یہ وجدان کو بروئے عمل رکھتے ہوئے فعال و مؤثر اٹھائے اور اپنے مخالف محرکات ماحول پر اپنی تشخیص ذاتی کی چھاپ لگائی جائے۔ خودی کے ساتھ وجدان کی معاونت یہ ہے کہ وہ اخلاقی اور روحانی اقدار کی تخلیق کرتا ہے۔ گویا ماحول کے خلاف خودی کا حقیقی جہاد اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ یہ جہاد روحانی سطح پر ہو، تاہم یہ مسئلہ ہنوز حل طلب ہے کہ کیا خودی کی پشت پر ایک ایسی محرک قوت کا ہونا ناگزیر ہے جو اسے جہاد کے ان پُرخطر مرحلوں سے بچاتے ہوئے بخیر وخوبی اس کی منزل کی طرف لے جائے؟ اقبال کے یہاں اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ہاں یہ محرک قوت جوش عشق ہے۔ یہ عشق درحقیقت اپنی ماہیت وفطرت کے اعتبار سے خودی اور کائنات کے مماثل ایک وجود ہے جس پر تمام کائنات کی اساس ہے اور یہی عشق انسان کی خودی کو اس کی ارفع ترین بلندیوں تک پہنچا کر خدا کی نیابت سے مشرف کرتا ہے:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

مسئلہ زمان ومکاں

فلسفیانہ تاریخ کے ہر دور میں مسئلہ زمان ومکاں کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ پھر بھلا ایک ایسے زمانہ میں جب کہ جدید سائنس کی نئی نئی تحقیقات کے نتیجہ میں جدید ترین نظریات زمان ومکاں کے سامنے آچکے تھے، اقبال جیسے مفکر کے لیے یہ کس طرح ممکن تھا کہ وہ اس مسئلے پر غور وفکر نہ کرتا، لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں حرکت وتغیر اور زماں کے تصورات اپنے مخصوص زاویہ نگاہ کے ساتھ پائے جاتے ہیں، چنانچہ یہاں ہم اس کے نظریہ زماں پر صرف نظر کریں گے۔

اقبال نے ماہیت زماں کے سلسلے میں ''اسرار خودی'' کے فلسفہ میں خاصی عمیق فکر سے کام لیا ہے۔ اس کے خیال میں زمانے کو مسخر کر کے تقدیر پر غلبہ پایا جاسکتا ہے، ہم یہاں اس ضمن میں خود اقبال کے الفاظ میں اس نظریے کی تصریحات پیش کرتے ہیں:

> ''زمانے کو جب ایک ''عضوی کُل'' کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ ''تقدیر'' کی مسلمانوں اور غیر مسلم علماء کے ہاں بالکل غلط تعبیریں کی گئی ہیں۔ تقدیر زمانے کی ہی ایک شکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلہ اسباب کے شکنجے سے آزاد ہو چکا ہو۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کردیتی ہے۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں، نہ کہ جس کا ہم تفکر کرتے یا جس کی بابت ہم حساب وانداز ہ لگاتے ہیں اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ہمایوں اور شاہ ظہماسپ کیوں ہم عصر تھے؟ تو میں اس کی کوئی علت نہ پیش کرسکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جاسکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا تقاضہ یہی تھا کہ مستقبل کے لامتناہی امکانات میں، ہمایوں اور ظہماسپ کی زندگیاں بھی، جو ان امکانات سے عبارت تھیں ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اشیاء کی ماہیت میں متبدل ہوجاتا ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ہے خلق کل شئی فقدرہ تقدیر ا (خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر وانداز ہ مقرر کیا) کسی

شے کی تقدیر نہ ٹلنے والا مقسوم نہیں جو خارج سے جبراً عائد کیا گیا ہو، بلکہ وہ خود
شے کی اندرونی دسترس اور رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی
فطرت میں پوشیدہ تھے۔ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے
عمل میں آتا ہے۔''

تاہم ہمارے لیے یہ ایک حیران کن بات ہے کہ آخر زمانہ ہے کیا؟ یہ تمام دنیا مختلف اشخاص و اشیا یا پھر افعال و حوادث کا ایک اٹوٹ تسلسل ہے۔ایسی صورت میں کیا وقت یا زمانہ کو کسی شے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے؟ تو اس سوال کے جواب میں جو بات ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ زمانہ تو کوئی شے ہے نہ کوئی فعل، نہ کوئی شخص اور نہ ہی کوئی حادثہ۔اور جو کچھ بھی ہو رہا ہے وہ گویا وقت کے اندر ہو رہا ہے۔تاہم خود وقت کوئی واقعہ نہیں۔گویا ہم اسے نہ تو جوہر کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی عرض وجود کی نوعیت ذاتی خواہ کچھ بھی ہو وہ جن صفات سے متصف ہو کر وجود کی شکل اختیار کرتا ہے، ان میں سے ایک بھی صفت وقت میں نہیں پائی جاتی۔انسان یہ سوچتا رہتا ہے کہ کیا وقت ازلی و ابدی ہے یا یہ بھی کسی بعید ترین نامعلوم لمحہ میں خلق ہوا تو اگر یہ خود مخلوق ہے تو اس کی تخلیق سے پیشتر بھی آخر کوئی نہ کوئی لمحہ زمان اپنا وجود رکھتا ہوگا اور اگر ایسا ہے تو پھر یہ کس قدر دلچسپ انکشاف ہوگا کہ اسے بھی تو ''وقت'' ہی کہا جائے گا۔قرآن حکیم میں تخلیق کے سلسلے میں جو پیرایہ اظہار ملتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا نے ان آسمانوں اور زمینوں کو چھ یوم میں خلق کیا، مگر ایام کا قرآنی تصور ہمارے ذہنوں کے زمانی تصورات سے مختلف ہے کیونکہ ہمارا زمان کا تصور دراصل، گردش ارض و مہر سے عبارت ہے۔جس تعبیر کے نتیجے میں ہمارے شب و روز، ہمارے شام و سحر کے پیمانوں میں ڈھل کر ہمارے لیے وقت کے ایک مخصوص سلسلے کو تشکیل دیتے ہیں اور اس تصور زماں کو زیادہ سے زیادہ ''مادی زماں'' کا نام دیا جاسکتا ہے جو قرآن کے ''زمان حقیقی'' سے مختلف صورت حال ہے۔اقبال کی نظر مغربی فلسفہ پر گہری تھی۔اس نے زماں کے تصور کو بڑی اہمیت دی ہے اور اس مسئلے کو حیات و موت کا مسئلہ قرار دیا ہے۔
کانٹ کے نزدیک زمان و مکاں کا تصور فہم انسانی کے سانچے ہیں۔وہ کہتا ہے کہ زمان و مکاں مثل عینک کے ہیں جس کی مدد سے انسانی فہم اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی کائنات کو علائق و روابط میں منسلک کرتا رہتا ہے۔گویا زمان و مکاں کا وجود نفسی اور اعتباری ہے۔مگر اقبال کہتا ہے کہ ماہیت ہستی میں نہ تو زماں ہی کوئی چیز ہے اور نہ مکاں بلکہ

نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

اپنے اسی خیال کو اقبال اس طرح بھی پیش کرتا ہے:

جہان ما کہ پایانے نہ دارد
چو ماہی دریم ایام غرق است

ہماری یہ بے کراں دنیا وقت کے بحر ذخار میں مثل ایک ماہی سیم تاب کے تیرتی پھر رہی ہے، تاہم وقت کا یہ سمندر ہمارے نفس کے معروض میں کوئی حقیقی شے نہیں بلکہ وقت کا یہ ناپیدا کنار سمندر نفس کے ظرف غیر محسوس میں سمایا ہوا ہے۔ اقبال کے یہاں زمانہ کی حیثیت عین خودی اور ماہیت وجود ہے۔ اقبال اور برگساں کے نظریہ زماں کی دسترس تقریباً ایک جیسی ہے۔ اقبال نے اپنے نظریہ زماں کا استنباط اس حدیث قدسی سے بھی کیا ہے۔ ''لا تسبو الدھر فانی انا الدھر.'' یعنی زمانے کو برا نہ کہو کہ میں ہی زمانہ ہوں۔ اقبال زمانہ کو مجرد وساکن نہیں سمجھتا بلکہ یہ ایک تخلیقی حرکت کا نام ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ زمانہ ایک دو دھاری تلوار کی مانند ہے جو اپنی راہ میں آنے والی تمام رکاوٹوں کو راستے سے ہٹاتی ہوئی آگے بڑھتی رہتی ہے۔ اس کا یہ ہی جذبہ دلیرانہ انسان کے تسخیر کائنات کے عمل میں اسے ماہ وانجم پر کمندیں ڈالنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ زمانہ کوئی ایسی صورت حال نہیں جسے کسی لکیر کی مانند ازل سے ابد تک کھینچ دیا گیا ہو۔ یہ انقلاب لیل ونہار بھی نہیں۔ نہ ہی یہاں کوئی امروز ہے اور نہ ہی دیروز۔ انسان کی کم فہمی زمانہ کو سحر وشام کے پیمانوں سے ناپتی ہے۔ حالانکہ حقیقت حال یہ ہے کہ جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں۔ بالکل اسی طرح خودی میں گم اور زندگی اسرار سے آشنا انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم کسی مکانی انداز کی شے نہیں بلکہ خودی کی ماہیت حقیقی ایک حیات جاوداں ہے۔ زمان کوئی ایسا ظرف نہیں جس کے اندر سے ہو کر حیات کا گزران وقوع پذیر ہوتا ہو، بلکہ زمانہ اور حیات کی تخلیقی توانائی ایک ہی چیز کے دو مختلف نام ہیں۔ سورج کے گرد زمین کی محوری گردش سے پیدا ہونے والا وقت دراصل مادی وقت ہے۔ حقیقی زمانہ کا اس مادی وقت سے کوئی علاقہ نہیں۔ وہ لوگ جو لیل ونہار کے اسیر ہیں، دراصل کم ہمتی اور مردہ حیات کی جیتی جاگتی تصویریں ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمانہ کے ہاتھوں میں مرد مومن کی تقدیر نہیں ہوا کرتی بلکہ اقبال کا یہ مرد دلیر زمانہ پر اپنا پورا پورا تصرف واختیار رکھتا ہے۔ اس کا یقین ہے کہ جس کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہے وہ ہی امکانات زمانہ کو معرض وجود میں لانے کا سبب بنتا ہے۔ زمانہ کی ظاہری ہیئت سے ہم آہنگ ہو جانے والا شخص بزدل وکم حوصلہ ہے جب کہ مرد آزاد وہ شخص ہے جو اس زمانہ سے مستیز کے لیے ہمہ وقت آمادہ ہو۔ آمادگی کی ایک ایسی ہی صورت حال عین تصور حریت ہے جسے اقوام زندہ کا اصل جوہر قرار دیا جا سکتا ہے۔

یاد ایامیکہ سیف روزگار

یا توانا دستی مابود یار

اقبال پھر کہتا ہے کہ اگر زماں حقیقی ہے اور ایک ہی جیسے لمحوں کی تکرار نہیں جو شعوری تجربہ کو ایک خیال خام بنا دیتے ہیں تو پھر حیات حقیقی کا ہر لمحہ بالکل نیا ہونا چاہئے جو ایسی چیزوں کو وجود دے جو بالکل نئی ہوں اور ان کے بارے میں پہلے سے کچھ کہنا ممکن نہ ہو۔ زمان حقیقی میں زندہ رہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم زمان مسلسل کی جکڑ

بندیوں میں گرفتار ہو کر رہ جائیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ بہ لمحہ اسے تخلیق کیا جائے اور انسان اپنی تخلیق میں اختیار کامل اور اپج کا ثبوت دے۔'' دراصل ہر قسم کی تخلیق فعالیت آزاد و خود مختار فعالیت ہے۔''

ای اسیر دوش و فردا در نگر
در دل خود عالم دیگر نگر

خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم

علامہ محمد اقبال (ترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت)

''انسان کی انفرادی اور اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتی ہے۔''

اقبال

ہم نے دیکھا ہے کہ وہ حکم جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہو عقلی معیار پر بھی پورا اترتا ہے۔ جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی زاویہ نگاہ رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے قطعی بنیاد حکمت اور بصیرت رکھنے والے تخلیقی ارادے کی صورت میں منکشف ہوتی ہے جسے ہم نے بوجوہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور مزید اس کی توضیح یوں کرتا ہے:

قل هو الله احد o الله الصمد o لم يلد ولم يولد o ولم يكن له كفواً احدo

''کہہ دو! اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہر شے کا مدار ہے، نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ اس نے کسی کو جنا اور کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کر سکے۔''

مگر یہ سمجھنا بہت مشکل ہے کہ حقیقتاً فرد کیا ہے۔ جیسا کہ برگساں اپنی کتاب 'تخلیقی ارتقاء' میں ہمیں بتاتا ہے، فردیت کے کئی مدارج ہوتے ہیں اور انسانی وجود کی بظاہر الگ تھلگ اکائی کی صورت میں بھی اس کا مکمل

اظہار نہیں ہوتا، برگساں کے بقول فردیت کے بارے میں خاص طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ:

''اگر چہ اس منظّم دنیا میں فردیت کی جانب میلان ہر کہیں موجود ہے تاہم تولید کا رجحان اس کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ فردیت کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عضویے کا کوئی بھی حصہ اس سے جدا ہو کر زندہ نہ رہے۔ لیکن ایسی صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی۔ تولید اس کے سوا کیا ہے کہ پرانے عضویہ سے جدا ہو کر ایک نئے عضویہ کی تعمیر ہو۔ اس طرح فردیت خود اپنے گھر میں اپنے دشمن کو پالتی ہے۔''

اس اقباس کی روشنی میں یہ واضح ہے کہ ایک مکمل فرد جوانا کی صورت میں اپنے آپ میں محدود، بے مثل اور یکتا ہے، اس کے بارے میں تو نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے اپنے دشمن کو اپنے گھر میں پال رکھا ہے۔ اس کا تصور تو لازمی طور پر اس معاندانہ رجحان تولید سے برتر ہونا چاہیے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصور خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دہراتا ہے۔ معاصر مسیحی تصور کی تردید کے لئے نہیں بلکہ محض خود اپنے تصور فرد کامل پر اصرار کی خاطر۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی فکر کی تاریخ حقیقت مطلق کے فردیت پسندانہ تصور سے فرار کی مختلف راہوں سے عبارت ہے جسے روشنی کی طرح مبہم، بے کراں اور ہر جگہ سرایت کرنے والے عنصر کے طور پر خیال کیا گیا ہے۔ یہ وہ نقطہ نظر ہے جسے اپنے گیفرڈ لیکچرز میں فارنل نے اپنایا، جن کا موضوع 'صفات خدا' تھا۔ میں اس بات سے متفق ہوں کہ تاریخ مذہب میں فکر کے رجحانات وحدت الوجود کی طرف رہے ہیں۔ مگر میں یہ کہنے کی جسارت کرتا ہوں کہ جہاں تک قرآن کے، خدا کے نور میں متشخص کرنے کا تعلق ہے فارنل کا نقطہ نظر درست نہیں۔ وہ پوری آیت، جس کے اس نے محض ایک حصے کا حوالہ دیا، یہ ہے:

اللّٰہ نور السمٰوٰت والارض مثل نورہ کمشکوٰۃ فیھا مصباح المصباح فی زجاجۃ کانھا کوکب دری (24:35)

''اللہ ہی زمین اور آسمانوں کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو جس میں چراغ رکھا ہو وہ چراغ شیشے کے فانوس میں پڑا ہو وہ فانوس گویا ایک ستارہ ہے جو موتی کی طرح چمک رہا ہو۔''

اس میں شک نہیں کہ اس آیت کا پہلا جملہ یہ تاثر دے رہا ہے کہ خدا کی فردیت کے تصور سے انحراف کیا گیا ہے مگر جب ہم آیت کے اگلے حصے میں نور کے استعارے کا بیان دیکھتے ہیں تو یہ پہلے کے برعکس تاثر دینے لگتی ہے۔ اس استعارے کے مزید آگے بڑھانے سے اس مفہوم کو زائل کرنا مقصود ہے کہ خدا کوئی بے ہیئت کوئی عنصر ہے کیونکہ نور کو شعلے میں مرتکز کر دیا گیا ہے جسے مزید فردیت یوں دی گئی ہے کہ وہ ایک فانوس میں ہے جو ایک

واضح طور پر بیان کیئے گئے ستارہ کی مانند ہے۔ ذاتی طور پر میری سوچ یہ ہے کہ خدا کی نور کے طور پر جو تشریح یہودی، عیسائی اور اسلامی ادبیات میں کی گئی ہے اب ہمیں اس کی تعبیر مختلف انداز میں کرنی چاہیے۔ جدید طبیعیات کے مطابق نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور یہ ہر مشاہدہ کنندہ کے لیے ایک جیسی ہوتی ہے، خواہ اس کا اپنا نظام حرکت کیسا ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ تغیر کی دنیا میں نور ذات مطلق کے قریب ترین ہے۔ نور کے استعارے کا جہاں تک خدا کے لیے استعمال کا تعلق ہے اس کا مفہوم، علم جدید کے پس منظر میں، خدا کی مطلقیت ہونا چاہیے نہ کہ اس کا ہر جگہ موجود ہونا۔ مؤخر الذکر ہمیں آسانی سے وحدت الوجودی تشریح کی طرف لے جاتا ہے۔

اب یہاں اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد متناہیت نہیں ہے۔ اگر خدا ایک انا ہے اور یوں ایک فرد ہے تو ہم اس کو لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکاں کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکاں وہ توجیہات ہیں جو فکر، انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکاں انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکاں کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا سے ماورا اور اس کا خلاقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں۔

عقلی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو قرآن کے تصور خدا میں دیگر اہم عناصر خالقیت 'علم' قدرت کاملہ اور ابدیت ہیں۔ ان کی یہاں بتدریج وضاحت کروں گا۔

متناہی اذہان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہم عمل تخلیق کو ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی عضویاتی ناطہ نہیں اور صانع کا اس سے تعلق محض ایک تماشائی کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث، جو تصور تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے، وہ اسی متناہی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں۔ اس

نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ رونما نہ ہوا ہوتا۔ وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بُعد مکانی موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطہ حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان ومکاں اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔ ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے مریدوں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا۔ ایک مرید نے فہم عامہ کے نقطہ نظر کے مطابق کہا:

''ایک ایسا لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا'' جواباً حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا: ''اب بھی تو وہی صورت ہے جو اس وقت تھی۔''

یہ مادی دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا اور خدا گویا فاصلے پر بیٹھا اس پر عمل پیرا ہے۔ بلکہ اس کی حقیقی فطرت تو ایک مسلسل عمل کی ہے جسے فکر نے الگ تھلگ چیزوں کی کثرت میں بانٹ رکھا ہے۔ پروفیسر اڈنگٹن نے اس اہم مسئلہ پر مزید روشنی ڈالی ہے۔ میں چاہوں گا کہ اس موقع پر اس کی کتاب ''زمان ومکاں اور کشش ثقل'' کا حوالہ دوں:

''ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جس میں نقاط وحوادث ہیں جن کے باہمی وقفوں میں بنیادی طور پر کچھ نسبتیں قائم ہیں۔ ان میں حسابی طور پر بے شمار مزید پیچیدہ تر روابط اور صفات کا اضافہ ہوسکتا ہے۔ ان ارتباطات اور خاصیتوں کی موجودگی کی نوعیت اسی طرح ہے جیسے کسی دور افتادہ زمین میں بے شمار پگڈنڈیاں موجود ہوں لیکن ان کی موجودگی اس وقت تک پوشیدہ رہتی ہیں جب تک کوئی ان پر چل کر انہیں معنویت نہ دے۔ اسی طرح صفات عالم میں سے کسی صفت کی موجودگی اس وقت معنویت حاصل کرتی ہے جب کوئی ذہن اس کو الگ سے اپنا کر معنویت دے۔ صفات کے بے معنی مجموعے سے ذہن مادے کی تقطیر کرتا ہے جس طرح منشور سفید روشنی کے بے راہ ارتعاشات سے قوس وقزح کے رنگ تقطیر کر لیتا ہے۔ ذہن مستقل اشیاء کو تو باقی رکھتا ہے مگر عارضی چیز کو نظر انداز کر دیتا ہے اور نسبتوں کے ریاضیاتی مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ طریقہ جس سے ذہن اپنے مقاصد حاصل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک خاص صفت کو قابل

ادراک دنیا کے مستقل جوہر کے طور پر انتخاب کر لیتا ہے اور پھر ان کو زمان و مکاں کے ادراکات میں تقسیم کرتا ہے تاکہ ان کے لئے کوئی دوامی جگہ پیدا کرے جس کے لازمی نتیجے کے طور پر کشش ثقل، میکانکیت اور جیومیٹری کے قوانین کی فرمانروائی معرض وجود میں آتی ہے۔ کیا یہ کہنا مبالغہ ہوگا کہ ذہن کی طرف سے دوامیت کی تلاش ہی طبیعیات کی کائنات کی تخلیق کار ہے۔''

اس اقتباس کا آخری فقرہ پروفیسر اڈنگٹن کی کتاب میں نہایت گہری سوچ کی حامل چیز ہے۔ کیونکہ ماہر طبیعیات نے اپنے طریق کار سے ابھی یہ معلوم کرنا ہے کہ کیا بظاہر دکھائی دینے والی طبیعیات کی ثابت دنیا، جسے ذہن نے ثبات کی تلاش میں تخلیق کیا ہے، کی جڑیں کہیں اور زیادہ دائمی ہستی سے پیوست تو نہیں ہیں جسے صرف ایک ذات کی حیثیت سے تصور کیا جاسکتا ہو۔ صرف اسی میں تغیر اور ثبات جیسی متضاد صفات یکجا ہیں۔ استقلال اور تبدیلی دونوں اس سے موسوم ہیں۔

تاہم یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، جس کا جواب آگے بڑھنے سے پہلے دینا ضروری ہے۔ خدا کی تخلیقی فعالیت سے کار تخلیق کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ الٰہیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور تاحال مقبول مکتب فکر، میری مراد اشاعرہ سے ہے، کا نظریہ یہ ہے کہ الٰہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جوہری ہے اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے:

وان من شیءٍ الا عندنا خزآئنه وما ننزله الا بقدر معلوم(5:21)

''ایسی کوئی شے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں جو چیزیں ہم نازل کرتے ہیں وہ ایک مقررہ معلوم مقدار میں ہوتی ہیں۔''

اسلام میں تصور جوہریت کا نشو ونما پانا ارسطو کے ساکن و ثابت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے۔ اس نے اسلامی فکر کی تاریخ کا سب سے اہم اور دلچسپ باب رقم کیا ہے۔ اس نقطہ نظر کی سب سے پہلی صورت گری بصرہ کے مکتبہ فکر کے ابو ہاشم (م ۹۳۳ھ) اور بغداد کے مکتبہ فکر کے سب سے جرأت مند اور سلامت فکر کے مالک الٰہیاتی فلسفی ابو بکر باقلانی (م ۱۰۱۲ھ) نے کی۔ بعد میں تیرہویں صدی کے آغاز میں ہمیں اس کی ایک مربوط توضیح موسیٰ میمونڈس کی کتاب ''دلیل الحائر'' میں ملتی ہے۔ وہ ایک یہودی الٰہیاتی مفکر تھا جس نے سپین کی مسلم یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی۔ اس کتاب کا فرانسیسی ترجمہ ۱۸۶۶ء میں مونک نے کیا۔ حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکڈونلڈ نے اس کے مشمولات کی عمدہ توضیح 'آئی سیس' میں کی جہاں سے ڈاکٹر زومر نے اسے لیکر جنوری ۱۹۲۸ء کے ''مسلم ورلڈ'' رسالے میں شائع کیا۔ تاہم پروفیسر میکڈونلڈ نے یہ دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی کہ وہ کونسی نفسیاتی قوتیں تھیں جو مسلم علم کلام میں جوہریت کے نشو ونما کا سبب بنیں۔ وہ اس بات کو

تسلیم کرتا ہے کہ یونانی فکر میں اسلام کے تصور جواہر جیسی کوئی شے نہیں مگر چونکہ وہ مسلمان مفکرین کو کسی طبع زاد نظریے کے خالق ہونے کا اعزاز نہیں دینا چاہتا۔ اور چونکہ اُس کے نزدیک ایک بڑی ہی سطحی قسم کی مشابہت اس اسلامی تصور اور بدھوں کے ایک خاص فرقے کے مابین پائی جاتی ہے لہٰذا اُس نے دفعتہً یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ یہ تصور اسلامی فکر پر بدھ مت کے اثرات کے باعث ہے۔ بدقسمتی سے اس خطبے میں اس انتہائی فلسفیانہ تصور کے منابع پر مکمل بحث ممکن نہیں۔ میں یہاں اس کے چند نمایاں پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہوئے ان خطوط کی طرف اشارہ کروں گا جن پر میری رائے میں جدید طبیعیات کی روشنی میں اس کی تشکیل نو کا کام آگے بڑھنا چاہیے۔

اشعری مکتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جواہر کہتے ہیں یعنی لاتعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید نا قابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق لامحدود ہے جواہر کی تعداد متناہی نہیں ہوسکتی۔ ہر لمحہ نئے جواہر وجود میں آرہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

یزید فی الخلق مایشاء (35:1)

''خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔''

جوہر کی حقیقت اس کی ہستی سے الگ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہستی ایک صفت ہے جو جوہر کو خدا کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہے۔ اس صفت کو پانے سے قبل جوہر خدا کی تخلیقی توانائی طور پر گویا خوابیدہ پڑا ہوتا ہے۔ اس کے ہست میں آنے سے مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کی تخلیقی توانائی مشہود ہوگئی ہے۔ چنانچہ جوہر اپنی حقیقت میں کوئی جسامت نہیں رکھتا۔ اس کا محل تو ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ اپنے اجتماع کے ذریعے جواہر وسعت پذیر ہوتے ہیں اور مکانیت کو جنم دیتے ہیں۔ ابن حزم، جو نظریہ جواہر کا نقاد تھا، بڑے بامعنی انداز میں کہتا ہے کہ قرآن حکیم کی زبان عمل تخلیق اور خلق شدہ شے میں تمیز نہیں کرتی۔ جس کو ہم شے کہتے ہیں وہ اپنی ماہیت اصلیہ میں ان اعمال کا مجموعہ ہے جنہیں جواہر کہتے ہیں۔ جوہری عمل کے تصور میں مشکل یہ ہے کہ اس کی کوئی ذہنی تصویر نہیں بن سکتی۔ جدید طبیعیات بھی ایک خاص جسمی کمیت کے جوہر کا ادراک بطور ایک عمل کے کرتی ہے۔ مگر، جیسا کہ پروفیسر اڈنگٹن نے نشاندہی کی ہے، جہاں تک ایک مکمل نظریۂ مقادیر عمل کی تشکیل کا تعلق ہے وہ ابھی تک ممکن نہیں ہوا اگرچہ ایک غیر واضح تصور موجود ہے کہ عمل کی جوہریت خود ایک عام قانون ہے اور یہ کہ الیکٹرون کا ظہور بھی کسی نہ کسی طور اس پر منحصر ہے۔

ہم نے دیکھا ہے کہ ہر جوہر ایک محل رکھتا ہے جس میں مکان کا دخل نہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر حرکت کی نوعیت کیا ہے کیونکہ حرکت کا معروف مطلب ہے مرور فی المکان۔ چونکہ اشاعرہ نے مکان سے مراد جواہر کا اجتماع لیا تھا یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ حرکت جسمانی طور پر اوّل سے آخر تک مکان کے تمام درمیانی نکات میں سے سفر کرنے

کا نام ہے کیونکہ ایسی تشریح کا مطلب لازمی طور پر یہ فرض کرنا ہے کہ خلا کی موجودگی ایک حقیقت ہے۔ خلا کی مشکل پر قابو پانے کے لئے ہی نظام نے طفرہ یا زقند (چھلانگ) کا تصور وضع کیا اور جسم کی حرکت کا یوں تصور کیا کہ یہ مکان کے تمام متعین مقامات سے نہیں گزرتا بلکہ خلا میں ایک مقام سے دوسرے مقام تک جست لگاتا ہے۔ نظام کے مطابق حرکت تیز ہو یا آہستہ، اس کی رفتار ایک سی ہوگی اس کی وجہ محض یہ کہ مؤخرالذکر کے رکنے کے مقامات زیادہ ہوں گے۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ مشکل کے اس حل کو میں نہیں سمجھ پایا۔ تاہم میں یہ واضح کردوں کہ موجودہ جوہریت کو بھی اسی طرح کی مشکل کا سامنا تھا اور اس نے بھی اسی طرح کا حل پیش کیا ہے۔ پلانک کے نظریۂ مقادیر کے تجربات کے پیش نظر ہم کسی جوہر کی خلا کے کسی مخصوص راستے پر متسلسل حرکت کا تصور نہیں کر سکتے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اپنی کتاب ''سائنس اور جدید دنیا'' میں نئی سمت میں ایک امید افزا تشریح یوں کی ہے کہ ''ایک الیکٹرون مکان میں اپنے راستے پر سے مسلسل نہیں گزرتا۔ اس کی ہستی کا متبادل تصور یہ ہے کہ وہ خلا میں مختلف مخصوص مقامات پر مختلف زمانی مدتوں کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک موٹر گاڑی کی طرح ہے جو فرض کیجئے اوسطاً ۳۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے سڑک پر جارہی ہو مگر وہ سڑک پر مسلسل نہ گزر رہی ہو بلکہ یکے بعد دیگرے مختلف سنگ میلوں پر ظاہر ہو رہی ہو، اور ہر سنگ میل پر دو منٹ کے لیے ٹھہرے۔''

اس نظریۂ تخلیق کا ایک اہم پہلو اس کا تصور 'عرض' ہے جس کی دوامی تخلیق پر جواہر کی ہستی کے تسلسل کا انحصار ہے۔ اگر خدا اعراض کی تخلیق سے ہاتھ اٹھالے تو جوہر کی ہستی بطور جوہر ختم ہو جائے گی۔ جوہر منفی اور مثبت صفات رکھتے ہیں جنہیں علیحدہ علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ متضاد جوڑوں کی صورت میں ہوتی ہیں۔ مثلاً زندگی اور موت، حرکت و سکون اور عملاً کسی دوران کی حامل نہیں ہوتیں۔ اس سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں:

الف) اپنی فطرت میں کسی شے کو ثبات نہیں۔

ب) جواہر کا ایک ہی نظام ہے۔ یعنی جسے ہم روح کہتے ہیں یا تو وہ مادہ کی کوئی لطیف صورت ہے یا محض ایک عرض ہے۔

میرا خیال ہے کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ راغب تھے پہلے نتیجے میں کسی قدر سچائی موجود ہے۔ میں قبل ازیں بھی کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی روح یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر منافی ہے۔ میں اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ایک سنجیدہ کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ ہے اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔ میرے نزدیک اسلام کے ماہرین الٰہیات کا یہ فرض ہے کہ وہ مستقبل میں اس خالصتاً فلسفیانہ نظریے کی از سر نو تشکیل کریں اور اس کو جدید سائنس کے تصورات کے قریب تر لائیں جو خود اسی سمت میں آگے بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے۔ دوسرا نتیجہ مادیت کی طرف مائل دکھائی دیتا ہے۔ میرا یقین ہے کہ

اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر کہ نفس ایک عرض ہے، ان کے اپنے نظریے کے حقیقی رجحان کے منافی ہے جس کے تحت جوہر کی مسلسل ہستی عرض کی تخلیق مسلسل پر منحصر ہے۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ حرکت، زمان کے بغیر ناقابل تصور ہے اور چونکہ زمان کا تعلق حیات نفسی سے ہے مؤخر الذکر حرکت سے زیادہ بنیادی ہے۔ اگر حیات نفسی نہیں تو زمان بھی نہیں اور اگر زمان نہیں تو حرکت نہیں۔ پس اشاعرہ جسے عرض کہتے ہیں درحقیقت جواہر کے تسلسل کا ذمہ دار ہے۔ جواہر اس وقت مکانی ہوتے ہیں یا ہوتے دکھائی دیتے ہیں جب وہ ہستی کی صفت پا لیتے ہیں۔ قدرت الٰہی کی ایک صورت کی حیثیت سے وہ لازمی طور پر روحانی ہوں گے۔ نفس خالصتاً ایک عمل ہے، جسم محض ایک ایسا عمل ہے جو نظر آتا ہے اور قابل پیائش ہے۔ درحقیقت اشاعرہ نے 'نقطے، لمحے' کے جدید نظریے کی ایک دھندلی سے پیش بینی کی، مگر وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے۔ ان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے مگر نقطے کو لمحے سے الگ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ اُس کے اظہار کا ایک لازمی انداز ہے۔ نقطہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ لمحہ کو دیکھنے کا ہی ایک انداز ہے۔ رومی، غزالی کی نسبت اسلامی روح کے زیادہ قریب ہے جب وہ کہتا ہے:

پیکر از ما ہست شد، نے ما ازو
بادہ از ما مست شد، نے ما ازو

''بدن ہم سے موجود ہوا ہو نہ کہ ہم بدن سے، شراب میں نشہ ہم سے ہے، شراب سے ہم نشہ حاصل نہیں کرتے۔''

بقول ایک اردو شاعر کے

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
نشہ شراب میں ہوتا تو ناچتی بوتل

چنانچہ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے، تاہم روح کے درجات ہوتے ہیں۔ تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ عصر جدید میں ہم اس موضوع پر وسیع پیمانے پر کام فریڈرک ہیگل کے ہاں اور زیادہ قریب زمانے میں آنجہانی لارڈ ہالڈن کی کتاب ''اضافیت کا دور'' میں جو اس کی وفات سے کچھ ہی عرصہ پہلے چھپی، دیکھتے ہیں۔ میں نے حقیقت مطلقہ کو 'انا'' کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو، خود ایک انا ہے۔ تاہم

انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔

لہٰذا مسلم فکر کی بہترین روایات سے پیدا ہونے والی تنقید سے اشاعرہ کی جوہریت روحانی کثرتیت میں بدلتی ہوئی نظر آتی ہے جس کی تفصیلات مرتب کرنا مستقبل کے مسلم الٰہیین کا فریضہ ہے۔ تاہم یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا جوہریت خدا کی قدرت خالقیہ میں کوئی حقیقی مقام رکھتی ہے یا ہمیں ہمارے ایک خاص متناہی انداز میں ادراک کرنے کے سبب اس طرح دکھائی دیتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ خالصتاً سائنسی نقطہ نظر سے اس سوال کا کیا جواب ہوگا۔ مگر نفسیاتی لحاظ سے ایک بات میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں اور وہ یہ کہ اصلاً حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے۔ حقیقی ہونے کے درجات خودی کے احساس کے درجات کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے ردعمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ اپنی ذات میں مرتکز رہتی ہے اور انفرادیت کا ایک اپنا ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقیہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے اردگرد کی اشیاء کو نصیب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقیہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے ودیعت کی گئی ہے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل سکتا ہے اس کی خودی انفرادیت کی طرف بڑھنے اور یکتائی حاصل کرنے کے لئے اس ماحول سے پورا استفادہ کرنا چاہتی ہے جس میں اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی ہے۔ اس مسئلے پر میں اپنے خطبے ''انسانی خودی، اس کی آزادی اور لافانیت'' میں تفصیلی اظہار خیال کروں گا۔ دریں اثناء میں چند الفاظ جوہر زماں کے نظریے کے بارے میں کہنا چاہوں گا جو اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا کمزور ترین پہلو ہے۔ یہ اس لیے ضروری ہے کہ خدا کی صفت ابدیت کا کوئی معقول نقطہ نظر اپنایا جا سکے۔

زمان کا مسئلہ مسلم مفکرین اور صوفیا کے لئے ہمیشہ توجہ طلب رہا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ حقیقت دکھائی دیتی ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا خدا کی نشانیوں میں سے گردانا گیا ہے اور دوسری جزوی وجہ یہ ہے کہ پیغمبرؐ اسلام نے ایک معروف حدیث میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے، خدا کو دہر (زماں) کے مترادف قرار دیا ہے۔ یقیناً کچھ عظیم مسلم صوفیاء دہر کے لفظ کی صوفیانہ خصوصیت کے قائل تھے۔ محی الدین ابن

عربی کے بقول ''دہر'' خدا کے خوبصورت ناموں میں سے ایک ہے اور امام رازی اپنی تفسیر میں ہمیں بتاتے ہیں کہ بعض مسلم صوفیا نے انہیں لفظ دہر، دیہور یا دیہار کا وظیفہ کرنے کو کہا۔ اشاعرہ کا نظریہ تاریخ فکر اسلامی میں زمان کو فلسفیانہ سطح پر جاننے کی اولین کوشش ہے۔ اشاعرہ کے مطابق زمان مفرد آنات کا ایک سلسلہ ہے۔ اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ دو منفرد آنات یا زمان کے دو لمحوں کے درمیان زمان کا ایک خالی لمحہ بھی ہے جس کو ہم گویا زماں کا خلا کہیں گے۔ اس نتیجے کی لغویت کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ وہ اپنے موضوع تحقیق کو مکمل طور پر معروضی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے یونانی فکر کی تاریخ سے کوئی سبق نہیں سیکھا جنہوں نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا تھا اور وہ کسی نتیجہ تک نہیں پہنچے تھے۔ ہمارے زمانے میں نیوٹن نے زماں کو ایک ایسی چیز قرار دیا جو اپنی ذات میں اور اپنی ہی فطرت میں برابر رواں دواں ہے۔ اس بیان میں جو ندی کی تشبیہ میں پوشیدہ ہے اس بنا پر نیوٹن کے معروضی نقطہ نظر پر شدید تنقید کی جاسکتی ہے۔ ہم یہ بات نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک چیز اس ندی میں غوطہ زن ہونے پر اثر پذیر ہوتی ہے اور کس طرح وہ ان اشیاء سے مختلف ہے جو اس بہاؤ میں شریک نہیں ہیں۔ اور اگر زماں کو ندی قیاس کریں تو ہم زماں کے آغاز، انجام اور اس کی حدود کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ اگر بہاؤ، حرکت یا مرور ہی زماں کی ماہیت کے لیے حتمی لفظ ہیں تو پھر زماں کا ایک دوسرا زماں بھی ہوگا جس میں پہلے زماں نے حرکت کی ہوگی اور پھر اس زماں کا بھی ایک اور زماں ہوگا۔ یوں یہ سلسلہ لاانتہا تک چلا جائے گا۔ لہٰذا زماں کا مکمل معروضی تصور انتہائی مشکلات کا شکار ہے۔ تاہم اس بات کا اعتراف کرنا چاہیے کہ عملی رجحانات رکھنے والا عربی ذہن یونانیوں کی طرح زماں کو غیر حقیقی تصور نہیں کر سکتا تھا۔ اور نہ ہی اس بات کا انکار کیا جاسکتا ہے کہ گو ہم کوئی ایسی حس نہیں رکھتے جس سے زماں کا ادراک کیا جاسکے یہ ایک طرح کا بہاؤ ہے جو ایک واقعی جوہری پہلو رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنس کا نقطہ نظر بھی بالکل وہی ہے جو اشاعرہ کا تھا۔ زماں کی ماہیت کے بارے میں طبیعیات کے جدید انکشافات کے مطابق مادہ تسلسل سے محروم ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر رونگیر کی کتاب ''فلسفہ اور طبیعیات'' کی یہ عبارت قابل غور ہے: ''قدما کے نقطہ نظر کے برعکس کہ فطرت جست نہیں لگاتی اب واضح طور پر نظر آتا ہے کہ کائنات میں اچانک جست لگانے سے ہی تبدیلی کا عمل رونما ہوتا ہے، بظاہر نظر نہ آنے والے تدریجی ارتقا سے نہیں ہوتا۔ طبیعیاتی نظام تو صرف مخصوص متناہی حالتوں کی ہی اہلیت رکھتا ہے کیونکہ دو مختلف اور یکے بعد دیگرے رونما ہونے والی حالتوں کے درمیان کائنات غیر حرکت پذیر ہوتی ہے اور زماں معطل ہوجاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زماں کائنات غیر حرکت پذیر ہوتی ہے اور زماں معطل ہوجاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زماں بذاتہ غیر متسلسل ہے اور اس کا بھی جوہر ہوتا ہے۔'' تاہم نکتہ یہ ہے کہ اشاعرہ کی تعمیری کوشش ہو یا جدید مفکرین کی، دونوں مکمل طور پر نفسیاتی تجزیے سے محروم ہیں اور اس محرومی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ زماں کے موضوعی پہلو کے ادراک میں ناکام رہے ہیں۔ اس ناکامی کی وجہ سے ان کے نظریات میں مادی جواہر اور زمانی جواہر کے نظامات

الگ الگ ہو گئے اور ان کے درمیان کسی طرح کا کوئی عضویاتی رشتہ نہیں رہا۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر ہم زماں کو خالص موضوعی نقطہ نظر سے دیکھیں تو متعدد مشکلات پیدا ہو جائیں گی اس لیے کہ ہم جوہری وقت کا خدا پر اطلاق کرتے ہوئے اُسے ایسی زندگی کا حامل قرار نہیں دے سکتے جو ابھی معرض تکوین میں ہے۔ جس طرح ''مکاں، زماں اور ذات خداوندی'' پر اپنے ایک خطبہ میں پروفیسر الیگزنڈر نے کہا ہے، متاخرین مسلمان الٰہین ان مشکلات سے پورے طور پر آگاہ تھے۔ ملا جلال الدین دوانی نے اپنی کتاب ''زورا'' کے ایک پیرے میں، جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر رائس کے تصور زماں کی یاد دلاتا ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم زماں کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا ظہور ایک جلوس کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنا دے گا۔ اور یوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الوہی عمل کی طبع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی توضیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے تواتر کے ساتھ تمام مراحل سے گزر رہی ہے۔ مگر ملاّ دوانی یہاں تسلسل کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہٰذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل ادراک میں منحصر ہوتے ہیں۔ صوفی شاعر عراقی کا بھی تقریباً یہی نقطہ نظر ہے۔ وہ خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان زماں کی لاتعداد انواع کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف متغیر درجات وجود کے لئے اضافی ہیں۔ تاہم گردش افلاک سے پیدا ہونے والے کثیف اجسام کا وقت ماضی، حال اور مستقبل میں قابل تقسیم ہوتا ہے۔ اس کی فطرت یوں ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گزرتا دوسرا دن وجود میں نہیں آتا۔ غیر مادی وجودوں کا وقت بھی تسلسل میں ہوتا ہے مگر ٹھوس اجسام کا پورا ایک سال غیر مادی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جب غیر مادی اجسام کے درجات میں آگے بڑھتے جائیں گے تو ہم زمان الٰہی کے درجے تک پہنچ جائیں گے جہاں زمان مرور کی خاصیت سے کلیتاً آزاد ہوتا ہے۔ نتیجۃً اس زماں میں تقسیم، تغیر اور تواتر طرز کی کوئی بھی چیز موجود نہیں۔ یہ ابدیت کے تصورات سے بھی بالا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ابتدا و انتہا کے زمانی تصورات بھی منسلک نہیں کئے جا سکتے۔ خدا ایک ہی ناقابل تقسیم عمل ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اولیت زمان کی اولیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اولیت خدا کی اولیت کی محتاج ہے۔ لہٰذا زمان الٰہیہ وہ ہے جسے قرآن ''اُم الکتاب'' کے نام سے بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرتکز ہے۔ تمام مسلمان متکلمین میں سے فخر الدین رازی نے زمان کے مسئلے کو سب سے زیادہ سنجیدگی سے موضوع بحث بنایا۔ اپنی کتاب ''مباحث مشرقیہ'' میں امام رازی نے اپنے تمام معاصر نظریات زماں پر بحث کی مگر چونکہ وہ بھی اپنی منہاج فکر میں معروضی تھے لہٰذا کسی حتمی نتیجے تک نہ پہنچ سکے۔ حتیٰ کہ انہیں کہنا پڑا:

''میں اس قابل نہیں ہوا کہ زماں کی ماہیت کے بارے میں کوئی حقیقی چیز

دریافت کرسکوں۔ میری اس کتاب کا مقصد یہ ہے کہ میں کسی کی جانبداری کئے بغیر وہ سب کچھ بیان کردوں جو نظریے کے حق میں یا خلاف کہا جاسکتا ہے۔ وقت کے مسئلہ پر بالخصوص میں نے دانستہ طور پر کسی کی طرف داری کرنے سے خود کو باز رکھا ہے۔''

اوپر کی بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ خالص معروضی انداز فکر زماں کی ماہیت کو سمجھنے میں جزوی طور پر ہی معاون ہوسکتا ہے۔ اس کا صحیح راستہ ہمارے شعوری تجربے کا محتاط نفسیاتی تجزیہ ہے جو زماں کی ماہیت کو عیاں کرنے کا واحد راستہ ہے۔ میرا خیال ہے آپ کو یاد ہوگا کہ میں نے نفس کے دو پہلوؤں نفس بصیر اور نفس فعال میں فرق کیا تھا۔ نفس بصیر خالص دوران یعنی بے تواتر تغیر میں رہتا ہے۔ نفس کی زندگی کا مدار اس کے بصیر ہونے سے فعال ہونے اور وجدان سے تعقل کی طرف حرکت زن ہونے پر ہے۔ اسی حرکت سے زمان جوہری پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا ہمارا شعوری تجربہ جو ہمارے تمام علوم کا نقطہ آغاز ہے ہمیں ایک ایسے تصور کا سراغ دیتا ہے جو ثبات و تغیر یعنی زماں بحیثیت ایک وحدت نامیہ یا بحیثیت دیمومت اور زماں بحیثیت مجموعۂ جواہر کے مابین تطبیق پیدا کر دیتا ہے۔ اب اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی کو قبول کرتے ہوئے انائے مطلق کو انائے متناہی پر قیاس کرلیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودی مطلق کا زماں ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی یہ ایسا نامیاتی کل ہے جس میں خودی کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جوہریت ظاہر ہوتی ہے۔ یہی میر داماد اور ملا باقر کے پیش نظر تھا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ وقت عمل تخلیق سے پیدا ہوتا ہے جس سے خودی مطلق اپنے لاانتہا اور غیر متعین تخلیقی امکانات کو جانتی ہے اور گویا ان کی پیمائش کرتی ہے۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا کی لامحدود قوت و ثروت لاتعداد تخلیقی امکانات پر محیط ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی 'ابدیت' میں رہتی ہے جس سے میری مراد ہے بے تواتر تغیر اور دوسری طرف وہ 'زمان متسلسل' میں رہتی ہے جس کے بارے میں میں سمجھتا ہوں کہ وہ عضویاتی طور پر ابدیت سے متعلق ہے کیونکہ یہ بے تواتر تغیر کا پیمانہ ہے۔ صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں:

له اختلاف اللیل و النهار

''دن رات کا آنا جانا اس کے سبب سے ہے۔''

مسئلے کے اس مشکل پہلو پر میں اپنے پچھلے خطبہ میں بات کر چکا ہوں۔ اب ہم خدا کے علم اور اس کی قدرت مطلقہ پر بات کریں گے۔

علم کا اطلاق اگر متناہی خودی پر کیا جائے تو اس سے مراد ہمیشہ استدلالی علم ہوگا: ایک زمانی عمل جو ایک ایسے حقیقی 'غیر' پر مرکوز رہتا ہے جو عام نقطۂ نظر کے مطابق انائے مدرکہ کے روبرو اپنی ذات سے قائم ہے۔ اب اس مفہوم میں اگر علم کو علم کل تک وسعت دے دی جائے تو بھی یہ 'غیر' کی مناسبت سے اضافی ہی رہے گا۔ اس لئے

انائے مطلق سے اسے منسوب نہیں کیا جا سکے گا کیونکہ وہ ہر شے پر محیط ہے اور متناہی خودی کی طرح اس کا پس منظر متصور نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ کائنات خود خدا کے روبرو اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ ایسی محض اُس وقت نظر آتی ہے جب ہم تخلیق کے عمل کو یوں دیکھتے ہیں کہ یہ خدا کے ہاں ایک تاریخی واقعہ ہے۔ لامحدود اور لامتناہی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز موجود نہیں۔ خدا کے ہاں فکر اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔ یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ خودی خواہ وہ محدود ہے یا لامحدود، وہ غیر خودی کے تقابل کے بغیر نہیں سمجھی جا سکتی اور اگر خودی مطلق کے باہر کچھ نہیں تو خودی مطلق کی بطور خودی تفہیم نہیں ہو سکتی۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک مثبت تصور کی تشکیل میں منطقی انکار سے کوئی مدد حاصل نہیں کی جا سکتی کیونکہ یہ تصور لازمی طور پر تجربے میں آنے والی حقیقت کی نوعیت پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ تجربے پر ہماری تنقید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک حیات بالبصر ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے دیکھا جائے تو سوائے ایک نامیاتی کل کے جانی نہیں جا سکتی۔ اپنے آپ میں پیوست اور ایک نقطے پر مرتکز۔ حیات کی اس نوعیت کے پیش نظر حیات مطلق کی تفہیم بطور ایک خودی کے ہی ممکن ہے۔ علم اپنے استدلالی مفہوم میں لامحدود ہونے کے باوجود ایک ایسی خودی سے منسوب نہیں کیا جا سکتا جو بیک وقت جس شے کو جانتی ہے اس کی ہستی کے لئے بنیاد بھی فراہم کرتی ہے۔ بدقسمتی سے یہاں زبان کوئی مدد نہیں کرتی۔ ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں جو ایسے علم کی نوعیت کو بیان کر سکے جو معلوم شے کا تخلیق کار بھی ہو۔ علم الٰہی کی وضاحت کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا وہ واحد ناقابل تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے۔ جلال الدین دوانی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائس نے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور پیش کیا ہے۔ اس میں سچائی کا ایک عنصر ضرور موجود ہے مگر اس سے ایک مکمل طے شدہ، منجمد، متعین مستقبل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابل تبدیل ہے اور جس نے تقدیر اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لئے متعین کر دیا ہے۔ درحقیقت علم الٰہی کو انفعالی قسم کی ہمہ دانی قرار دینا آئن سٹائن سے قبل کی طبعیات کے اس ساکت خلا کی طرح ہے جس میں بظاہر جملہ موجودات کی وحدت موجود ہے یا جو ایک آئینہ ہے جو انفعالی طور پر چیزوں کی پہلے سے تشکیل شدہ تفصیل منعکس کرتا ہے جن کا انعکاس متناہی شعور میں صرف ٹکڑوں میں ہوتا ہے۔ علم الٰہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہئے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں۔ بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو تو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے۔ خدا کی حیات تخلیقی کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بندھے اور

متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے۔ جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں ایک مثال سے واضح ہوجائے گا۔ فرض کیجئے، جیسا کہ انسانی فکر کی تاریخ میں بعض اوقات ہوتا ہے، کہ آپ کے نور شعور میں ایک ایسا بارآور تصور پیدا ہوتا ہے جو اپنے اندر اطلاق کی بے پناہ باطنی قوت رکھتا ہے۔ آپ اس تصور سے ایک پیچیدہ کل کے طور پر فوری طور پر آگاہ ہوجاتے ہیں۔ مگر تعقلاتی طور پر اس کی مختلف تفصیلات کو بروئے کار لانے میں وقت درکار ہوتا ہے۔ تصور وجدانی طور پر تمام امکانات کے ساتھ ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ اگر کسی لمحے کسی خاص امکان کو آپ عقلی سطح پر نہیں جانتے تو یہ اس بنا پر نہیں کہ آپ کا علم ناقص ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابھی اس امکان کے جاننے کی صورت ہوئی ہی نہیں۔ تجربے کے ساتھ ساتھ کسی تصور کے اطلاق کے امکانات ظاہر ہوتے جاتے ہیں۔ بعض دفعہ تو اس تصور کے امکانات جاننے کے لئے مفکرین کی کئی نسلیں درکار ہوتی ہیں۔ مزید برآں خدا کے علم بطور انفعالی معرفت کے خالق ہونے کے تصور تک بھی رسائی نہیں ہوسکتی۔ اگر تاریخ کو پہلے سے طے شدہ واقعات کی ایک ایسی تصویر کہا جائے جو تاریخ بتدریج سامنے لا رہی ہے تو واقعات میں تنوع اور بدیعیت کا خاتمہ ہوجائے گا۔ نتیجۃً ہم لفظ تخلیق کا کوئی مفہوم متعین نہ کرسکیں گے جسے ہم اپنے طبع زاد عمل کے حوالے سے ہی کرتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ قضاوقدر کے تمام الٰہیاتی اختلافات کا تعلق خالصتاً نظریاتی مباحث سے ہے جس میں ہمارے مشاہدے میں آنے والی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں جو ازخود عمل کی استعداد رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان اناؤں کے ظہور سے جو ازخود اعمال اور یوں ان اعمال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں محیط کل انا کی آزادی پر ایک حد قائم ہوجاتی ہے۔ مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے لاگو نہیں ہوتی بلکہ یہ خود اسی کی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ محدود اناؤں کو اسی بات کا اہل بناتی ہے کہ اس کی زندگی، قوت اور آزادی میں حصہ لے سکیں۔

مگر یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ قدرت کاملہ کے تصور کے ساتھ اس تحدید کے تصور کی تطبیق کیونکر کی جاسکتی ہے۔ ہمیں تحدید کے اس لفظ سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ قرآن مجرد کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظر ٹھوس حقائق پر رہتی ہے جس کا نظریہ اضافیت نے جدید فلسفے کو سبق دیا ہے۔ تمام فعالیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک موجود فعال خودی کے دیکھ سکیں۔

اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کاملہ کو دیکھیں تو یہ ایک اندھی، بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم کا باہم دگر مربوط قوتوں کے نظام کی حیثیت سے فطرت کا ایک صاف اور یقینی تصور ہے۔ اس نقطہ نظر سے خدا کی قدرت کاملہ خدا کی حکمت سے مربوط ہے جس کی بنا پر اس کی لامحدود طاقت اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار متناسب اور متواتر نظام میں کرتی ہے۔ قرآن خدا کو تمام خیر کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ اب اگر حکیمانہ طور پر اپنی متعین کردہ راہ پر چلنے والی مشیت ایزدی سرتاسر خیر ہے تو ایک اہم مسئلہ

سامنے آئے گا۔ جیسا کہ جدید سائنس نے انکشاف کیا ہے ارتقا کی راہ ہمہ گیر دکھوں اور غلط کاریوں سے عبارت ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ غلط کاریوں کا تعلق صرف انسانوں سے ہے مگر درد اور دُکھ تو تقریباً سب کے لئے ہیں۔ اگرچہ یہ بات بھی درست ہے کہ انسان نے جس چیز کو اچھا سمجھا ہے اس کی خاطر اس نے بڑے اذیت ناک دکھ برداشت کئے ہیں اور کرسکتا ہے۔ چنانچہ دنیا کی زندگی میں ہمیں اخلاقی اور طبیعی دو طرح کی برائیوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ شر کی اضافیت اور ان قوتوں کی موجودگی، جو ہمارے دکھ میں موجب تسکین بنتی ہیں، بھی اس اذیت کا مداوا نہیں، کیونکہ اضافیت اور تسکین کے باوجود خدا کی قدرت کاملہ اور اس کا خیر کل ہونے کے ساتھ اس شر کی مطابقت کس طرح پیدا کرسکتے ہیں جس کی کائنات میں فراوانی ہے۔ درحقیقت یہ المناک مسئلہ ہی دین و مذہب کے لئے سب سے سنجیدہ عقدہ ہے۔ جدید مصنفین میں نارمن سے بڑھ کر کسی نے بھی اس مسئلہ پر روشنی نہیں ڈالی۔ اس نے اپنے ایک مختصر مذہبی مکتوب میں لکھا ہے:

> ''ہم دنیا کا علم رکھتے ہیں جو ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا باقوت اور طاقتور ہے جو بیک وقت زندگی اور موت کو اس طرح بھیجتا ہے جس طرح روشنی اور تاریکی۔ پھر وحی اور ایمان بھی ہے جو ہماری نجات کا باعث ہے اور جو اسی خدا کو باپ کہتا ہے۔ خدائے دنیا کی پیروی نے زندہ رہنے کی جدوجہد کی اخلاقیات پیدا کی اور حضرت مسیح علیہ السلام کے باپ کی خدمت، رحمت کی اخلاقیات کی باعث ہے۔ اب خدا دو تو نہیں ہیں بلکہ خدا تو ایک ہی ہے تاہم کسی نہ کسی طرح دونوں آپس میں ضم ہو گئے۔ مگر کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان دونوں کے ضم ہونے کی نوعیت کیا ہے۔''

رجائیت پسند براؤننگ کے خیال میں دنیا میں سب کچھ ٹھیک ٹھاک ہے۔ مگر یاسیت زدہ شوپنہار کے نزدیک دنیا ایک نہ ختم ہونے والی خزاں ہے جس میں ایک اندھی ارادی قوت اپنا اظہار لامتناہی قسم کی زندہ اشیاء میں کرتی ہے جو چند ثانیوں کے لئے اپنے ظہور کا ماتم کرتی ہیں اور پھر ہمیشہ کے لئے غائب ہوجاتی ہے۔ قنوطیت اور رجائیت میں اس جدل کا ہم کائنات کے بارے میں موجود علم کی روشنی میں ابھی کوئی حتمی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ہماری فکری تشکیل ایسی ہے کہ ہم چیزوں کا جزوی علم ہی رکھتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی مکمل اہمیت کو نہیں جان سکتے جو ایک طرف تو تباہی لاتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کو باقی رکھنے اور اسے برقرار رکھنے میں کام آتی ہیں۔ قرآن حکیم کی تعلیمات جو انسان کے رویوں میں بہتری کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر اس کے اختیار پر یقین رکھتی ہیں نہ قنوطیت کی حمایت کرتی ہیں اور نہ رجائیت کی۔ وہ تو بہتری پر یقین رکھتی ہیں۔ وہ ایک اضافہ پذیر کائنات کی تعلیم دیتی ہیں اور اس امید کو بڑھاتی ہیں کہ بالآخر انسان بدی پر فتح حاصل کرلے گا۔

تاہم اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس مشکل کو کسی بہتر انداز میں سمجھ سکیں تو ہمیں اس روایت کی طرف دیکھنا چاہئے جو حضرت آدم علیہ السلام کے جنت سے زمین پر اترنے سے متعلق ہے اور جسے ہبوط آدم کہا گیا ہے۔اس واقعے میں قرآن نے جزوی طور پر قدیم علامتوں کو باقی رکھا ہے مگر نفس مضمون کو بدل دیا ہے تا کہ اسے بالکل نئے معانی دیئے جاسکیں۔قرآن حکیم کا روایات کو جزوی یا کلی طور پر تبدیل کرنے کا طریق کار تا کہ اس میں نئے معانی پیدا ہو جائیں اور یوں اسے روح عصر کے بالکل مطابق بنا دیا جائے ایک ایسی حقیقت ہے جس کو اسلام کے مسلمان اور غیر مسلم طالب علموں نے ہمیشہ نظر انداز کیا ہے۔ان داستانوں کے بیان سے قرآن کا مقصد تاریخی واقعات کا بیان نہیں ہوتا بلکہ اس سے مقصود ان کی آفاقی ، اخلاقی اور فلسفیانہ اہمیت کو اجاگر کرنا ہوتا ہے۔اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے قرآن ان واقعات سے افراد اور مقامات کے نام حذف کر دیتا ہے کیونکہ وہ انہیں معانی کے لحاظ سے محدود کرنے کا باعث بن سکتے ہیں اور ان کو محض تاریخی واقعات تک محدود کر دیتے ہیں۔اس طرح قرآن ان تفصیلات کو بھی حذف کر دیتا ہے جو ان واقعات کے بارے میں ہمارے محسوسات کو کسی اور سمت لے جاسکتی ہیں۔ بعض روایات اور واقعات کے ساتھ ایسا کرنا کوئی غیر معمولی اور انوکھا عمل نہیں بلکہ یہ غیر مذہبی ادب میں بھی ایک عام سی بات ہے۔اس کی مثال فاؤسٹ کا قصہ ہے جس میں گوئٹے کی غیر معمولی ذہانت نے بالکل ہی نئے معانی پیدا کر دیئے ہیں۔

ہبوط کے واقعے کی طرف لوٹتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم دنیا کے ادب میں اس قصے کی مختلف شکلیں ہیں۔ یقیناً یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس واقعے کے ارتقا کی مختلف سطحوں کا تعین کر سکیں۔اور نہ ہی ہم مختلف انسانی محرکات کی نشاندہی واضح طور پر کر سکتے ہیں جو لازمی طور پر اس قصے کی مختلف صورتوں کو پیش کرنے میں کارفرما رہے۔لیکن ہم خود کو سامی صنمیات تک محدود کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معاملہ انسان کی اس ابتدائی آرزو سے نمو پذیر ہوا ہوگا جس کا تعلق ایک ایسے معاندانہ انسانی ماحول سے رہا ہے جس میں موت اور بیماری عام تھی اور جس میں اپنا آپ باقی رکھنے کے لئے ہر طرف سے رکاوٹیں ہی رکاوٹیں تھیں۔فطرت پر کوئی اختیار نہ ہونے کی بنا پر وہ قدرتی طور پر زندگی کے بارے میں قنوطی اور مایوسانہ انداز نظر رکھتا تھا۔چنانچہ بابل سے ملنے والے کتبے میں ہم سانپ (لنگ) درخت اور عورت کو ایک سیب (علامت بکر) ایک مرد کو دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔اس دیومالا کے مطالب واضح ہیں کہ مفروضہ خوشی اور انبساط کے مقام سے انسان کے نکلنے کا سبب اس انسانی جوڑے کا جنسی عمل تھا۔جس طریقے سے قرآن اس قصے کو بیان کرتا ہے اس کا تقابل اگر ہم عہد نامہ قدیم کے باب پیدائش سے کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کا بائبل میں بیان کردہ قصے سے کس قدر اختلاف ہے اور یہ کہ اس قصے کے بیان سے قرآن کے مقاصد بائبل کے مقاصد سے کس قدر مختلف ہیں۔

۱) قرآن نے سانپ اور پسلی کی کہانی کو یکسر حذف کر دیا ہے۔سانپ کے ذکر کو نظر انداز کرنے کا مقصد یہ

تھا کہ اس قصے کو جنسی ماحول سے پاک کر دیا جائے اور زندگی کے بارے میں یاسیت کے نقطہ نظر کو ختم کیا جائے۔ پسلی کے ذکر کو حذف کرنے کا مقصد یہ تھا کہ قرآن کا اس قصے سے مقصود کسی تاریخی واقعہ کا بیان نہیں جیسا کہ بائبل کے عہد نامہ قدیم میں اس قصے کے بیان کا مقصد اسرائیلی قوم کی تاریخ کے ابتدائیے کے طور پر پہلے انسانی جوڑے کے آغاز کے بارے میں بتانا ہے۔ قرآن میں بالعموم نوع انسانی کے آغاز سے متعلقہ آیات میں آدم کی بجائے بشر اور انسان کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ آدم کا مفہوم اس روئے ارض پر خدا کے خلیفہ یا نائب کے تصور سے مخصوص ہے۔ آدم اور حوا جیسے اسمائے معرفہ کو، جو بائبل میں آئے ہیں، حذف کرنے سے قرآن کا مزید مقصد اصل موضوع پر توجہ کو محفوظ کرنا تھا۔ آدم کا لفظ باقی رکھا گیا اور مستعمل بھی رہا مگر یہ محض کسی خاص مرد کے نام کے طور پر نہیں بلکہ نسل انسانی کے تصور کے طور پر باقی رہا۔ قرآن پاک سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور ذیل کی آیت اس کا ایک واضح ثبوت ہے:

ولقد خلقنکم ثم صورتکم ثم قلنا للملا ئکة اسجدوا الادم فسجدوا الا ابلیس (7:10)

"ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہیں صورت دی پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو پس ابلیس کے سوا سب نے سجدہ کیا۔"

۲) قرآن نے اس واقعے کو دو الگ الگ قصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک وہ جس میں محض درخت کا ذکر ہے اور دوسرا جس میں شجر ابدیت کا بیان ہے اور اس سلطنت کا جسے زوال نہیں۔ پہلے کا ذکر قرآن کی ساتویں اور دوسرے کا تذکرہ قرآن کی بیسویں سورہ میں ہوا ہے۔ قرآن کے مطابق آدم اور اس کی بیوی شیطان کے بہکاوے میں آ گئے۔ شیطان کا تو کام ہی انسانوں کے دلوں میں وسوسے ڈالنا ہے۔ انہوں نے دونوں درختوں کا پھل چکھا۔ جبکہ بائبل کے عہد نامہ قدیم کے مطابق آدم کو اس کی پہلی نافرمانی کے نتیجے میں فوری طور پر باغ عدن سے نکال باہر کیا گیا اور خدا نے باغ کے مشرقی حصے میں فرشتوں کو تعینات کر دیا۔ ایک آتشیں تلوار اس باغ کے گرد گردش کرتی رہتی تا کہ زندگی کے درخت تک رسائی ممکن نہ رہے۔

۳) عہد نامہ قدیم میں آدم کی نافرمانی کے عمل کے سلسلے میں زمین پر پھٹکار کی گئی ہے۔ قرآن نے زمین کو انسان کا ٹھکانا ظاہر کیا ہے جو اس کے لئے فائدہ رسانی کا ذریعہ ہے جس کی ملکیت کے لئے اسے چاہئے کہ خدا کا شکر گزار ہو:

ولقد مکنکم فی الارض وجعلنا لکم فیھا معایش قلیلا

ماتشکرون(7:11)

''اور ہم نے تمہیں زمین پر اختیار کے ساتھ بسایا اور تمہارے لئے یہاں زندگی گزارنے کا سامان رکھا مگر تم شکر گزاری کم ہی کرتے ہو۔''

اس بات کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ یہ تصور کر لیا جائے کہ جنت کا لفظ جو یہاں استعمال ہوا ہے، اس سے مراد بالائے حواس کوئی مقام ہے جہاں سے انسان کو زمین پر پھینکا گیا تھا۔ قرآن حکیم کے مطابق انسان زمین پر اجنبی نہیں تھا:

واللّٰہ انبتکم من الارض نباتا(17:17)

''اور اللہ نے زمین سے تمہیں افزائش دی۔''

اس قصے میں جس جنت کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ نیکوکاروں کا ابدی مسکن نہیں جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ نیکوکاروں کے ابدی مسکن کے طور پر جس جنت کا قرآن میں ذکر ہے اس کے لئے قرآن نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں:

یتنازعون فیھا کاسا لا لغو فیھا ولا تاثیم(48:43)

''وہ لپک لپک کر ایک دوسرے سے پیالے پکڑ رہے ہوں گے۔ جس میں نہ یاوہ گوئی ہوگی نہ غلط کاری کے لئے کوئی محرک ہوگا۔''

اور

لا یمسھم فیھا نصب وماھم منھا بمخرجین(22:48)

''وہ ایسی جگہ ہوگی جہاں نہ کوئی مشقت ہوگی اور نہ کسی کو وہاں سے خارج کیا جائے گا۔''

قصہ ہبوط آدم میں جس جنت کا تذکرہ ہے وہاں تو پہلا واقعہ ہی انسان کی طرف سے نافرمانی کا گناہ ہے جس کے نتیجے کے طور پر وہ وہاں سے نکال باہر کیا گیا۔ درحقیقت قرآن اس لفظ کا مطلب خود بیان کرتا ہے۔ قصے کے دوسرے حصے میں جنت کا لفظ محض ایک ایسی جگہ کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے جہاں نہ بھوک ہے نہ پیاس جہاں نہ گرمی ہے اور نہ ہی عریانی۔ چنانچہ میں سمجھتا ہوں کہ قرآنی بیان میں جنت ایک ایسی ابتدائی حالت ہے جہاں انسان اپنے ماحول سے بیگانہ تھا اور انسانی خواہشات کا دباؤ نہ تھا جن کی افزائش ہی انسانی ثقافت کے آغاز کا واحد نشان ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے قصہ میں ہبوط آدم کا واقعہ ہماری زمین کے اس کرہ پر انسان کے ظہور اول سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ انسان کی اپنی ابتدائی جبلی خواہش کی سطح سے آزادی خودی کی شعوری سطح تک

ارتقا کو ظاہر کرتا ہے جس سے وہ شک کرنے اور نافرمانی یا انکار کرنے کے قابل ہوا۔ ہبوط کا مطلب اخلاقی گراوٹ نہیں بلکہ یہ انسان کی سادہ شعوری کیفیت سے خود آگہی تک ارتقا کے سفر کی آئینہ دار ہے۔ یہ ایک قسم کی خواب فطرت سے بیداری ہے جب انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی کے اندر بھی اسباب وعلل کا سلسلہ موجود ہے۔ نہ ہی قرآن کی نظر میں یہ زمین ایک اذیت گاہ ہے جہاں انسان جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے اپنی پہلی نافرمانی کے عذاب کے لئے قید کیا گیا ہے۔ انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل دراصل اس کی آزادیٔ ارادہ کا پہلا اظہار تھا چنانچہ اسی وجہ سے قرآن کے بیان کے مطابق انسان کی پہلی خطا سے درگزر کی گئی۔ نیکی کوئی جبری معاملہ نہیں بلکہ یہ آزاد نفس کا اخلاقی کمال کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے سے عبارت ہے اور آزاد خودیوں کے آزاد تعاون سے معرض وجود میں آتی ہے۔ ایک ایسا وجود، جس کی تمام حرکات وسکنات ایک مشین کی طرح پہلے سے متعین ہوتی ہیں نیکی پیدا کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔ نیکی کی اولین شرط آزادی یا اختیار ہے۔ مگر متناہی خودی کے وجود کی اجازت دینا جو اختیار رکھتی ہو اس پس منظر میں کہ اس پر مختلف راستوں کے اچھا یا برا ہونے کے پیش نظر عمل کے امکانات کھلے ہیں ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے کیونکہ اس میں نیکی کے انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ برائی کے انتخاب کی آزادی بھی موجود ہے۔ یہ کہ خدا نے انسان کے بارے میں یہ خطرہ مول لیا انسان پر اس کے بھرپور اعتماد کی علامت ہے۔ اب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے۔ شاید یہ خطرہ ہی اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی ذات کی مخفی قوتوں کو ترقی دے، ان کو آزمائے جو اسے "احسن التقویم" کی حیثیت سے عطا کی گئی ہیں اور جن کے غلط استعمال سے وہ اسفل السافلین کی منزل کی طرف دھکیل دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

ونبلو کم بالشر والخیر فتنة(21:35)

"نیکی اور بدی دونوں کے ذریعے تمہارا امتحان لیں گے۔"

نیکی اور بدی گرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اختیار کلی کی ذیل میں آتی ہیں۔ الگ تھلگ حقیقت کا کوئی بھی وجود نہیں ہوتا۔ حقائق منظم کل کا حصہ ہوتے ہیں جنہیں باہمی حوالوں سے ہی جانا اور سمجھا جا سکتا ہے۔ منطقی حکم سے حقائق کے حصے بخرے محض یہ دکھانے کے لئے کئے جاتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔

یہ خودی کی فطرت ہے کہ وہ اپنے آپ کو بطور خودی قائم رکھتی ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ علم کی تلاش میں سرگرداں رہتی ہے، اپنی نسل کو بڑھاتی ہے اور قوت حاصل کرتی ہے جس کے لئے قرآن نے "ملک لا یبلی" (سلطنت جو کبھی ختم نہیں ہوتی) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ پہلی سطح پر ہبوط آدم کے قصے کو قرآن پاک نے انسان کے علم حاصل کرنے کی خواہش سے اور دوسری سطح پر قوت حاصل کرنے کی اور نسل بڑھانے کی خواہش سے منسلک کیا ہے۔ اس پہلی سطح کے حوالے سے دو چیزوں کا بیان ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ اس بات کا ذکر اس کے

فوراً بعد آتا ہے جہاں آدم کی فرشتوں پر فضیلت جتائی جارہی ہے کہ انساں یاد رکھتا ہے اور چیزوں کے نام دوبارہ بیان کرسکتا ہے۔ ان آیات کے بیان کا مقصد، جیسا کہ میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے، انسانی علم کے تصوری کردار کا اظہار ہے۔ دوسرے، مادام بلواتسکائی جو قدیم علامات کا بے نظیر علم رکھتی ہیں، اپنی کتاب ''پُراسرار عقائد'' میں بتاتی ہیں کہ قدماء کے نزدیک درخت سرّی اور رمزی علم کی مخفی علامت تھا۔ آدم کو اس درخت کے پھل کا ذائقہ چکھنے سے منع کیا گیا تھا کیونکہ یقینی طور پر اس کی متناہی خودی اس کے آلات حس اور اس کی عقلی صلاحیتیں مجموعی طور پر ایک مختلف قسم کے علم کے لئے موزوں تھیں۔ یعنی ایسا علم جس کے لئے صبر آزما مشاہدے کی مشقت ضروری ہے اور جس میں بڑی سست رفتاری سے اضافہ ہوتا ہے۔ مگر شیطان نے اکسایا کہ وہ ممنوع پھل کھائے جو سرّی علم سے عبارت تھا اور آدم نے ایسا ہی کیا۔ اس لئے نہیں کہ بدی اس کی فطرت میں داخل تھی بلکہ اپنی فطری عجلت پسندی کی اصلاح کے لئے محض ایک ہی راستہ تھا کہ اسے ایک ایسے ماحول میں رکھا جائے جہاں تکلیف تو ہو مگر جو اس کی عقلی استعدادوں کو پروان چڑھانے میں بہتر طور پر معاون ہو سکے۔ چنانچہ آدم کو تکلیف دہ طبیعیاتی ماحول میں رکھنے کا مطلب یہ نہیں کہ اسے ایسا کر کے کوئی سزا دی گئی۔ یہ تو شیطان کے مقاصد کی شکست تھی جو انساں کے عیار دشمن کی حیثیت سے اسے وسعت افزائش نسل کے لازوال لطف سے محروم رکھنا چاہتا تھا۔ مگر ایک محدود و متناہی خودی کی اس متزاحم ماحول میں زندگی ایسے وسعت پذیر علم پر منحصر ہے جس کی اساس حقیقی تجربے پر ہو اور متناہی خودی کا تجربہ جس کے سامنے لاتعداد امکانات کھلے ہیں، سعی و خطا کے طریقے سے آگے بڑھتا ہے۔ اس لئے غلطی یا خطا، جس کو عقلی شر کی ایک قسم کہا جا سکتا ہے، انسانی تجربے کی تعمیر میں ایک ناگزیر عنصر ہے۔ قرآن کے اس قصے کا دوسرا حصہ یوں ہے:

فوسوس الیه الشیطان قال یا آدم هل ادلک علیٰ شجره الخلدو ملک لایبلی o فاکلا منها فبدت لهما سوءٰتهما و طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة و عصیٰ ء ادم ربه فغویٰo ثم اجتبه ربه فتاب علیه و هدیٰ.(70 : 120-122)

''مگر شیطان نے اسے بہکایا۔ کہنے لگا: اے آدم! میں تم کو بتاؤں وہ درخت جس سے ابدی زندگی اور لازوال حکومت ملتی ہے، چنانچہ دونوں نے اس درخت کے کے پھل کو کھایا جس کی بنا پر فوراً ہی ان کے پردے ایک دوسرے کے سامنے عیاں ہو گئے اور دونوں میاں بیوی اپنے آپ کو جنت کے درختوں کے پتوں سے چھپانے لگے۔ آدم نے اپنے رب کا کہنا نہ مانا وہ ٹھیک راہ سے ہٹ گیا پھر اس کے رب نے اسے فضیلت دی، اس کی توبہ منظور فرمائی اور اسے ہدایت سے نوازا۔''

یہاں جو بنیادی خیال ظاہر کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ زندگی کی لازوال خواہش ہے کہ اس کے پاس کبھی نہ ختم ہونے والی حکومت کا اختیار ہو اور ٹھوس فرد کے بطور اس کا لامتناہی کردار ہو۔ ایک عارضی وجود کے لئے جسے موت کے ہاتھوں اپنے ملیامیٹ ہو جانے کا خوف ہے نجات کی ایک واحد راہ یہ ہے کہ وہ اپنی نسل کو بڑھا کر ایک اجتماعی لافانیت حاصل کرتا رہے۔ ابدیت کے درخت کے ممنوعہ پھل کو کھانے سے جنسی تمیز پیدا ہوئی جس کے ذریعے مکمل فنا سے نجات حاصل کرنے کی خاطر وہ اپنی نسل کو بڑھاتا ہے۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح زندگی موت سے کہتی ہے۔ ''اگر تم زندہ اشیاء کی ایک نسل کا صفایا کرو گی تو میں دوسری پیدا کر دوں گی۔'' قرآن نے قدیم فن کی علامت لنگ (تناسل کی علامت) کے نظریے کو مکمل طور پر رد کر دیا۔ مگر شرم وحیا کے احساس کی پیدائش واضح کر کے کہ آدم کو اپنے جسم کی برہنگی چھپانے میں کس قدر تشویش ہوئی اس نے اوّلین جنسی عمل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اب زندگی کرنا ایک مخصوص صورت، ایک ٹھوس انفرادیت اختیار کرنا ہے۔ یہ ٹھوس انفرادیت ہی ہے جو زندگی کی لاتعداد جہتوں میں اپنا اظہار کرتی ہے اور جس میں خودی مطلق اپنی ذات کی لامتناہی ثروت کی نشانیاں مہیا کرتی ہے۔ تاہم انفرادیتوں کا ظہور اور ان میں وسعت و کثرت جن میں سے ہر فرد کی نظر اپنے امکانات کے اظہار پر ہے اور ہر فرد اپنی سلطنت کا خواہاں ہے اس سے ہر دور میں خطرناک جنگوں کا سلسلہ جاری رہا۔ قرآن بھی یہ کہتا ہے: ''تم ایک دوسرے کے دشمن بن کر اترو۔'' ان متخالف انفرادیتوں کا باہمی تصادم وہ دنیائے الم ہے جو زندگی کے روشن اور تاریک دونوں پہلوؤں سے عبارت ہے۔ انسان کے معاملے میں جس کی انفرادیت اس کی شخصیت کی گہرائی میں جاگزیں ہوتی ہے اور یوں اس کے لئے غلط کاری کے راستے کھل جاتے ہیں، زندگی کے المیے کا احساس بہت شدت اختیار کر لیتا ہے۔ مگر خودی کی شکل میں زندگی کی قبولیت کا مطلب خودی کی متناہیت سے جنم لینے والے ہر طرح کے نقص کو قبول کر لینا ہے۔ قرآن انسان کو ایک ایسی ہستی کے بطور پیش کرتا ہے جس نے شخصیت کی امانت کا بوجھ اٹھایا جبکہ آسمانوں، زمین اور پہاڑوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

انا عرضنا الامانة علی السمٰوٰت والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الاءنسان انه کان ظلوماً جھولا .(33:72)

''ہم نے یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انہوں نے اسے اٹھانے سے معذوری ظاہر کی اور اس سے خوف زدہ ہو گئے مگر انسان نے اس امانت کو اٹھا لیا۔ بے شک انسان بڑا ظالم اور جاہل ہے۔''

کیا ہم اس شخصیت کی امانت کو اس کے تمام تر خطرات کے ساتھ 'ہاں' کہیں یا 'نہ'۔ قرآن کے نزدیک سچی جوانمردی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے۔ ارتقائے خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جو قوتِ کرب سے وجود پاتا ہے۔ شاید وہ ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت

جان کر دیتی ہے۔ مگر یہی وہ نکتہ ہے جہاں نیکی کی بالآخر فتح پر ایمان ایک مذہبی روایت بن کر نمودار ہوتا ہے۔ خدا اپنے مقصد کو پورا کرتا ہے مگر بہت سے انسان اس کو نہیں جانتے:

واللہ غالب علیٰ امرہ ولکن اکثر الناس لایعلمون. (12:21)

''اور اللہ ہر امر پر غالب ہے مگر اکثر لوگ اس کو نہیں جانتے۔''

میں نے اب آپ پر واضح کر دیا کہ خدا کے اسلامی تصور کا فلسفیانہ جواز کیونکر ممکن ہوا۔ مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے، مذہبی عزائم فلسفیانہ عزائم سے کہیں بلند ہیں۔ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا۔ یہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہاں ہوتا ہے۔ وہ ذریعہ جس سے یہ قربت حاصل ہوتی ہے عبادت یا نماز ہے جو روحانی تجلی کا باعث بنتی ہے۔ تاہم عبادت کا عمل شعور کی مختلف اقسام کو مختلف طریقوں سے متاثر کرتا ہے۔ نبی کے شعور کے معاملے میں یہ زیادہ تر تخلیقی ہوتا ہے یعنی وہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جہاں پیغمبر گویا اپنی وحی پر نتائجی معیار کا اطلاق کرتا ہے۔ میں اس نکتہ پر مزید روشنی اگلے خطبے ''مسلم ثقافت کی روح'' میں ڈالوں گا۔ صوفی کے شعور کی صورت میں یہ زیادہ تر وقوفی ہوتا ہے۔ وقوف کے نقطہ نظر سے میں دعا کے معنی کی دریافت کی کوشش کروں گا۔ دعا کے حتمی مقصد کے پیش نظر یہ نقطہ نظر اپنا مکمل جواز رکھتا ہے۔ میں آپ کی توجہ اس اقتباس کی طرف دلانا چاہوں گا جو ایک عظیم امریکی ماہر نفسیات پروفیسر ولیم جیمز سے لیا گیا ہے:

''یوں نظر آتا ہے کہ شاید تمام سائنس کے علی الرغم انسان آخری وقت تک دعا کو جاری رکھے گا بشرطیکہ اس کی ذہنی حالت میں کسی طور تبدیلی نہیں ہوتی، تاہم ابھی اس تبدیلی کے امکان کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں۔ دعا کی تحریک کے پیچھے ہماری تجربی ذاتوں میں سے ہماری عمرانی ذات کی حقیقت کارفرما ہے جسے صحیح رفاقت عالم ارفع کی مثالی دنیا میں ہی میسر ہے۔ بہت سے انسان ہمیشہ یا بعض مواقع پر اس کی گرمی اپنے سینوں میں محسوس کرتے ہیں۔ اس برتر وقوف کے ذریعے سب سے گھٹیا ذات کا انسان بھی جو اس زمین پر موجود ہو سکتا ہے خود کو موزوں اور حقیقی تصور کرتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے زیادہ تر کے لئے اگر یہ باطنی سہارا نہ ہو تو، جب ہمارا نفس اجتماعی ناکام ہو جائے اور ہمارا ساتھ چھوڑ دے، یہ دنیا ہمارے لئے جہنم بن جائے۔ میرا کہنا ہے 'زیادہ تر کے لئے' کیونکہ ایک برتر بینا ہستی کا احساس بعض لوگوں میں مضبوط لیکن بعض میں خفیف ہوتا ہے۔ یہ بعض لوگوں میں بعض کی نسبت شعور کا زیادہ لازمی حصہ ہوتا ہے۔ جس شخص میں یہ جتنا زیادہ ہوگا اتنا ہی وہ زیادہ مذہبی ہوگا۔ مجھے یقین ہے کہ وہ

لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارا اس سے کوئی تعلق نہیں وہ خود کو مکمل دھوکے اور فریب میں مبتلا کئے ہوئے ہیں کیونکہ ایسا ممکن نہیں کہ وہ کسی نہ کسی درجے پر اس کے حامل نہ ہوں۔''

اب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب واکتساب ہے۔تاہم دعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دعا کے عمل میں یہ ست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔اس امر میں کچھ بھی پُر اسرار نہیں۔دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پا لیتا ہے۔یہ خیال نہ فرمایئے گا کہ میں خود ایمائی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ خود ایمائی انسانی خودی کی گہرائی میں زندگی کے ذرائع کو واکرنے میں کچھ بھی کارگر نہیں ہوتی۔ روحانی تابندگی جو انسانی شخصیت کی صورت گری کے ذریعے نئی قوت لاتی ہے، کے علی الرغم یہ اپنے بعد کوئی حیات افروز اثرات نہیں چھوڑتی۔نہ ہی میں کسی مخفی، خصوصی ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں۔ بلکہ میری ساری تگ و تاز یہ ہے کہ آپ کی توجہ ایک ایسے حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کراؤں جو اپنے پیچھے پوری تاریخ رکھتا ہے اور جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف نے اس تجربے کے خصوصی مطالعے کے ذریعے خودی کی نئی سطحوں کو منکشف کیا ہے۔اس کا ادب تابندہ ہے، تاہم اس کی ایسی شکل بن گئی ہے جو ایک فرسودہ مابعد الطبیعیات کے نظام فکر سے متشکل ہوئی ہے جس کے نتیجے میں جدید ذہن اس سے اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتا ہے۔اب ذہن جدید، جسے ٹھوس اور فطرتیت پسندانہ غور کی عادت ہے، خدا کے بارے میں بھی ایک ٹھوس اور زندہ تجربے کا طلب گار ہے۔اس کو مسلم یا مسیحی تصوف مطمئن نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مردہ اور از کار رفتہ نو افلاطونی تصوف سے اپنا رشتہ رکھتے ہیں جو ایک بے نام ہستی کا متلاشی ہے۔نسل انسانی کی تاریخ بتاتی ہے کہ عبادت کے لیے ایک مخصوص ذہنی رویہ ایک شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ درحقیقت دعا فطرت کے عقلی مشاہدے کا حتمی تتمہ تصور کی جانی چاہیے۔فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت کے کردار سے قرب عطا کرتا ہے اور یوں ہمارے اندرونی ادراک کو اس کے گہرے وقوف کے لیے تیز کرتا ہے۔میں یہاں صوفی شاعر مولانا روم کے خوبصورت اشعار کا حوالہ دیئے بغیر نہیں رہ سکتا جن میں وہ حقیقت کی متصوفانہ جستجو کو بیان کرتا ہے:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانشمند! آثار قلم
زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
ہمچو صیادے سوئے آشکار شد
گامِ آہو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آہو در خور است
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

(صوفی کی کتاب سیاہی اور حروف سے عبارت نہیں، یہ صرف ایک دل کی طرح ہے جو برف کی مانند سفید ہے۔ عالم یا عقلمند کا سرمایہ قلم ہے جب کہ صوفی کی ساری دولت اس کا قدم یعنی عمل ہے۔ صوفی شکاری کی طرح اپنے شکار کے پیچھے رہتا ہے، جو ہرن کے قدموں کو دیکھتا ہوا اس کا پیچھا کرتا ہے۔ کچھ دیر تک اس کو ہرن کے پیروں کے نشان درکار ہیں اور اس کے بعد ہرن کے نافے کی خوشبو منزل کی طرف لے جاتی ہے۔ ہرن کے پاؤں کے نشانات سے قدم قدم طواف کرنے کی نسبت اس کی ناف کی خوشبو سے منزل کا حصول بہتر ہے۔)

سچائی تو یہ ہے کہ علم کی تلاش کی تمام صورتیں دعا ہی کی مختلف اشکال ہیں۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طرح کا صوفی ہے جو دعا میں مشغول ہے گرچہ موجودہ صورت میں وہ مشکیں ہرن کے نقش قدم پر چل رہا ہے اور اپنی تلاش میں وہ بہت کوتاہ اندیش ہے۔ علم کے لیے اس کی پیاس بالآخر اسے اس مقام پر لے جائے گی جہاں ہرن کے قدموں کی بجائے اس کے نافے کی خوشبو اس کی رہبری کرے گی۔ صرف اسی سے فطرت پر اسے قوت حاصل ہوگی اور اسے اُس مکمل لامتناہیت کی ویژن حاصل ہوگی جس کی فلسفے کو تلاش تو بہت ہے مگر وہ اسے پا نہیں سکتا۔ قوت کے بغیر ویژن اخلاقی بلندی تک پہنچا سکتی ہے مگر کسی پائیدار ثقافت کو وجود میں نہیں لا سکتی۔ طاقت ویژن کے بغیر تباہی اور انسان کُشی کے سوا کچھ نہیں۔ انسانیت کے روحانی استخلاص کے لیے دونوں میں امتزاج اور ہم آہنگی نہایت ضروری ہے۔

تاہم دعا یا عبادت کا حقیقی مقصد اس وقت بہتر طور پر حاصل کیا جا سکتا ہے جب دعا میں اجتماعیت کی

شان پیدا ہو۔ ہر سچی دعا کی روح عمرانی ہے۔حتیٰ کہ وہ تارک الدنیا راہب جو انسانی معاشرے سے قطع تعلق کر لیتا ہے وہ بھی امید رکھتا ہے کہ اسے عبادت کے ذریعے خدا کی قربت نصیب ہو۔ جماعت انسانوں کا وہ اجتماع ہے جو ایک ہی آرزو کے زیراثر اپنے آپ کو کسی ایک مقصد پر مرتکز کر لے اور کسی ایک تحریک کے لیے کام کی خاطر اپنے باطن کو کھول لے۔ یہ ایک نفسیاتی سچائی ہے کہ اشتراک عمل ایک عام آدمی کی قوت ادراک کو کئی گنا بڑھا دیتا ہے، اس کے جذبات میں عمق پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو اس درجے تک متحرک کرتا ہے جس کا اسے تنہا ہونے کی صورت میں احساس بھی نہیں ہوسکتا۔ یقیناً ایک نفسیاتی مظہر کی حیثیت سے دعا ابھی تک ایک راز ہے کیونکہ ابھی تک اجتماعی حالت میں انسانی احساس میں شدت کے بارے میں نفسیات کوئی قوانین دریافت نہیں کر سکی۔ اسلام میں روحانی تجلی کا یہ اشتراک جو اجتماعی دعا میں ہوتا ہے خصوصی دلچسپی کا نکتہ ہے۔ جب ہم روزانہ کی اجتماعی نماز سے مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے طواف کی سالانہ عبادت (حج) تک کا سفر کرتے ہیں تو آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ عبادت کا یہ اسلامی ادارہ انسانی اجتماعیت کے دائرے کو کس طرح وسعت عطا کرتا ہے۔

کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتی ہے۔ عبادت میں ذہنی رویے کی نفسیات ہی کے عین مطابق اسلام کی عبادات میں نفی اور اثبات کے رموز موجود ہیں۔ تاہم نوع انسانی کی عبادت کے تجربے سے جو حقیقت کھلی ہے اس کے پیش نظر باطنی مختلف صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

> لکل امة جعلنا منسکا هم نا سکوه فلا يناز عنک فی الا مر وادع الیٰ ربک انک لعلیٰ هدی مستقیم o وان جدلوک فقل الله اعلم بما تعملون o الله یحکم بینکم یوم القیٰمة فیما کنتم فیه تختلفون.(22:67-69)
>
> ''ہر امت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت رکھا وہ جس کی پیروی کرتی تھی لہٰذا اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑیں نہیں۔ اپنے رب کی طرف سے تم انہیں دعوت دو۔ یقیناً تم راہ راست پر ہو۔ اور اگر وہ تم سے لڑیں تو کہہ دو کہ تم جو کچھ کرتے ہو خدا خوب جانتا ہے۔ اللہ قیامت کے دن تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کردے گا جن میں تم اختلاف کرتے ہو۔''

عبادت کے انداز کو نزاع کا مسئلہ نہیں بننا چاہیے۔ آپ کس طرف اپنی چہرہ رکھیں یہ عبادت کی روح کے لیے لازم نہیں ہے/ قرآن نے اس نقطے کو مکمل طور پر واضح کر دیا ہے:

وللّٰه المشرق والمغرب فاينما تولو افثم وجه اللّٰه.(2:15)

''مشرق اور مغرب سب اللہ کے لیے ہیں، جس طرف بھی تم اپنا رخ کرو اسی طرف خدا کا چہرہ ہے۔''

ليس البران تولو ا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر والملئكة والكتب والنبين وء اتى المال علىٰ حبه ذوى القربىٰ واليتمىٰ والمسكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب واقام الصلوٰ ةوء اتى الزكوة والموفون بعهد هم اذا عاهدو الصبرين فى الباساء والضرآ ء وحين الباس اولئک الذين صدقواط واولئک هم المتقون.(177:2)

''نیکی یہ نہیں کہ تم اپنا چہرہ مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف کو لو، بلکہ نیکی یہ ہے کہ انسان اللہ کو اور یوم آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتابوں کو اور اس کے پیغمبروں کو دل سے مانے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتے داروں، تیموں، مسکینوں، مسافروں کی مدد کے لیے، ہاتھ پھیلانے والوں اور غلاموں پر خرچ کرے اور زکوٰۃ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں اسے پورا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں۔ یہ ہیں راست باز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں۔'' ا

تاہم اس بات کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے کہ عبادت میں جسم کی حالت ہمارے ذہنی رویے کا تعین کرنے میں بڑی اہم ہے۔ اسلامی عبادت میں ایک خاص سمت کا چناؤ اجتماع کے احساسات میں یک جہتی یا وحدت کے تحفظ کے لئے ہے اور اس کی شکل لوگوں میں سماجی مساوات کے احساس کی پرورش کرتی ہے اور عبادت کرنے والوں میں مرتبے اور نسل کے امتیاز کو مٹاتی ہے۔ کس قدر بڑا روحانی انقلاب دفعتاً برپا ہو جائے اگر جنوبی ہندوستان کا مغرور برہمن اچھوتوں کے ساتھ کندھے ملا کر روزانہ عبادت کرے! وہ ایک محیط کل خودی جو تمام خودیوں کی تخلیق کرتی اور انہیں برقرار رکھتی ہے اس سے تمام بنی نوع انسان کی وحدت مترشح ہوتی ہے۔ انسانوں کی رنگ و نسل، قبائل اور اقوام میں تقسیم قرآن حکیم کے مطابق محض ان کی پہچان کے لیے ہے۔ اسلام میں عبادت کی اجتماعیت اپنی وقوفی اہمیت کے ساتھ ساتھ نوع انسانی کی اسی وحدت کو نمایاں کرنے کی کوشش ہے اور اس کا مقصد وہ تمام دیواریں اور امتیازات ختم کر دیتا ہے جو انسان اور انسان کے درمیان حائل ہیں۔

ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت عبادت اور دعا

عبدالحمید کمالی

تیسرے خطبے کے اہم نکات

اس خطبے میں ذیل کے اہم نکات زیر بحث آئے ہیں:

☆ انسانی علوم کے ذرائع کی اساس بالبصر مشیت ہے۔
یہ انکشاف انسانی علم کے اجتماعی تجربہ سے ہوتا ہے۔

☆ یہ بالبصر مشیت خودی مطلق ہے جسے قرآن نے لفظ اللہ سے یاد کیا ہے۔

☆ خودی یا بالبصر مشیت ایک تخلیقی فعلیت ہے جو اس کے وجود کی گہرائیوں سے نمودار ہونے والی روحانی تجلیات ہیں، جنہیں ہم امکانات بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ امکانات لامحدود کی جگہ عمیق ہیں۔

☆ کائنات کی ہستی کو ان ناقابل تقسیم تخلیقی جوہر نے قائم کر رکھا ہے جو لمحہ بہ لمحہ پیدا ہوتے اور ختم ہوتے رہتے ہیں۔ ان کا یہ سلسلہ عمل تخلیق لگاتار ہے۔

☆ ایٹم (جوہر) کا نظریہ اشاعرہ اور جدید سائنس کے رجحانات کے قریب المعنی ہے۔

☆ ایٹم کی ماہیت خدا کا تخلیقی عمل ہے اور یہ وحدتوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہر وحدت ایک خودی ہے اور یہ ایک حقیقت ہے۔

☆ تمام تخلیق ہونے والی حقیقتیں (خودیاں) دراصل خودی مطلق کی اپنی ذات کا انکشاف ہے۔

☆ حیات الٰہیہ ایک سیل رواں ہے جو تمام خودیوں کا سرچشمہ ہے۔

☆ انسانی خودی میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل دے۔

☆ اسلام میں اجتماعی دعا (نماز) وحدت انسانی اور حصول معرفت کا ذریعہ ہے، جس سے ذات پات کی تفریق مٹ جاتی ہے۔

دوسرے لیکچر (خطبہ) میں اقبال نے دلائل کے ساتھ واضح کیا تھا کہ مذہبی تجربہ (قلبی واردات اور وجدان) معیار عقل کی پوری پوری تشفی کرتا ہے۔ اس تجربے کے جو بہت زیادہ اہم گوشے ہیں ان سے ارادہ تخلیق کا انکشاف ہوتا ہے جو دانا بھی ہے اور بینا بھی۔ اور یہی ارادہ تخلیق یعنی مشیت ایزدی تمام قلبی واردات، مشاہدات اور حقائق (علوم) کا سرچشمہ ہے۔ اس ارادہ تخلیق کو ہم انا یا ایگو سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

قرآن حکیم اس انا کو اللہ کے نام سے یاد کرتا ہے۔ ذات خداوندی کے اس اسم میں ایک تو انائے انتہائی کے معنی پوشیدہ ہیں اور دوسرے اس میں اس کی یکتائیت اور فرقیت پر زور دیا گیا ہے۔ سورہ اخلاص سے اللہ تعالیٰ کی یہ مزید تعریف اجاگر ہوتی ہے۔

''کہہ دے اللہ واحد (ایک) ہے۔''[1]

وہ صمد (ہر شے کا سہارا اور خود کسی سہارے کا محتاج نہیں) ہے۔ اس کو نہ کسی نے جنا اور نہ خود وہ (کسی سے) جنا ہوا ہے اور نہ کوئی اس کا کفو (اس کی ذات یا اس جیسا) ہے۔[2]

باری تعالیٰ گویا اپنی ذات میں اس شان کا یکتا فرد ہے کہ نہ کوئی اس کا ہم زاد ہے اور نہ کوئی اس کا ہم زاد ہے اور نہ کوئی اس جیسا۔ جننا اور جنا جانا کے بارے میں برگساں نے کیا خوب کہا ہے کہ ''عالم میں جہاں کہیں تفرید (فرد ہونے) کا عمل نظر آتا ہے وہاں ہر فرد میں اپنے جیسا جنم دینے کا میلان بھی عمل کرتا دکھائی دیتا ہے اور یہ میلان یکتائیت وفردیت کا دشمن ہے۔'' ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فرد اور انفرادیت ہونا، اپنے قطعی مفہوم میں کائنات کی کسی شے پر منطبق نہیں ہوتے۔ مگر جیسا کہ سورہ اخلاص سے واضح ہوتا ہے کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے جس کی شان میں فرد اور انفرادیت ہونے کے الفاظ اپنے مفہوم میں کاملاً پورے اترتے ہیں۔ چنانچہ اس کی فردیت وہ ہے کہ اس کی ذات جنا اور جنے گئے سے پوری قطعیت کے ساتھ ماوریٰ ہے۔ اس خاص پہلو کی طرف قرآن کریم نے بار بار توجہ دلائی ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی نظیر ہے اور نہ مثل۔ اس کی ذات انائے مطلق ہے اور لاانتہا فردیت ہے۔

مذاہب کی تاریخ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ رفتہ رفتہ ان میں سے ایسی راہیں نکل آتی ہیں جن کے ذریعہ انسان اللہ تعالیٰ کے انائے واحد و مطلق ہونے کے وجدان اور عقیدہ سے بہت دور چلے جاتے ہیں۔ اس کی یکتائی اور انفرادیت کے مفہوم میں کوئی حد فاصل مقرر نہیں کرتے اور ایسے تصور کے ساتھ اسے ہم آہنگ کر دیتے ہیں جو یا تو واضح نہیں ہوتا یا اس میں شکوک وشبہات کو راہ ملتی ہے اور جو بالآخر ہمہ اوست یعنی وحدت الوجود کے عقیدے پر ختم ہوتا ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کو اس طرح بھی بیان نہیں کر سکتے کہ وہ زمان خالص ہے یا وہ اس (زمان خالص) کے مختلف زمانوں میں سے ہے یعنی ہم اللہ تعالیٰ کی ذات کو زمانے کی کوئی صورت سمجھ کر اسے زمانے کے

حوالے سے بھی نہیں بیان کر سکتے۔ جب کائنات نہیں تھی اس وقت کیا تھا؟ اگر اس کا جواب یہ دیا جائے کہ اللہ تھا تو یہ جواب اللہ تعالیٰ کی ذات کو کائنات سے پہلے کی ایک زمانی کڑی بنا دیتی ہے۔ اس طرح کا جواب اللہ تعالیٰ کو کائنات کی یکے بعد دیگرے گزرنے والی اشیاء کی سطح پر لے آتا ہے۔

جیسا کہ ابن رشد نے اپنی ''تہافتہ التہافتہ'' میں واضح کیا ہے کہ کائنات کے وجود سے پہلے کائنات کا علوم تھا اور کائنات کے بعد اس کا عدم ہوگا۔ عدم اور وجود ایک دوسرے کی اضافی کرتے ہیں۔ خود ذات خدا ان کڑیوں کا حصہ نہیں۔ عدم اور وجود اس کی خلاقی یعنی پیدا کرنے کی خوبی کے مظہر ہیں وہ خود ان سے بالاتر ہے۔ طول زماں اس کے سامنے بے حقیقت ہے۔

بایزید بسطامی کے سامنے کسی نے کہا کہ ایک وقت تھا جب خدا تھا اور کچھ نہ تھا۔ بایزید نے جواب دیا ''اب بھی ایسا ہی ہے۔'' اس جواب سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ زمانہ اور اس کی اشیا اللہ تعالیٰ کے مقابل نہیں ہیں۔ وہ ان سے ماوریٰ ہے۔ اس کی یکتائیت میں کوئی دوسرا شامل نہیں۔ چنانچہ یہ زمان ومکاں سے مشروط کائنات قطعاً اس طرح اللہ تعالیٰ کے سامنے نہیں ہے جس طرح ایک کرسی اپنے بنانے والے بڑھئی کے سامنے ہوتی ہے۔ بڑھئی اور کرسی دونوں زمان ومکاں کی قید میں ہیں اور ایک دوسرے سے محاذی ہیں۔

کائنات اور اللہ تعالیٰ میں وہ تعلق ہے کہ وہ لازمانی اور لامکانی ہے۔ یہ تعلق یا علاقہ اور رابطہ اللہ تعالیٰ کا ارادۂ فعال ہے۔ تمام کائنات اور اس کے سب زمان ومکاں اسی فعال ارادہ کی کارفرمائی ہیں۔ اس سلسلے میں اشاعرہ کے افکار کا جائزہ لیا جائے جو مسلمانوں کا ایک اہم مکتب فکر رہا ہے۔

اشاعرہ نے جو خیال ظاہر کیا اس کو سادہ سے جملے میں یوں ادا کیا جا سکتا ہے کہ تمام کون ومکاں اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے گزرتے ہوئے لمحات پر مشتمل ہے۔ لمحہ بہ لمحہ نئی تخلیق ہو رہی ہے۔ تمام کائنات، ایسے لمحاتی فرد فرد ذات کا منظر ہے جو آن واحد میں آموجود ہوتے اور اسی آن میں فنا ہو جاتے ہیں۔ پھر دوسری آن میں بالکل ہی نئے فرد فرد ذرات خلق ہوتے اور فنا ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ہر آنے والی آن اس کائنات کی خلقت نو کا تناظر ہے۔

ذرائیت کا یہ نظریہ ''تجدید امثال یعنی اس چیز کا بار بار آنا'' کے نام سے مسلم فکر کی تاریخ میں معروف ہے۔ لمحہ بھر کے ہر منفرد ذرہ کو اس نظریہ میں ''جوہر فرد'' کا نام دیا گیا ہے۔ یہ نظریہ ابوبکر باقلانی نے پیش کیا تھا۔ جوہر فرد چھوٹی سی اکائی ہے جو وجود کی حامل ہے اور مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ مشیت الٰہی کی یعنی ارادہ الٰہی جس کے نتیجے میں شے اور اشیاء موجود ہوتی ہیں۔ یہ ناقابل تقسیم اور منفرد اکائی ہے جسے محض ایک آن ہونے کی بناء پر مکان غیر محدود یا زمان لانہایت سمجھ لینا سخت ترین مغالطہ ہے۔ ہمہ اوست کی تمام قسم کی قیاس آرائیوں میں اسی مغالطے کا اعادہ کیا جاتا ہے جس سے خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے۔

باری تعالیٰ کا غیر محدود اور ہر انتہا سے پرے ہونا اپنی نوعیت اور کیفیت میں زماں اور مکاں سے بالکل ہی

مختلف ہے۔ زماں اور مکاں کے سانچے تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے لیے ہیں۔ ہر خلقت کسی نہ کسی زماں اور کسی نہ کسی مکاں میں ہوتی ہے۔ ذرا زیادہ غور سے اس حقیقت پر نظر ڈالی جائے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ خلقت کے پیچھے اللہ تعالیٰ جو خلاق عمل ہے، زماں اور مکاں اس کے دو پہلو ہیں۔ زماں کا سلسلہ یکے بعد دیگرے تخلیق ہونے والی اشیاء سے بنتا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ زمان و مکاں انائے مطلق یعنی ذات باری تعالیٰ کے عمل کے ممکنات ہیں۔

اس مبحث کے سلسلے میں ہمیں نہیں بھولنا چاہیے کہ جدید طبیعیات اور سائنس اس خیال کو مسترد کرتی ہے کہ مکاں خلائے مطلق ہے۔ مکاں نئے نظریات و مشاہدات کے مطابق محدود ہے اور وہ اشیاء موجود کے درمیان رابطوں کا نام ہے۔ کائنات کے بارے میں یہ انکشاف ہوا ہے کہ یہ پھیلتی ہوئی کائنات ہے، اس لیے مکاں خالق کائنات کے امکان عمل کو ظاہر کرنے والا پہلو ہے۔ اسی طرح زماں کی ہر آنے والے گھڑی اسی کے امکان عمل کو داشگاف کرتی ہے۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے وہ ان دونوں سے ماورئی ہے۔ ہماری اپنی جو انائیں ہیں وہ مکان کے کسی نہ کسی مقام پر اور زماں کی کسی نہ کسی ساعت میں ہوتی ہیں۔ گویا ہم اور ہماری انائیں زمان و مکاں سے محصور ہیں لیکن اللہ تعالیٰ اور اس کی انائے مطلق کو اس طور قطعاً قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح تو وہ خود اپنی مخلوق کے محاذی اور بالمقابل آ جاتا ہے۔

ہماری ذات مکاں کے ایک حصہ میں ہوتی ہے۔ اور ہمارا مشہود جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ مکاں میں ہمارے بالمقابل ہوتا ہے۔ یہ ہمارے مشاہدہ کی حقیقت اور ساخت ہے۔

اگر اللہ تعالیٰ کے علم اور مشاہدہ کو اسی طور سمجھا جائے تو مکاں کے ایک مقام پر اور اس کی مخلوق ایک دوسرے کے بالمقابل ہو کر برابری میں آ جاتے ہیں اور یہ لغو خیال ہے۔

کائنات اللہ تعالیٰ کے بالمقابل ہرگز نہیں ہے۔ اسی بناء پر اللہ تعالیٰ کا کائنات سے تعلق مکانی تعلق نہیں ہے اور نہ اس کا علم ہمارے علم کی طرح مکانی مشاہدہ ہے۔ مذہبوں کے اس تاریخی رجحان کی مشہور مثال نور کا تصور ہے۔ اس تصور کے مطابق اصل حقیقت نور ہی نور ہے اور تمام اشیاء مختلف مدارج میں اسی نور کا ظہور ہیں۔ نور یا روشنی ہر طرف پھیلنے والی حقیقت ہے۔ اس میں تفرید کہاں سے آ سکتی ہے۔ تفرید اور انفرادیت کے لیے ہر طرف منتشر ہونے کی بجائے، سب طرف سے ایک نقطہ یعنی مرکز پر ارتکاز ضروری ہے۔ اسی ارتکاز سے یکتائیت پیدا ہوتی ہے۔ اسی لیے نور کا تصور ہمہ اوست بن جاتا ہے۔ ''ہمہ اوست ہونا'' سب کا اس کے مثیل ہونا۔ ایک ایسا تصور ہے جس سے انائے مطلق کے تصور کے معنی ہی نہیں رہتے۔

اقبال کہتے ہیں کہ قرآن حکیم نے بھی اللہ تعالیٰ کو نور سے نسبت دی ہے۔ مگر اس نسبت پر مندرجہ بالا

اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ آیت نور میں جو سورہ 24 کی 35 ویں آیت ہے، میں نور کی تفرید کی گئی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی فردیت اس طرح نمایاں کی گئی ہے۔

''اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کا نور ایسا ہے گویا کہ ایک طاق ہے، اس (طاق) میں ایک چراغ ہے اور وہ (چراغ) ایک فانوس میں ہے (اور خود وہ فانوس) تارے کی طرح چمکتا دمکتا ہے.....''[3]

آیت نور میں اس طرح مرکزیت اجاگر کی گئی ہے جو ذات فرد یعنی ذات خداوندی کی اصل حقیقت ہے۔ آیت نور کی اس نادر تشریح کے بعد اقبال ایک اور بات کہتے ہیں یہودیت، نصرانیت اور اسلام میں خدا تعالیٰ کی نور سے تشبیہہ کو ہم ایک اور انداز سے بھی سمجھ سکتے ہیں۔ جدید طبیعیات سے انکشاف ہوتا ہے کہ نور کی سرعت رفتار کو کائنات کی کوئی چیز نہیں پہنچ سکتی اور نور کی اس وسیع اور عمیق کائنات کے کسی حصہ یا کسی نظام سے ہو، اور خواہ کائنات کا وہ حصہ یا نظام خود کسی بھی رفتار سے رواں دواں ہو۔ پس اس عالم محسوس کی اگر کسی چیز سے اللہ تعالیٰ کی تشبیہہ دی جاسکتی ہے تو وہ نور کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے۔ اس تشبیہہ میں اس کے فرد ہونے پر تاکید نہیں بلکہ اس کے مطلق ہونے پر زور دیا گیا ہے۔ دنیا کی تمام اشیاء کا وجود اور قرار ایک دوسرے کی مناسبت اور اضافت پر ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کا استدلال مطلق ہے۔ چنانچہ مطلق ہونا اسی کو سزاوار ہے۔

اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے میں اس کے لامحدود ہونے کا خیال آنا ناگزیر ہے، جو محدود ہو وہ ذات خدا کیوں کر ہوسکتا ہے لیکن اس کے ہر حد و نہایت سے بالاتر کے لیے نمودار ہوتی اور گزر جاتی ہے۔ آن واحد کے تمام جواہر فرد کا مجموعہ کائنات ہے جو اپنی وسعت میں مکاں کا نظارہ پیش کرتی ہے۔ اور ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری آن کا سلسلہ اس کا طول زماں بناتا ہے۔

اشعریوں یعنی مسلمان متکلمین کے اس نظریہ کے مختلف مضمرات ہیں۔ اولاً تو یہ کہ سارا عالم اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ یہ ایک واحد اور کلی نظام ہے۔ ہر ذرہ براہ راست مشیت الٰہی کا حصہ ہے۔ تمام عالم محض ان ذرات کا مجموعی نام ہے۔ دوم یہ کہ ہر موجود اور محسوس سے بذات خود ایک وحدت یا کلیت نہیں ہے بلکہ وہ بھی اسی طرح جواہر فرد کا ایک مخصوص جمگھٹا ہے۔

اب اگر وہ شے مسلسل وجود ہے ایک آن کے بعد دوسری آن بھی وہ دکھائی دیتی ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہر آن جواہر فرد کی، اس مخصوص جمگھٹے میں تخلیق جدید ہوتی رہتی ہے۔ ایک آن کے لیے جواہر فرد اس میں نمودار ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد کی آن میں دوسرے جواہر فرد، اسی طرح مسلسل پیدا ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں، اس کے بعد کی آن میں دوسرا جواہر فرد اسی طرح مسلسل پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ گویا ایک آن سے دوسری آن میں اس شے کی شکل تو اعادہ میں آتی رہتی ہے مگر جواہر فرد آنی جانی ہوتے رہتے ہیں۔ اس

نظریہ کو تجدید امثال کہتے ہیں۔

جب تک مشیت الٰہی ہے جو ہر فرد کی لحہ بہ لحہ آمدورفت سے یہ مثال یعنی شے کی صورت خلقت جدیدہ سے آشنا ہوتی رہتی ہے اور جس لحہ مشیت الٰہی اس سے ہٹ جاتی ہے اس کی جدید بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ شے مٹ جاتی ہے۔ اس وضاحت سے بقول اشعریوں کے وہ رشتہ متعین ہو جاتا ہے جو خالق کا اپنی مخلوق سے ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ جدید سائنس سے اس نظریے میں اس حد تک مشابہت ہے کہ عصر حاضر کی طبیعیات کل کائنات کو ''نقطہ نقطہ واقعات'' پر مشتمل خیال کرتی ہے۔ اس اعتبار سے اشعری افکار اور جدید سائنسی فکر میں ایک طرح کی ہم آہنگی کا احساس ہوتا ہے۔ یہ نقطہ نقطہ واقعات یا زیادہ بہتر الفاظ میں وقوعات کے پیچھے اس توانائی کے تموجات ہیں جن سے یہ طبعی عالم عبارت ہے۔ اشعریوں کے ہاں یہ ارادہ الٰہی کی فرد فرد مشیت ہے جس سے جواہر فرد ہر آن نمودار ہوتے جاتے ہیں۔ ہر آنے والے لمحے میں تازہ جواہر کی نمود ہوتی ہے۔ اشعریوں کے اس خیال کے نقطہ نظر سے اس امر کی واضح گنجائش ہے کہ اشیاء یا کائنات کوئی ساکن ڈھانچہ نہیں بلکہ تغیر پذیر ہے۔ اس کے مستقبل کے ممکنات بے شمار ہو سکتے ہیں۔ پھر دم بدم تازہ ظاہر ہونے والی مشیت صرف ماضی یا حال کی شکلوں اور ڈھانچے کی کیسے پابند رہ سکتی ہے۔

یونانی فکر کائنات کے سکونی نظریہ کی طرف مائل تھی۔ ارسطو کے پیرو کائنات کو اپنے محیط اور اشیاء نیز انکی ترتیب میں ایک ساکن نظام مانتے تھے۔ اشاعرہ کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس یونانی تصور سے باہر نکلنے کی ایک بڑی کوشش ہے جو اپنی روح میں ہمارے زمانہ کے سائنسی افکار سے قریب ہے۔ جدید تحقیقات اور افکار پھیلتی ہوئی طبعی کائنات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یہاں ہر آنے والی تخلیقی آن آگے ہی آگے بڑھے گی۔ صرف پچھلی صورتوں کا اعادہ یا تجدید نہیں ہوگی۔

اس سلسلہ میں خود ایک آن کے بعد آنے والی آن کے مفہوم پر غور کرنا ضروری ہے اور یہ غور وفکر ہمیں اشعریت کے متوازی ایک اور مکتب فکر کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس کو عموماً اعتزال یعنی معتزلہ کی تحریک سے یاد کیا جاتا ہے۔

ان کا اشعری تصور یہ ہے کہ آن صرف ایک آن کی ہوتی ہے اور گزر جاتی ہے۔ اگر ایک آن کے فنا کے بعد اس کی جگہ دوسری آن لے لیتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانہ کچھ نہیں بلکہ ایک ٹھہراؤ کا نام ہے۔ جس میں نہ کچھ آگے بڑھتا ہے نہ پیچھے جاتا ہے۔ اس ٹھہراؤ میں ایک آن کے بعد دوسری آن جلتی بجھتی رہتی ہے۔ اگر یہ بات ہے تو زمانہ محض ایک تو ہم ہے اور اگر زمانہ محض تو ہم ہے تو حرکت کی بھی تشریح نہیں کی جا سکتی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی اشیاء ایک جگہ سے حرکت کرتے ہوئے دوسری جگہ پہنچ جاتی ہیں۔ محض ایک جگہ ساکن، تجدد امثال کا منظر نہیں

پیش کرتیں کہ ان کی یہ حرکت زمانہ لیتی ہے۔

خود حرکت حقیقی ہے یا محض وہمی اس کا بنیادی تعلق اس مسئلہ سے ہو جاتا ہے کہ زمانہ حقیقی امر ہے یا وہمی امر۔

اس ضمن میں دوسری اہم بات یہ ہے کہ اشعریت کے نزدیک جواہر فرد کے آن واحد کے حدوث کے مجموعہ سے پھیلاؤ یا مکان پیدا ہوتا ہے۔ اگر پھیلاؤ یا مکان حقیقی ہے تو اس میں ایک نقطہ کا دوسرے نقطہ سے الگ ہونا ضروری ہے۔ نقطہ کی تعریف یہ ہے کہ اس میں بذات خود مکان یعنی امتداد یا پھیلاؤ نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر خود نقطہ میں بھی پھیلاؤ یا مکان فرض کیا جائے تو اس میں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ اس نقطہ کی وسعت میں کم سے کم دو مقامات یا نقاط ہیں۔ اس سے لازم آیا کہ وہ نقطہ اصل میں نقطہ نہیں دو نقاط سے مرکب ہے۔ اسی لیے یہ ماننا ضروری ہو جاتا ہے کہ خود نقطہ میں کوئی امتداد، وسعت، پھیلاؤ، یا میکانیت نہیں ہوتی۔

تیسری اہم بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ امتداد یا مکاں کے وجود کے لیے کم از کم دو نقاط کا ہونا ضروری ہے۔ مگر بہت نقاط جن میں بذات خود مکاں نہیں جمع ہو کر مکاں کا باعث نہیں ہو سکتے۔ اس لیے اہم بات یہ ہے کہ ان نقاط کے درمیان فصل ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ امتداد پھیلاؤ یا مکاں کے لیے کم از کم دو نقاط کے درمیان ضرورت ہے۔

زماں اور مکاں پر اس حد تک غور کرنے کے بعد اب حرکت کے بارے میں بہتر غور کیا جا سکتا ہے۔ حرکت کے معنی شے کو شے سے الگ یا ممیز کرنا ہے۔ معتزلہ کے پیش کردہ نظریے کے مطابق حرکت کرنے والی شے جست لگا کر ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ پر آ جاتی ہے۔ حرکت کا یہ نظریہ نظام نے پیش کیا تھا۔ عام طور پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ حرکت کرنے والا درمیان کے سب نقاط سے ہوتا ہوا اپنی منزل تک پہنچ جاتا ہے۔ مگر جب اس بات کی تشریح کرتے ہیں تو الجھاؤ کا شکار ہو جاتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ایک فاصلہ طے کرنے سے پیشتر متحرک نے اس کا نصف فاصلہ طے کیا ہوگا، اور نصف طے کرنے سے پیشتر اس کا نصف طے ہو گیا ہوگا۔ مگر اس نصف کو طے کرنے سے پیشتر اس نصف کا نصف طے کیا ہوگا۔ اس طرح یہ سلسلہ لانہایت چلتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ یہ نصف کا نصف ہوتا ہے اور اس نصف کا بھی نصف۔ اس طرح کوئی فاصلہ طے کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی خیالی بات نہیں کہ ہر فاصلہ بے شمار ٹکڑوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ایک سینٹی میٹر کا ایک کھربواں حصہ نہ صرف پیمائش میں آ جاتا ہے بلکہ جوہری طبیعات میں استعمال بھی ہوتا ہے۔ اس پوری بات کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ ہر دو نقاط کے درمیان تیسرا نقطہ بھی ہوتا ہے۔ اگر یہ بات درست ہے تو متحرک جسم کسی نقطہ پر پہنچنے سے پہلے اس سے بھی پیشتر نقطہ پر ہونا چاہئے۔ اور بات کا اطلاق ہر نقطے پر پہنچنے کے لیے ہوگا۔ اس طرح حرکت ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس کا ہونا محض ایک فریب النظر اور التباس ہوگا۔

لیکن نظام حرکت کو وہمی نہیں بلکہ حقیقی امر قرار دیتا ہے۔ حرکت کو ممکن العمل بنانے کے لیے اس نے جست کا نظریہ پیش کیا۔ ایک تیز رفتار شے اور ایک سست رفتار میں نفس حرکت ایک ہی ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ تیز رفتار شے اپنی جست میں درمیان کے بہت سے نقاط کو چھوڑ کر ایک نقطہ پر آ جاتی ہے۔ وہاں سے وہ دوسرے مخصوص نقطہ تک درمیان کے بہت سے نقاط کو چھوڑ کر جست لگاتی ہے اور آگے بڑھتی ہے، جب کہ ایک سست رفتار شے مقابلتاً چھوٹی چھوٹی جستوں میں آگے بڑھتی ہے اور اس کی ہر جست میں مقابلتاً کم نقاط درمیان میں چھٹتے ہیں۔ جست کو عربی زبان میں ''طفرئ'' کہتے ہیں۔ نظریہ طفرئ کا مطلب ہے کہ جست لگانے والی ذات ہمیں مختلف نقاط پر نظر آتی ہے۔ درمیان کے چھٹے ہوئے نقاط پر نہیں۔ اس کی بظاہر مثال تو یوں بنتی ہے کہ ایک موٹر کار میل کے نشانات پر تو دکھائی دے اور درمیان کے نشانات (نقاط) پر نہیں۔ اصل میں کار کی حرکت فریب نظر نہیں ہے، بلکہ فریب نظر ہمارا یہ وہم ہے کہ یہ کار درمیان کے ہر ہر نقطہ پر آئی اور اس سے گزر رہی ہے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جوہری توانائی کے سائنس دان میکس پلانک کے تجربات میں جوہری برقیے گردش میں کچھ اس طرح حرکت کرتے نظر آتے ہیں کہ وہ ایک مقام کے بعد دوسرے مقام پر ہوتے ہیں، درمیان میں نہیں، ان کی حیران کن گردش عین نظام کے نظریہ کے مطابق ہے۔

نظام کے اس نظریہ سے عالم کے تغیرات جو حرکت ہی کی مختلف شکلیں ہیں حقیقی ثابت ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر ساعت میں زمانہ کا آگے بڑھنا بھی حقیقی ثابت ہوتا ہے۔ ایک ساعت کے بعد دوسری ساعت میں اشیاء حقیقتاً جست لگا کر آگے بڑھاتی ہیں۔ ان سب امور سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کے خلائق کا عمل وہمی نہیں حقیقی ہے۔ یہ ہمارے مشاہدہ کا فریب نہیں ہے۔

عالم ساعت بہ ساعت تغیر میں ہے۔ چنانچہ پچھلی شکلوں اور صورتوں سے یہ اندازہ لگانا مشکل ہو جاتا ہے کہ آئندہ کیا شکل ہوگی اور کیا صورت پیش آئے گی۔ اس امر کو بروز کہتے ہیں۔ تمام کائنات میں بروز کارفرما ہے۔ دم بدم عالم کی تبدیلیاں۔ نئے نئے معاملات اور احوال کی نمود اس بات کی دلیل ہے کہ عالم کا جو مکانی یا امتدادی پہلو ہے اس کے مقابلہ میں زمانی پہلو زیادہ اساسی ہے۔ زماں حرکت وتغیر سے راست متعلق ہے۔ ہر ساعت کے بعد جست لگا کر زمانہ آگے بڑھ جاتا ہے اور دوسری ساعت آ جاتی ہے۔ پھر اس سے بھی وہ جست لگا کر آگے بڑھ جاتا ہے اور تیسری ساعت آ جاتی ہے۔ زماں کا وجود اس طرح تغیر وتبدیلی کا ٹھوس امکان پیدا کرتا ہے، بلکہ اس میں اور حرکت وتغیر میں فرق کرنا محض ذہنی کارروائی ہے۔ حرکت وتغیر اور زمانہ ایک ہی ہیں اور ان میں مسلسل بروز ہو رہا ہے، جبکہ مکاں کا مرتبہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ اس حرکت وتغیر واحد کا مشاہدہ ہے اور وہ بھی صرف ایک آن واحد کا۔

مندرجہ بالا امور کو ہم دوسرے طور پر یوں پیش کر سکتے ہیں کہ محض مکانیت کا پھیلاؤ سے زماں کا ظہور نہیں

ہو سکتا جب زماں کی حیثیت سے مستقبل کی طرف حرکت میں وقفہ کا تجربہ تجزیہ ہو جاتا ہے۔ کسی آن میں زماں کے
اندر پائی جانے والی شیء کی مجموعی شکل ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ زماں اور مکاں ایک دوسرے
سے علیحدہ نہیں کئے جا سکتے ہیں جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ ان میں زماں اساسی اور مکاں ثانوی حقیقت ہے۔
اصل معاملہ یہ ہے کہ زماں حقیقت ہے۔ اور مکاں اس کا ایک پہلو ہے۔ خود اس سے تعین ہوتا ہے کسی چیز کی لمبائی
زماں ہوتی ہے کہ کوئی شئی ساعت رکھتی ہے۔ چنانچہ تقسیمی یا غیر تقسیمی شکل کا تعین کسی واقعہ (حادثہ) کو
پورے طور پر بیان نہیں کر سکتی جب تک اس شکل میں زماں یا حرکت کو شامل کرنے والا خط نہ جوڑا جائے۔

اگر یہی حقیقت جیسا کہ پتہ چلتا ہے زماں ہے اور مکاں اس کا ساعت بعد ساعت ایک ساکن غیر متحرک
سانچہ ہے تو سوال یہ ہے کہ خود اس حقیقت کا قیام کہاں ہے؟ اس سوال کے جواب کا انحصار اس بات پر ہے کہ
زماں کی خود اپنی ذاتی ماہیت کیا ہے؟

نیوٹن نے تو یہ سادا سا مفروضہ اپنے نظام کائنات یعنی عالم کی بنیاد بنایا تھا کہ ”زمانہ ایک بہاؤ ہے جو اپنی
رفتار یکساں رکھتا ہے“ اس مفروضہ میں بہت سی مشکلات ہیں۔ پہلی تو یہی کہ جو چیزیں اس بہاؤ کے اندر ہیں ان کا
ان چیزوں سے کیا تعلق ہے جو اس بہاؤ میں نہیں ہیں۔ یہ سوال اس مشکل کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اگر زمانہ بہاؤ
کی رفتار ہے تو اس کو کسی پیمانہ سے ناپا جائے گا تاکہ پتہ چلے کہ یہ ہمیشہ ہمیشہ یکساں ہے۔ جو چیزیں زمانے کے اندر
ہیں وہ تو اس کو ناپ نہیں سکتیں جیسے لوگ ریل گاڑی کے اندر اسی کی رفتار سے حرکت میں ہوتے ہیں اور وہ گاڑی کی
رفتار کو ناپ نہیں سکتے۔ چونکہ اس مسئلہ کا کوئی کا حل نہیں ہے اس لیے زمانہ کے بہاؤ اور اس بہاؤ کی رفتار کے
تصورات بے کار سے ثابت ہوتے ہیں۔

زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ زماں میں چیزیں آگے پیچھے توارث یعنی مستقبل اور
بعد کے رشتے میں گزر رہی ہیں۔ ہر گزرتے ہوئے سلسلہ کی دوسرے گزرتے ہوئے سلسلہ کے مقابلہ میں رفتار کم یا
زیادہ ہو سکتی ہے۔

مزید غور کرنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ کا یہ تصور کہ اس میں چیزیں قبل و بعد کے رشتے میں ہوا
کرتی ہیں، خود زماں کے تصور کو اپنے طور پر واضح نہیں کر سکتا۔ اس قسم کے تصور کو خارجی انداز کا تصور بھی کہتے ہیں۔
اگر الف کے بعد ب آئے اور ب کے بعد ج اور ج کے بعد د تو الف، ب، ج اور د میں سوائے آگے پیچھے ہونے
کے اور کوئی گہرا رابطہ نہیں معلوم ہوتا۔ زماں کے بارے میں ایسا ادراک زماں کے بارے میں ایسا ادراک زماں کے
بارے میں ہماری فہم میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔ چنانچہ اشیاء کے محض قبل اور بعد کے سلسلہ میں آنے کو ہم زماں
کا ادراک نہیں کہہ سکتے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اشاعرہ کے بعد جو مسلم مفکرین آئے رفتہ رفتہ ان میں یہ احساس ہونے لگا تھا کہ

محض خارجی مشاہدہ سے زماں کا تصور قائم نہیں ہوسکتا۔ ملا جلال الدین دوانی کو یہ خیال ہوا کہ زماں کے ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں اس کی اپنی وحدت یعنی عینیت ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر زماں ایک عرصہ (طولان) ہے اور یہ ایک ایسا عرصہ ہے کہ اس میں وحدت (عینیت) پائی جاتی ہے تو ضرور ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا خلاقی پہلو ہو، اس طرح کے ادراک وعلم میں، ماضی حال اور مستقبل ایک ایک ہی ساتھ موجود ہو سکتے ہیں۔

ملا جلال الدین دوانی کی اس قیاس آرائی سے ہمیں محمود بن خداداد اشنوی کے رسالہ ''غائیت الامکان فی معرفتہ الزمان والمکان'' کا حوالہ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے جسے اقبال نے عراقی کی تصنیف ہونا قیاس کیا۔

محمود اشنوی کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا اپنا زماں ہے اور وہ زمان الٰہی ہے۔

قرآن مجید کی نصوص وآیات سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ مکاں اور زماں مختلف انواع کے ہوتے ہیں۔ کثیف اجسام یعنی خالص مادی اشیاء کا اپنا زماں اور اپنا مکاں ہے۔ کثیف اجسام کا زماں اپنی نوعیت میں ایسا ہے کہ یہ گردش افلاک سے پیدا ہوتا ہے۔ قدیم بطلیموسی نظام فلکیات میں ستاروں، چاند اور سورج کی گردشوں کو افلاک کی گردش سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان کے اس خیال کو جدید یعنی ٹیوٹنی طبیعیات وفلکیات کی روشنی میں یوں سمجھ سکتے ہیں کہ اپنی گھڑیوں کے ذریعہ جس وقت کے گزرنے کا ہم حساب کتاب رکھتے ہیں اور آج کل اور ماہ وسال کے گزرنے کا ہم اندازہ لگاتے ہیں وہ ہمارے نظام شمسی کے اندر سورج کے گرد زمین کی گردش سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک گردش کے پورا ہونے کو ہم ایک سال کہتے ہیں۔ اس کو ہم مہینوں اور مہینوں کو روز وشب میں، اور روز وشب کو گھنٹوں، گھنٹوں کو منٹوں اور منٹوں کو سیکنڈوں میں بانٹ کر اپنی گھڑی تیار کرتے ہیں۔ یہ زماں جو زمین کی مکانی گردش سے پیدا ہوتا ہے اپنی ماہیت میں مکانی زماں ہے۔ اسی کو اقبال ذراتی زماں کہتے ہیں۔ اس زمانِ کثیف کی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک اس کا ایک روز ختم نہیں ہوجاتا دوسرا روز شروع نہیں ہوتا۔

محمود اشنوی وضاحت کرتے ہیں کہ اشیاء کے مدارج پائے جاتے ہیں، کثافت اور لطافت کے لحاظ سے اور ان ہی مدارج کے حساب سے ان کے زماں ہوتے ہیں۔ چنانچہ بالکل ہی لطیف اشیاء کا بھی جن میں کثافت مطلقاً نہیں ہوتی اگرچہ ایک خاص زماں ہوتا ہے مگر اس کی بھی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ اس کا ایک روز جب تک گزر نہیں جاتا دوسرا روز شروع نہیں ہوتا۔ اس میں البتہ اہم بات یہ ہے کہ اس کے ایک روز میں کثیف اشیاء کے ایک ہزار سال آجاتے ہیں۔ ان سب زمانوں سے بالا ذات الٰہیہ کا زماں ہے۔ یہ قبل اور بعد، شروع ہوتے اور ختم ہونے کی حدوں سے پار ہے۔ اس میں نہ کوئی ابتداء ہے نہ انتہا۔ تمام دیگر زماں جو مختلف مدارج کی مخلوق کے اپنے اپنے زماں ہیں بیک تجلی اس کے محیط میں ہیں۔ زمانِ الٰہی اور علم الٰہی میں تمام اجزاء اور سلسلے ان کے قبل و بعد، ادراک واحد میں جمع ہیں۔ یہ ایسا ادراک ہے جو ہر قسم کی تقسیم سے ماوریٰ ہے۔ اس میں نہ کوئی پہلے ہے نہ بعد۔

اللہ تعالیٰ کی ساری کائنات پر اولیت، زمان الٰہی کی ساری کائنات پر اولیت کی وجہ سے ہے۔ تمام

کائنات اپنے جملہ مدارج وجود اور انواع زماں کے ساتھ زمان الٰہی میں بلاواسطہ موجود ہے۔ اس لیے ہر شے بلاواسطہ خدا تعالیٰ کی حضوری اور علم الٰہی میں ہے۔ گویا قرآن حکیم کی اصطلاح میں زمان الٰہی ام الکتاب ہے جس میں تمام ہست و بود اور تمام تاریخ از اول تا آخر اپنے جملہ ماضی، حال اور مستقبل کے ساتھ موجود ہے۔

اقبال عراقی یا محمود اشنوی اور ان سے مشابہ زمان حال کے فکر جوشوا رائس کے خیالات سے مطمئن نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ زمان الٰہی کے بارے میں یہ نظریات حقیقت زماں کو محض باہر سے دیکھنے کی مثالیں ہیں۔ ان سے ام الکتاب یا زمان الٰہی کا جو تصور بندھتا ہے وہ اصل حقیقت کو خارج سے مشاہدہ کرنے کے مترادف ہے۔ اگر ہر چیز علم الٰہی اور زمان الٰہی ہیں اسی طرح اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے ساتھ موجود ہے جیسا ان نظریات سے واضح ہوتا ہے تو علم الٰہی ہمارے علم کی طرح محض آئینہ سا اور منفعل ہو جاتا ہے۔ ہمارے علم کا تو یہ حال ہے کہ چیز ہمارے سامنے ہوتی ہے اور ہم بالکل آئینہ کی طرح اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ پس وہ شے اس طرح ہمارے علم میں آجاتی ہے جیسے آئینہ میں اس کا عکس آجاتا ہے۔

اگر خدا تعالیٰ کا شعور بھی ایسا ہی ہو تو وہ محض ہمہ محیط آئینہ کی طرح بن جاتا ہے جس میں علم نتیجہ ہوگا خود شے کے موجود ہونے کا اور وہ شے اس کے علم یا عکس کا سبب بن جاتی ہے یعنی شے کی موجودگی کا احساس ہی علم ہوگا اس طرح علم کا تقدم ختم ہو جاتا ہے۔

اس نقطہ نظر کو اختیار کیا جائے تو اس کے علم اور ہمارے علم میں کوئی نوعی فرق نہیں رہتا۔ اس فرق کے ساتھ کہ ہم چونکہ بہت حقیر و محدود ہیں، کم کم دیکھتے ہیں اور جزو جزو اپنا دائرہ علم بڑھاتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ لانہایت ہے، بیک جنبش چشم سب کچھ دیکھتا ہے اور ایک ہی ساعت میں سب کچھ سنتا ہے۔ اس ایک فرق کے ماسوا اس کا علم بھی اسی طرح خارجی ٹھیرتا ہے جیسا ہمارا علم۔ چنانچہ اس کا زماں بھی جو سب زمانوں کو محیط ہے خود ہمارے زماں ہی طرح منفعل عکاس بن جاتا ہے جس میں ماضی حال دونوں موجود ہیں۔ ہمارے علم میں مستقبل نہیں آتا مگر اس کے ہمہ محیط میں تمام مستقبل بھی آجاتا ہے۔

اس جامع تصور علم اور اسی کے انداز پر ہمہ محیط علم الٰہی کا مفہوم کیا ہے؟ اس کا مطلب یہی ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہوا ہے اور جو کچھ ہوتا اور جو کچھ ہوگا وہ سب علم الٰہی میں ہے۔ علم الٰہی ہی معلومات کا خزانہ ہے۔

علم الٰہی کے اس تصور سے ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے فعال اور خلاق ہونے کا تصور ہو جاتا ہے۔ اور دوسری طرف تمام خلقت بالکل بے حقیقت بن کر ازلی معلومات الٰہی کی بازگشت بن جاتی ہے تاریخ عالم نو بنو واقعات اور سچ مچ کی حقیقی حرکت کی بجائے محض ان ازلی معلومات الٰہی کی کاربن کاپی یا عکس بن جاتی ہے۔ اس طرح یہ دنیا اصلی نہیں بلکہ نقلی ٹھیرتی ہے۔ اس کے اسٹیج پر پہلے سے لکھا گیا ڈرامہ اسٹیج پر پہلے سے لکھا ہوا ڈرامہ اسٹیج ہوتا رہتا ہے۔ اس کے ہر کردار کا رول پہلے سے طے کیا ہوا ہے۔ اس لیے اس کا کوئی اپنا ذاتی رول نہیں۔

اللہ تعالیٰ خلاق ہے۔زمانہ واقعتاً ساعت بہ ساعت بڑھتا ہے اور خلقت یعنی پیدائش میں ہمیشہ روز بروز اضافہ ہوتا رہتا ہے۔اس لیے ہمارے ہی اپنے اندازِ فکر میں کہیں غلطی ہے۔اس کی اقبال نشاندہی کرتے ہیں۔پہلی غلطی یہ ہے کہ ہم علم الٰہی کو خارجی علم سمجھتے ہیں اور اپنے علم کی طرح جامد۔دوسری بڑی غلطی یہ ہے کہ خود زماں کا بھی ہم خارجی مشاہدے کے ذریعے ادراک کرنا چاہتے ہیں۔دوانی، عراقی یعنی محمود اشنوی اور دیگر مسلم مفکرین اس امر میں جس بات کی طرف متوجہ نہیں ہو سکے وہ نفسی عنصر ہے۔ان کی اس فروگزاشت کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زماں کا فعال ہونا اور اس میں اپنی ذاتی اور داخلی وحدت ہونا نہ دیکھ سکے۔آئینہ خارجی سے علم الٰہی میں ماضی، حال اور مستقبل کی تمام کڑیوں کے جمع ہونے سے جو وحدت بنتی ہے وہ مصنوعی سی ہے، حقیقی نہیں۔اصلی وحدت وہ ہے جو خود زماں کی اپنی کڑیوں میں ہو اور اس کی مختلف کڑیوں کو حقیقتاً باطنی طور پر ایک دوسرے سے مربوط کرے۔اور ایسا ہونا نفسی عنصر کے بغیر ممکن نہیں ہے اس نقطہ کو سمجھنے کے لیے ہم اپنے ہی کسی فعل پر توجہ مرتکز کریں تو بہت کچھ واضح ہو جاتا ہے۔

جب کوئی فعل وقوع پذیر ہوتا ہے تو اس سے اجزائے عمل کا ایک سلسلہ قائم ہوتا چلا جاتا ہے۔باہر سے دیکھیں تو یہ اجزائے عمل قبل اور بعد کے وقوعات کا محض ایک اتفاقی سلسلہ معلوم ہوتے ہیں۔لیکن اگر خود اس فعل کے اندر داخل ہو کر اس کے اندرون سے اجزائے عمل پر نگاہ ڈالیں تو یہ اجزائے عمل قبل اور بعد کے ایک مؤثر اور مستحکم رشتہ میں بندھے ہوئے دکھائی دیں گے۔ان میں جو چیز بعد میں ہے اس کو بعد میں ہی ہونا تھا۔محض ایک اتفاقی سلسلہ میں اشیاء یعنی اجزاء کے وقوع ہونے میں تقدیم اور تاخر کو بدل دیا جائے تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔

دوسری بات جو قابل توجہ ہے وہ یہ ہے کہ رویہ ہے کہ روبہ عمل ہونے کے جزو جزو میں یعنی اس کے ہر ماقبل اور مابعد وقوعات میں، خود نفسی فعل کی فاعلانہ تاثیر ہوتی ہے۔چنانچہ یہ فعل اپنے جملہ سلسلہ وقوعات کا محیط کل ہوتا ہے۔چنانچہ اس کے ہر جزو میں اور مجموعی طور پر تمام اجزاء کے جملہ سلسلوں میں اسی فعل کی زندہ اور سرزندہ عینیت اور وحدت کارفرما ہوتی ہے۔

تیسری بات جو اس فعل پر داخلی مشاہدہ سے روشن ہوتی ہے، یہ ہے کہ یہ فعل بذاتِ خود شعور یا آگاہی ہے جس میں اس کے تمام اجزائے وقوعات موجود ہیں۔یہی فعل عین ارادہ ہے جو ان وقوعات کا باعث ہے۔اپنی اس اساسی کیفیت یعنی شعور اور ارادہ ہونے میں یہ فعل نہ تو اپنے جزوِ اول سے متحد ہے اور نہ اپنے جزوِ آخر سے، اور نہ ہی ان کے درمیان کی کڑیوں سے۔یہ ان سب سے ماورائی ہے اس کے اندر جو خصوصیت حرکت پائی جاتی ہے اور جس کے سبب وقوعات یعنی تمام سلسلہ عمل وجود میں آتا ہے وہ گزران محض ہے جو جمودِ محض کے برعکس ہے۔ایسا گزران محض جس میں قبل اور بعد کی شرط ناپید ہو جاتی ہے۔یہ تغیر خالص ہے۔

اس کو ہم شعور فعال بھی کہہ سکتے ہیں اور ارادہ اخلاقی بھی۔اس کا اپنا ذاتی زماں ہوتا ہے جو اس کے قبل

اور بعد کے سلسلے میں آنے والے زماں، یعنی اپنے ذراتی زماں کا سبب اور محیط ہے۔

اس تشریح کے بعد ہم بآسانی اس حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں کہ علم الٰہی اور زمان الٰہی کا تعلق خلقت اور اس کے ذراتی زماں سے خارجی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ خارجی مشاہدہ جیسا کہ ہمیں خود تجربہ ہے، علم خود اشیاء کی موجودگی محتاج اور ان کا اثر یا نتیجہ ہوتا ہے اور ہم اور اشیاء اس میں ایک دوسرے کے مقابل ٹھہرے ہیں۔

برعکس اللہ تعالیٰ کا علم اشیاء کا اثر نہیں بلکہ ان کو متاثر و متغیر کرنے والا ہوتا ہے۔ اس علم کی فاعلانہ ہمہ گیری سے اشیاء اپنا تعین اور وجود پاتی ہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کا علم زندہ سرزندہ فعال اور خلاق ہے۔ تمام خلقت اسی فعال علم کی معلومات ہے۔ یہی سبب ہے کہ کائنات کی کوئی شے اللہ تعالیٰ کے بالمقابل نہیں ہے۔

زمان الٰہی کا تعلق شعور اور ارادہ الٰہی کی مناسبت سے ہے۔ یہ کوئی خلائے محض نہیں ہے۔ بلکہ فعال حقیقت ہے۔ یہ اپنی کیفیت میں گزرانِ محض ہے۔ ایسا گزران جو تمام ماقبل و مابعد سے ماوریٰ ہے۔ یہ تغیر خالص ہے، ایسا تغیر جس میں تقدم و تاخر کی قید نہیں۔ یہ اس ہمہ اقسام کے زمانوں کا سبب ہے اور بلاواسطہ ان میں سے ہر ایک پر محیط ہے، جن میں قبل اور بعد کا توارث پایا جاتا ہے، چنانچہ یہی یعنی زمان خالص ہمارے شب و روز اور آج اور کل کی عینیت اور وحدت ہے۔

انسان کے افعال کی مختلف سطحوں پر بذات خود نفس فعل محدود اور محصور ہے۔ ہمیں اس میں زمان الٰہی کے گزران محض کا داخلی شعور بھی اسی طرح ہوتا ہے اور اس میں یہ بھی احساس نہیں ہوتا کہ یہ توارث یعنی ایک فعل سے دوسرا فعل پیدا کرتا جاتا ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ میں خود اس کے نفس فعل اور زمان ذات کا گزران محض ہونا بے حد و حساب ہے۔ اس کا تغیر بلا تواتر ہونا لاانتہا ہے۔ ارادہ الٰہی اسی لیے ناقابل تقسیم ہے۔ اپنے نفس وجود میں وہ لاتجزیٰ ہے یعنی جزو جزو نہیں کیا جاسکتا۔ وہ فعل مطلق ہے۔ تمام کون و مکاں اسی فعل مطلق کی تجلی ہے یہی فعل مطلق ہے جس کی جلوہ آرائی خارجی نقطہ نظر سے یا ہمارے مشاہدے میں اربوں کھربوں برس بن کر نظر آتی ہے۔ ہمارے مشاہدہ میں جو چیز کائنات اور اس کی جملہ اشیاء دکھائی دیتی ہیں۔ وہ یہی ناقابل تعدد یعنی اس کے عدد نہیں ہوسکتے۔

اب ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا اس فعل مطلق کے ہمہ محیط کل میں ہر شے مجبور محض نہیں بن جاتی؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ فعل مطلق جو انائے مطلق بھی ہے مخلوق اور محدود داناؤں کی تخلیق کرتا ہے۔ یہ انا محدود ہی سہی لیکن ان میں تخلیق اور فعل سرانجام دینے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ کے لامحدود ہونے پر کوئی حد نہیں لگ جاتی۔ بلکہ اگر یہ خلاق انانہ ہوتے تو اس کے خود کے خلاق ہونے اور مطلق ہونے میں کمی بلکہ بہت کمی رہ جاتی۔ ہمارے یہ انا جو حیات سے بھرپور ہیں۔ خود اللہ تعالیٰ کی خلاقیت کی آیات (نشانیاں) ہیں۔ یہ زندہ انا اور فوج در فوج ان کا وجود، اپنے اندر اپنی حریت کا احساس رکھتے ہیں اور جو اپنے میں کچھ کر گزرنے کا وجدان اور تقاضا

محسوس کرتے ہیں اپنی آپس کی موافقت و مسابقت اور تعاون و تصادم سے تاریخ بناتے ہیں جس میں اصلی واقعات اور نو بنو واردات ہوتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ کوئی پہلے سے بنی ہوئی فلم نہیں ہوتی۔

اگر ارادہ مطلق میں صرف قاہری ہی قاہری ہوتی اور سارا کون و مکاں اس کے غیر محدود جبر پر مشتمل ہوتا تو اس کا سارا ہنگامہ وجود محض ایک ایسی بے تاب سی اندھی قوت کا جوش وسیلان بن جاتا جس میں خلقت اور ہلاکت کا اندھا دھند بازار گرم ہو۔

شوپن ہاور نے اسی خیال کو اپنی مشہور زمانہ تصنیف ''عالم بحیثیت ارادہ اور تصور'' میں پیش کیا۔ اس کی دانش وری میں قنوطیت کا دور دورہ ہے۔ وہ کوئی روز روشن نہیں دیکھتا۔ اس کے خیال میں اس تمام ہنگامہ وجود کے پس منظر میں ایک اندھی شہوتِ مطلق ہے جو جوش نمود میں بے اختیارانہ نت نئے جانداروں کی شکل میں نمودار ہوتی ہے اور تجربہ الم سے دوچار ہوتی رہتی ہے۔ جس کے نتیجہ میں ہلاکت کا شکار ہو جاتی ہے۔ یہی اس کا عمل پیہم ہے۔ مسلسل پیدائش اور ہلاکت کا مہیب کھیل۔

ارادہ مطلق کی قاہری اور جباریت میں کیا شبہ ہے مگر اس کی کارفرمائی کے لیے شوپن ہاور کے سوئے ظن سے نہیں بلکہ قرآن حکیم سے بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ قرآن نے اللہ تعالیٰ کو محض ارادہ نہیں بتلایا بلکہ علیم، سمیع اور بصیر بھی کہا ہے۔ اس لیے وہ ہرگز بے لگام، بے قید اور کور شہوت نہیں ہے۔ اس کائنات کے مظاہر اور ان کی تخلیق کے پس منظر میں جو قوت ہے، اس کی عمل پیرائی میں شعور علم اور فہم شامل ہیں۔ اسی پر بس نہیں بلکہ وہ زبردست حکمت کا بھی مالک ہے۔

اگر ارادہ الٰہی علم و حکمت سے بے بہرا اور تہی دامن ہوتا تو بلاشبہ یہ نہایت ناقص ہوتا۔ اتنا ناقص اور گرا ہوا کہ یہ شہوت مطلق ہی ہوتا۔ بالکل ہی اندھا اور بہرا اور ہر عقل سے خالی۔ مگر وہ شہوت نہیں ارادہ ہے اور ارادہ وہی ہو سکتا ہے جس میں خود ارادیت ہو نہ کہ شہوت محض کی سی بے اختیاری اور بے صبری۔ شعور اور حکمت کی وجہ سے اس پر کوئی شرط اور حد عاید نہیں ہوتی اور وہ مطلق سے محدود نہیں بن جاتا بلکہ اس کی داخلی خوبی اور ذاتی کمال بے حد و حساب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے غیر محدود ارادے میں غیر محدود علم اور غیر محدود حکمت بھی داخل ہے۔ اسی لیے اس کی کارفرمائی میں خیر ہی خیر ہے۔

جب ارادہ الٰہی کی کارفرمائی میں خیر ہی خیر ہے تو پھر ہر جان کے ساتھ دکھ کیوں ہے؟ ہمارے ماحول میں الم کا اتنا عالمگیری تجربہ کیوں ہے؟ فطری قوتوں کی ہلاکت خیزی اور تباہ کاری اتنی مہیب کیوں ہے کہ جاندار بے بس ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارا موجودہ علم ان باتوں کی تشریح سے قاصر ہے۔ ہم ان طاقتوں کو پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے جو ایک طرف تو بقائے حیات کا سامان کرتی ہیں تو دوسری طرف اسی حیات پر مصیبتوں کے پہاڑ کے پہاڑ لڑھکا دیتی ہے۔ اس کے باوجود ہم قرآن حکیم کی روشنی میں اس کے رویے کو متعین کر سکتے ہیں۔

یہ قیاس آرائی کہ دکھ یا الم کا تجربہ عبوری ہے، آخر میں از خود اس کا خاتمہ ہو جائے گا اور ہر طرف خیر اور مسرت کا دور دورہ ہوگا، رجائیت پسندی کہلاتی ہے۔ مگر جہاں اسلام قنوطیت پسندی کو مسترد کرتا ہے وہاں رجائیت پسندی کو بھی شرف قبولیت نہیں بخشتا۔ ان کے بارے میں اس کا اپنا رویہ اور اپنا نظریہ اصلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ سعی اور کوشش سے برے حالات کو اچھے حالات میں تبدیل کیا جا سکتا ہے اور آخر کار دکھ اور الم کے پہلوؤں پر بھی غلبہ حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو کائنات انسانی انا کے لیے کارگاہ عمل بن جاتی ہے۔ دکھ اور الم کے تجربے اس کے لیے ایسی آزمائش بن جاتے ہیں جن سے نبرد آزما ہو کر ہی وہ اعلیٰ مقامات جہاں خیر محض کا دور دورہ ہو، حاصل کر سکتا ہے۔ برعکس مجہول اور منفعل زندگی کا حاصل منفی قوتوں کا مستقل غلبہ ہے۔

قرآن حکیم کی داستان ہبوط آدم میں انسان کی اسی تقدیر کے مختلف گوشے نمایاں ہوتے ہیں۔ اقبال اصرار کرتے ہیں کہ قرآن شریف کی داستانیں اصل میں انسانی تاریخ یا اس کے کسی واقعہ کا بیان نہیں ہوتیں بلکہ وہ عمومی انسانی حالت اور اس کے ماحول کی ساخت کو واضح کرنے والی کہانیاں ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان میں بعض داستانیں تاریخی واقعہ بھی ہوں۔ مگر قرآن حکیم کے اپنے مقاصد کے لیے ان کی تاریخی حیثیت اہم نہیں ہے بلکہ فطرت انسانی پر سبق آموز روشنی ڈالنے کے لیے ان کی اہمیت ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم جب ان قصوں کو بیان کرتا ہے تو وہ ان کے اشخاص و مقامات کے نام وغیرہ بالکل نظر انداز کر دیتا ہے اور اس طرح ان کی تمام انسانوں پر تعمیم کرتا ہے۔ یعنی تمام انسانوں کے لیے ایسا اطلاق اور حکمت آمیز اصول پیش کرتا ہے جو سب کے لیے ہو۔

ہبوط آدم کا قصہ قرآن کریم سے بہت پرانا اور تقدیم ادب میں مختلف صورتوں میں ملتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابتدائی انسان کی اپنی حالت اور مقام کو سمجھنے کی کوشش کا حصہ اور اپنے دکھ اور تکالیف کی تشریح نیز اس کے علاج تجویز کرنے کی کوششوں کا حصہ ہے۔ دوسری الفاظ میں انسان کا تجربہ الم، اس داستان کا باعث ہے۔

ایک قدیم بابلی کتبے میں سانپ، درخت اور ایک عورت کا مرد کو سیب دینا دکھائے گئے ہیں۔ اس کتبے کا مفہوم بہت صاف ہے کہ انسان کو کوئی غم نہیں تھا مگر جنسی تعلق و عمل کی وجہ سے وہ اپنی اس حالت سے ہبوط کر گیا۔ ہبوط کرنا ایک مقام سے دوسرے مقام پر اترنے کو کہتے ہیں۔ سانپ، جو اس کتبے میں ہے لنگ کی علامت ہے جو عورت مرد کے حوالہ کرتی ہے۔ چنانچہ سیب کا دیا جانا ازدواجیت کی علامت ہے جس سے تولید و تناسل کا سلسلہ چلتا ہے اور جو انسان کو فکروں اور پریشانیوں میں گھیر لیتا ہے۔ بہر حال انسان کیوں دکھی ہیں یہ حادثہ اس کی شرح کی ایک کوشش ہے۔

قرآن شریف ہبوط آدم کے بیان میں جو علامات استعمال کرتا ہے یا تو وہ نئی ہیں اور اگر پرانی ہیں تو وہ

ان کو نیا مفہوم عطا کرتا ہے۔ اس بات کو بائبل کی کتاب تخلیق میں داستان زوال آدم کے بیان سے تقابل کیا جائے تو سمجھا جا سکتا ہے۔

۱) بائبل کے قصہ میں سانپ اور پسلی کا ذکر ہے۔ یہ دونوں علامات ہیں۔ یہ کہانی مشہور ہے کہ عورت مرد کی پسلی سے پیدا ہوئی ہے۔ قرآن شریف میں سرے سے ان کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے قرآن شریف کی داستان کا وہی مطلب نہیں ہو سکتا جو بائبل کی داستان کا ہے۔

بائبل میں یہ داستان اصل تاریخ بنو اسرائیل بیان کرنے کے لیے بطور حرف آغاز ہے۔ اس لیے اس داستان میں اسمائے خاص آدم اور حوا آئے ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ پہلے انسانی جوڑے کا نام ہے۔ اس طرح یہ داستان انسانی جوڑے کا واقعہ بن جاتی ہے۔ مگر قرآن مجید میں یہ داستان اس طور بیان نہیں کی گئی ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں قرآن ''انسان'' اور ''بشر'' کے الفاظ استعمال کرتا ہے اور آدم کی اصطلاح واقعہ نگاری کے لیے نہیں لاتا۔ اس بات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں داستان ہبوط آدم پہلے انسانی جوڑے کی سوانح حیات کا حصہ نہیں ہے بلکہ جملہ انسانوں پر چسپاں ہونے والا واقعہ یا قصہ ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ قرآن حکیم آدم کی اصطلاح بھی استعمال کرتا ہے مگر اس کو وہ زمین پر خلیفہ ہونے کے پہلو کو واضح کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہاں بھی یہ اسم خاص نہیں بلکہ تمام انسانوں کے لیے اسم عام کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اس کی سند خود نص قرآنی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہم نے تم کو پیدا کیا، پھر سنوارا پھر ہم نے فرشتوں سے کہا! گر جاؤ تم سب کے سب آدم کے سامنے۔ اس آیت شریف میں سب انسانوں کی خلقت کا ذکر ہے۔ انسانوں کی خلقت پر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا کہ تم گر جاؤ سب کے سب آدم کے سامنے۔ یہاں سجدہ انتہائی توقیر و تکریم کی علامت ہے نہ کہ عبادت وغیرہ کی۔ تو یہ حکم تمام نوع انسانی کے حق میں ہے نہ کہ کسی ایک یا پہلے آدمی کے حق میں۔ یہاں آدم کل بنی نوع انسان کے لیے آیا ہے۔

۲) اقبال کا خیال ہے کہ یہ داستان قرآن حکیم میں ایک نہیں بلکہ دو الگ الگ قصوں کے طور پر ہے۔ ایک قصہ میں تو صرف درخت کا ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی سے کہا اس درخت کے قریب نہ پھٹکنا۔ مگر وہ باز نہ آیا اور اس نے شیطان کے بہکاوے میں آ کر اس قسم کی خلاف ورزی کی یہ قصہ سورہ بقرہ آیات 35 اور 36 میں ہے۔ اور دوسرا قصہ سورہ اعراف آیات 20 اور 21 میں ہے۔ نیز سورہ طٰہٰ آیات 120 تا 122 میں آیا ہے۔ ان قصوں کے حوالے دینے میں اقبال کے لیکچر میں غالباً چھپائی کی غلطی ہے۔ یا ان سے کچھ تسامح ہوا ہے۔ یہاں دونوں سورتوں میں جس درخت کا صاف صاف ذکر کیا گیا ہے وہ ابدیت کا درخت ہے اور سورہ طٰہٰ میں اسی کے ساتھ ایسی سلطنت ذاتی کا ذکر ہے جس کو زوال نہیں۔

پہلے قصے سے جو سورہ بقرہ میں ہے اور دوسرے قصہ کو جو سورہ اعراف اور سورہ طٰہٰ میں ہے بقول اقبال

انسان نے ایک مرتبہ نہیں دو مرتبہ حکم کی خلاف ورزی کی اور اس نے دو علیحدہ علیحدہ درختوں کے پھل چکھے اور ہر دو مرتبہ بہکانے کا سبب شیطان ہی تھا جبکہ بائبل کے قصہ کے مطابق ایک ہی نافرمانی پر انسان کو جنت سے دیس نکالا مل گیا۔

۴) بائبل میں زمین کو انسان کی نافرمانی کا سبب بتایا گیا ہے اور اس پر لعنت کی گئی ہے۔ یہاں اقبال سے تسامح ہوا ہے۔ بائبل میں عورت کو انسان کی نافرمانی کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے اور بطور لعنت اس کے لیے یہ سزا مقرر کی گئی ہے کہ وہ سدا مرد کی غلامی کرے اور نافرمانی پر مرد کو یہ سزا دی گئی ہے کہ وہ زمین پر بلا محنت اور مشقت اٹھائے اور پسینہ بہائے رزق حاصل نہیں کر سکے گا۔ بائبل کے اس تجزیہ کے مطابق انسان کا محنت کوش ہونا اس کی خوبی نہیں بلکہ سزا ہے اور عورت کا مرد کا خدمت گزار ہونا اور غلامی کرنا یہ بھی سزا ہے جس کی آئندہ خلاف ورزی نہیں ہو سکے گی۔

قرآن مجید میں زمین کا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو انسان کا مستقر بنایا گیا ہے اور اس میں انسان کے لیے متاع حیات رکھی گئی ہے۔ اقبال نے سورہ اعراف کی آیت کا حوالہ دیا ہے۔ ہم نے تم کو زمین میں ٹھہرایا اور اس میں سے تمہارے گزر اوقات کے لیے طرح طرح کی چیزیں اگائیں، مگر تم کتنے بہت ناسپاس گزار ہو۔ چنانچہ یہ زمین انسان کے لیے کوئی اجنبی مقام نہیں ہے اور وہ جنت جس میں ابتدائی انسان رہا کرتے تھے کوئی وجہ نہیں کہ اُسے زمین ماورئی کہیں۔[4]

اس لیے جس جنت میں انسان ابتدا میں تھے، یہ وہ جنت نہیں ہے جو آئندہ صالح انسانوں کا مقدر ہے۔ وہ جنت جو نیک لوگوں کو مرنے کے بعد حاصل ہوگی اس کا نقشہ قرآن شریف میں اس انداز سے کھینچا گیا ہے کہ اہل جنت اس میں ایک دوسرے کے جام سے لبریز پیالوں پر بطور تفنن جھپٹیں گے۔ ان پاکیزہ جاموں سے نہ تو سرگرانی ہوگی اور نہ ہی گناہوں کی طرف کوئی میلان اور وہ جنت ایسی ہوگی کہ اس میں نہ تو ماندگی کا ان پر غلبہ ہوگا اور نہ ہی وہ کبھی اس میں سے نکلیں گے۔

مگر وہ جنت جس میں انسان ابتداء میں رہتا تھا ایسی تھی کہ جس پہلے واقعہ کا تذکرہ ہوا وہ انسان کی نافرمانی تھی۔ جس کے نتیجہ میں وہ اس سے ہبوط کر گیا۔ چنانچہ وہ جنت یہیں ہماری زمین پر ہی قائم تھی۔ خود قرآن شریف نے بیان کیا کہ ''ہم نے تم کو زمین میں سے نمود کیا'' اس سے ثابت ہوا کہ زمین پر انسان کہیں باہر سے نہیں آیا۔ وہ ایسی زمین کی مخلوق ہے۔ دراصل اس جنت سے مراد ابتدائی انسانوں کا ماحول یا حالت تھی کہ ان کی سب ضروریات پوری ہو جاتی تھیں، ہر چیز ان کے حساب سے بے انتہا وافر تھی۔ چنانچہ ان کو اپنے ماحول کا کوئی ہوش ہی نہیں تھا۔ یعنی اس کے خدوخال سمجھنے کی ان کو ضرورت ہی نہ تھی۔ مگر جب زمانہ بدلا اور احتیاج نے ان کو مجبور کیا تو ان کو ہوش آیا اور پہلی سی مدہوشی نہیں رہی۔

احتیاج کی تکلیف اور اس کو پورا کرنے کی جدوجہد سے انسانی تمدن کا آغاز ہوا۔ اور غرض یہ آغاز اس وقت سے ہوا جب وہ اپنی ابتدائی غیر مبصرانہ زندگی اور اس کے ماحول سے نکل چکا تھا۔

ہم اس شرح کے بعد بآسانی دیکھ سکتے ہیں کہ قرآنی داستان ہبوط کا تعلق اولین انسانی جوڑے کی زمین پر نمود سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق عبوری دور سے ہے جس میں انسان نے ابتدائی حالت سے تمدنی حالت یا جبلی انداز کی زندگی سے ہوشمندی کی زندگی کا آغاز کیا۔ یہ تو صحیح ہے کہ ابتدائی انسان آنکھ کان وغیرہ رکھتا تھا مگر اس کے ادراکات میں ناقدانہ ہوشمندی نہیں تھی۔ یہ ہوشمندی، ادراک یا صرف اشیا کے شعور اور سادہ سے شعور اور باخبری سے حاصل نہیں ہوتی، بلکہ جب اس شعور میں خود شعوری کی رو دوڑتی ہے اور انسان عام آگہی سے خود آگہی کی حالت میں قدم رکھتا ہے تو یہ ہوشمندی پیدا ہوتی ہے۔ اسی ہوشمندی یا خود شعوری کی نمود سے انسان اپنا اور ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ اپنے اور ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ پھر اپنے امکانات عمل کا جائزہ لیتا ہے جو ظاہر ہے کسی نہ کسی احتیاج کی تشفی کے لیے ہی ہوتے ہیں۔ یہیں سے حقیقی شکل میں خوب و ناخوب کا مسئلہ ٹھوس شکل میں پیدا ہوتا ہے۔ انسان کو اپنی دسترس اور حریت عمل کا احساس ہوتا ہے جو خود شعوری کا اصلی جوہر ہے۔ اس خود شعوری اور حریت عمل کے احساس میں یہ بھی احساس شامل ہے کہ انسان محسوس کرتا ہے کہ میں بھی ایک کلی فاعل ہو سکتا ہوں اور اپنے ماحول بلکہ حالات کا سبب بن سکتا ہوں۔

قرآن حکیم کی پہلی داستان ہبوط آدم کا تعلق اس عبوری دور سے ہے۔ اس کا پہلا نافرمانی کا عمل اس میں اپنی حریت کا احساس پیدا ہونے کی دلیل تھا۔ اس لیے خدا کی طرف سے اس نافرمانی سے درگزر کیا گیا۔ اس حریت ذات کے وسیلے سے جس سے ایک بار گناہ بھی سرزد ہو گیا تھا تنبیہہ پر انسان خیر کی طرف مائل ہو سکتا ہے۔ یہی وہ امر ہے جو انسان کو معافی دلانے کا سبب نہیں۔[5]

وہ خیر ہی کیا جس میں مشین کی سی خودکاری ہو اور بے اختیارانہ شور پر آموجونہ ہو۔ خیر وہی ہے جس کے ساتھ ساتھ متبادل طریقے بھی موجود ہوں اور ہوشمند انسان یعنی خود آگاہ انا، شر کی راہ کو مسترد کر کے خیر کی راہ اختیار کرے۔ اس لیے خیر کی لازمی شرط حریت ہے۔ حریت بذاتِ خود خطرات سے مملو ہے۔ اس میں شر کی راہ اختیار کرنے کا امکان پوری قوت سے موجود رہتا ہے چنانچہ انسان نہایت پستی تک گر سکتا ہے۔

خود آگاہ انسان کے وجود سے مراد یہ تھی کہ اس میں حریت عمل کا احساس تھا یعنی وہ کوئی بھی فعل کرنے میں خود مختار تھا۔ دراصل یہ صلاحیت ایک بہت بڑا خطرہ مول لینے کے مترادف تھی جس کا تعلق کائنات کے مستقبل سے تھا۔

مگر یہ فطرت انسانی پر اللہ تعالیٰ کا احسان ہی ہے اور اعتماد ہی ہے کہ اس نے زمین کا مقدر انسان کے حوالے کر دیا۔ غالباً اس قسم کے خطرہ کا وجود اس نوع کی ربوبیت اور ترقی کے لیے ضروری تھا جسے ''احسن تقویم''

بنایا گیا، پھر جو ''اسفل السافلین''، میں گر گیا۔

اگرچہ اس طرح انسان کی زندگی بہت زیادہ آزمائش میں پڑ گئی لیکن یہی آزمائش اس کے ارتقاء اور رفعت کے لیے لازمی شرط ہے۔ اس کے بغیر اس کی ذات اعلیٰ مدارج سے آشنا نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''اور آزمانے کے لیے ہم تم کو اچھائی اور برائی کے فتنوں میں ڈالیں گے۔'' چنانچہ اچھائی اور برائی یعنی خیر وشر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر ایک ہی کل کا حصہ ہیں اور وہ کل ہے انسان کی آزمائش کا ماحول جو اس کے ارتقاء ورفعت کی لازمی شرط ہے۔ اس کائنات میں ایسی کوئی چیز نہیں جس کو ہم سب سے الگ تھلگ واقعہ کہہ سکیں۔ واقعات اصل میں مرتب اور منظّم کل ہوتے ہیں۔ اور وہ ایک دوسرے کے حوالے ہی سے سمجھ میں بھی آتے ہیں۔ خیر وشر کا یہی حال ہے۔ اگر احکامات منطق ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممیّز کرتے بھی ہیں تو صرف اس لیے کہ ان کا اندرونی طور پر ایک دوسرے پر منحصر ہونا سمجھ میں آسکے۔

اقبال نافرمانی کے پہلے قصے کی عقدہ کشائی کے ضمن میں کہتے ہیں کہ انسانی انا کی یہ ماہیت ہے کہ وہ اپنی بقا بحیثیت انا ہی چاہتا ہے۔ اور اس مقصد کے لیے وہ علم، تکثیر ذات اور قوت کے حصول کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ قرآن حکیم میں پہلی داستان ہبوط جو سورہ بقرہ میں ہے انسان کے حصول علم کی کوشش کے نتیجے میں وجود میں آئی۔ اس داستان کے سلسلہ میں یہ بات اہم ہے کہ سورہ بقرہ میں اس داستان کو ان آیات کے فوری بعد بیان کیا گیا ہے جس میں انسان کی فرشتوں پر برتری علم کی بنا پر ثابت کی گئی ہے۔[6]

علم اسماء سے مراد علم بذریعہ تصورات ہے۔ شے کا اسم مقرر کرنا پھر اس اسم کو یاد رکھنا اور اس اسم کو خواہ شے حاضر ہو یا نہ ہو اپنے حافظہ مین لا کر ادا کرنا، علم تصوری ہوتا ہے جو اپنے اعلیٰ مدارج میں کائنات کا سائنسی علم اور دوسری طرف مذہبیات، قانون وشریعت اور خیر وشر کا علم بن جاتا ہے۔

تصوری علم میں انسان کی برتری ملائکہ پر ثابت ہونے کے بعد انسان کو یہ نصیحت کی گئی تھی کہ وہ ایک درخت کے پاس نہ جائے۔ درخت دراصل غیر تصوری علم یعنی سری علم از قسم جادو، ٹونے، سحر وغیرہ کا درخت تھا۔ خدا تعالیٰ نے انسان کو تصوری علم کے لیے موزوں کیا تھا کہ وہ آہستہ آہستہ اسمائے اشیاء کے توسط سے معلومات حاصل کرے، اپنی صلاحیت میں اضافہ کرے اور اپنے ماحول کو اس کے ذریعہ مسخر کر کے اپنے آپ بنائے۔ لیکن مزاج میں کسی خلقی کجی کی وجہ سے نہیں بلکہ عجلت پسندی کی وجہ سے انسان شیطان کے بہکاوے میں آکر درخت کے پھل چکھنے لگا۔ یہ اس کی خطا تھی، سری علوم یعنی جادو ٹونے کے ذریعہ وہ ماحول کو مسخر کرنے میں لگ گیا کہ یہ اس کو اپنے اپنے مقاصد کے حصول میں آسان اور مختصر سا راستہ معلوم ہوا۔ مگر سریات کا یہ راستہ باقاعدہ مربوط علم اشیاء اور کائنات کی راہ مسدود کرنے والا تھا۔ اسی طرح انسان کی اپنے ماحول پر منظّم دسترس کی کوشش میں بھی ان کا درخت اس کے لیے ممنوع تھا۔ انسانی ترقی کا آغاز ہی ایک ایسے مزاحمت کرنے والے ماحول سے ہوا جس میں اپنے

مشاہدہ کے ذریعہ رفتہ رفتہ علم حاصل کرتے ہی انسان اپنی ذات کو وسیع اور بلند کر سکتا تھا۔ اس لیے جنت ارضی سے نکلنا تو اس کا مقدر تھا ہی اللہ تعالیٰ نے اس کی یہ نافرمانی کہ وہ جادو وغیرہ کے پیچھے پڑ گیا معاف فرمائی اور ترقی کا راستہ سمجھایا۔ یہاں تک کہ احتیاج کے دباؤ نے اس کو اپنے مشاہداتی علم میں مسلسل اضافہ کرنے پر مجبور کر دیا۔

اس پہلی داستان کے بعد دوسری داستان بحوالہ سورہ طٰہٰ اس طرح ہے ''پس شیطان نے اس کی طرف (آدم کی طرف) وسوسہ ڈالا۔ بولا اے آدم! کیا میں نہ بتاؤں تجھ کو درخت سدا جینے کا۔ (تمہارے لیے) اور ملک جو کبھی زوال پذیر نہ ہو۔ پھر دونوں کھا گئے اس (درخت) سے پس کھل گئیں ان کی بری چیزیں ان پر اور (وہ) لگے گانٹھنے اپنے اوپر بنے باغ کے اور حکم ٹالا اپنے رب کا پس وہ راہ سے بھٹکا۔ اس کے بعد اس کے رب نے نوازا اس کو، اس کی طرف متوجہ ہوا اور اس کو راہ پر لایا۔''[7]

اس داستان کا مرکزی موضوع استقلال زندگی کی فنا ناپذیر خواہش ہے۔ یہ خواہش کہ ایک ایسی ملکیت حاصل ہو جو زوال نا آشنا ہو۔ ایسا اقتدار اور طاقت جو ختم نہ ہو۔ محدود انا کی بقائے مسلسل کی آرزو جو حقیقی، مضبوط اور مقرون فرد ہو۔ مگر اس زمان شب و روز میں وہ اپنے استمرار کا موت سے ہمکنار ہونا دیکھتا ہے پس وہ تولید و تناسل میں اپنی تکثیر کر کے ایک طرح کی اجتماعی بقا حاصل کرنے کا داعی ہوتا ہے۔ انسان موت سے ہمکنار ہوتا ہے مگر اپنی آنے والی نسلوں میں اپنی زندگی کا تسلسل خیال کرتا ہے۔ یہ بھی اس انائے محدود کا ایک اندرونی تقاضا ہے۔

اگرچہ قرآن حکیم درخت کو لنگ کی علامت یعنی عضو تناسل کی علامت کے طور پر مسترد کر دیتا ہے۔ مگر اس داستان میں انسان پر شرم کا طاری ہونا اس کا اپنے کھلے بدن کو جنت کے پتوں سے ڈھانکنے کی کوشش کرنا بقائے نسل کے پہلے جنسی عمل کی طرف اشارہ موجود ہے۔[8]

صرف ایک جوڑے سے بے شمار افراد کا ظہور اللہ تعالیٰ کی شان استغنیٰ اور اس کے پاس لاانتہا خزانے ہونے کی دلیل ہے۔ ایسے افراد کا ظہور جن پر اپنی صلاحیت و استعداد کا انکشاف ہوا، جو اپنی بقا اور خلود یعنی ہمیشہ ہمیشہ رہنے کے لیے مصروفِ جدو جہد رہے، نسل انسان کی تاریخ ان کے حیران کن واقعات سے پٹی پڑی ہے۔ ہر ایک اپنے وسائل قدرت و اختیار میں توسیع کے لیے برسرِ پیکار ہے۔ سخت دوڑ اور مسابقت میں ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ نے فرمایا ''اترو تم سب کے سب ایک دوسرے کے دشمن ہو کر۔''[9] دراصل یہ کشمکش جو اناؤں یعنی انفرادی کشمکش ہے ایک ایسا عالمگیر دکھ ہے جو زندگی کے زمانی کیریر کو ایک ساتھ روشن اور تاریک پہلو عطا کرتا ہے۔

یہی انفرادیت، اگرچہ تمام جانداروں میں پائی جاتی ہے اور اس سے ہم ان میں تمیز کرتے ہیں جب انسان میں جلوہ گر ہوتی ہے تو ہم اس کو شخصیت کہتے ہیں۔ شخص ہونا انسان کو دیگر حیوانوں سے ممتاز کرتا ہے۔ شخص وہ

ہے جس میں انا کا نہ صرف موجود ہونا پایا جائے بلکہ اس میں اپنے انا ہونے کا شعور بھی ہو۔ اس طرح انسانی انفرادیت محض حیاتی جبلت ہی نہیں رہتی۔ یہی وہ شخصیت ہے جس کے سامنے خوب و ناخوب کے راستے اور امکانات کھل جاتے ہیں۔ یہی انا یا ایغو کے مرتبہ کی زندگی ہے۔ اس میں زندگی ہے۔ اس میں زندگی کا کرب اور شدید ہو جاتا ہے یعنی انسان کا یہ احساس اور شدید ہو جاتا ہے کہ زندگی کسی نہ کسی طرح قائم رہے۔

انسان کی انا یا شخصیت یقیناً بہت بڑی عنایت ہے لیکن یہ محدود ہے اور انسان اسے تمام نقائص اور حد بندیوں کے تحت ہی قبول کرتا ہے اور یہ اتنی بھاری ذمہ داری ہے اور اتنی زیادہ پُرخطر امانت ہے کہ کائنات کی کسی چیز نے بھی اسے قبول کرنے پر رضامندی ظاہر نہیں کی مگر انسان نے اس کو اٹھایا۔ قرآن میں ہے:

''ہم نے پیش کی وہ امانت آسمانوں کو، زمین کو اور پہاڑوں کو مگر سب کترائے
اس کو اٹھانے سے اور ڈر گئے اس سے، مگر انسان نے اس کو اٹھالیا۔ بے شک وہ
بہت ظالم اور جاہل تھا۔''[10]

اقبال کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ اگرچہ انسان نے اتنی بڑی امانت اٹھالی لیکن وہ اس کے ساتھ انصاف نہ کرسکا اور ظالم اور نادان ثابت ہوا۔ (نہ اپنے پر رحم کرسکا نہ دوسروں پر) اس بار امانت کا تقاضا یہ تھا کہ مصائب و سختیوں کے درمیان وہ استقلال سے ٹھہرا ہوا ثابت ہوتا۔ قرآن حکیم کے مطابق انسانیت یعنی انسان کے ہونے کا یہی تقاضہ ہے۔ مصائب اور سختیوں کی کیا مصلحت ہے۔ ہم اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں اس کا پورے طور پر پتہ تو نہیں چلا سکتے مگر عام رائے میں اتنا کہہ سکتے ہیں کہ دکھ اور تکالیف سے انا یعنی شخصیت میں ایسی صلاحیت پیدا ہوتی ہے جو اس کو فنا ہونے سے شاید بچالے۔ یہ (انا اور شخصیت) فکر و فلسفہ کے حدود پار کر کے ایمان کے حدود میں داخل ہو جاتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ جو ادراک اور فہم، ہمیں فلسفہ کے دائرہ میں نہیں مل سکتا ہے کیونکہ یہ دائرہ قیاسات اور تصورات پر مشتمل ہے، وہ ہمیں ایمانیات میں قدم رکھنے سے حاصل ہوسکتا ہے۔ حقیقت کبریٰ اپنی ماہیئت میں ایسی ہے کہ اس تک رسائی کے لیے ہمیں تصورات و خیالات سے کہیں زیادہ قریبی وسیلے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور وہ وسیلہ ہے عبادت اور عبادت آخر کار ہماری روح کی بصیرت کا باعث ہوتی ہے۔ اور اس بصیرت سے وہ راز ہماری فہم میں آتے ہیں جو خالی خولی قیاسات اور تصورات کی گرفت سے باہر رہتے ہیں۔

اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ عبادت میں ہم انائے مطلق کی بارگاہ کو کھٹکھٹاتے ہیں اور اپنا سر خم کیے رہتے ہیں۔ مسلسل کھٹکھٹانے سے اس بارگاہ میں ہماری پذیرائی ہوتی ہے اور ہماری روح پر ایسے راز کھلتے ہیں جو کسی اور طریقہ سے ممکن نہیں۔

عبادت کرنے کی آرزو ہر فرد میں ہوتی ہے۔ یہ ہر ذی حیات کی فطرت میں ہے۔ ہر محدود روح اس

بھرپور دنیا میں اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتی ہے اور سکون اس کو حقیقت کبریٰ کی معیت میں ہی میسر آ سکتا ہے۔ ولیم جیمس اپنی کتاب ''انواع واردات مذہبی'' میں کہتے ہیں کہ یہ آرزو کسی میں کم اور کسی میں زیادہ ہوتی ہے۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں ہم میں تو یہ نہیں ہے وہ فریب دیتے ہیں۔ ان میں بھی اس جہان رنگ و بو سے بے قراری ہوتی ہے اور قرار کے لیے کسی اور آئیڈیل دنیا کی تلاش میں رہتے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ عبادت کے اثرات مختلف انسانوں پر مختلف ہوتے ہیں کیونکہ ہر فرد کی شعوری ساخت اس کی اپنی ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ تینوں پر عبادت و ریاضت کا جو اثر ہوتا ہے اس سے ان پر ایک نئی دنیا اور اس کے اعمال و اخلاق کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس سے ان پر ایک نئی دنیا اور اس کے اعمال و اخلاق کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس کی روح پر ہدایت واحکامات کا انکشاف ہوتا ہے اور وہ اس دنیا کی تشکیل نو کے لیے اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔

برعکس صوفیانہ شعور عبادت و ریاضت کا صرف یہ اثر ہوتا ہے کہ اس میں مشاہدہ باطنی کا دائرہ بڑھ جاتا ہے۔ اس پر ایسے علوم کا انکشاف ہوتا ہے جو سائنس وفلسفہ کے ذریعہ ممکن نہیں۔ اسی لیے ہمارے سائنسی اور فلسفیانہ علوم کی تکمیل عبادت اور ریاضت کے ذریعہ ممکن ہے۔

عالم کا خزانہ تصورات و خیالات ہوتے ہیں، اور عبادت میں مصروف درویش کے خزانے میں وہ راز ہوتے ہیں جن کی عقدہ کشائی سوائے اللہ تعالیٰ کی مناجات اور سر تسلیم خم کرنے کے کسی اور طور ممکن نہیں۔

مولانا رومی اس فرق کو بڑے دلکش انداز میں واضح کرتے ہیں۔ دانش منداور عالم کا اثاثہ اس کے نشانات علم ہوتے جن کا تعلق روشنائی سے ہے یعنی الفاظ و حروف مگر صوفی کا زادراہ اس کے احساسات ہوتے ہیں۔ اس کی مثال اس شکاری کی سی ہے جو مشکی ہرن کے پیچھے لگا ہوا ہے۔ اول اول نشانات قدم اس کے رہنما بنتے ہیں اور اس کے بعد نافہ مشک کی خوشبو اس کو اپنے مقصود کا پتہ دیتی ہے اور وہ اس کو جا لیتا ہے۔ نشانات قدم کی سو منزلیں نافہ مشک کی خوشبو ہر ایک قدم چلنے کے برابر ہے۔

اقبال اس تشبیہ کو یوں آگے بڑھاتے ہیں کہ سائنسدان اپنے مراقبہ، مشاہدہ، سائنسی تجربات وعمل، ذوق وشوق اور استغراق میں بالکل اس شکاری کی طرح ہوتا ہے۔ اس کا طریقہ آثار قدیم پر چلنے کی طرح ہے اور آخرکار وہ ان آثار قدم تک ہی محدود ہوتا ہے۔ بہرحال سائنسدان کا مرتبہ دور کے مشاہدہ سے کہیں برتر ہے۔ وہ بھی ایک طرح کا صوفی ہوتا ہے اور اس کو بھی معرفت کا شوق ہوتا ہے مگر وہ اپنے طریقہ کے ضابطوں کے مطابق آثار میں گھومتا رہتا ہے۔ دیکھا جائے تو وہ عبادت میں مصروف ہے۔ تلاش علم، عبادت ہے اور صوفی اس عبادت میں یوں آگے بڑھ جاتا ہے کہ وہ آثار قدم کی بجائے نافہ مشک کی خوشبو کو اپنا رہنما بناتا ہے گو اس کو آثار قدم کی کھوج سے ملنے والی معلومات حاصل نہیں ہوئیں مگر وہ حقیقت کبریٰ کی زندہ معیت سے کسی نہ کسی درجہ طریقہ ہائے معرفت پر سرفراز ہوتا ہے۔ چنانچہ سائنسی علم ومعرفت کی تکمیل صوفیانہ ریاضت وعبادت میں ہے۔ اس لامحدود کل تک

جامعیت کے ساتھ رسائی اسی طور ممکن ہو سکتی ہے جس تک فلسفیانہ کوشش پہنچنے کی کوشش کرتی ہے مگر اس کو پا نہیں سکتی۔

علم سائنس نے انسان کو فطرت پر قوت تسخیر کے علاوہ ہلاکت خیزی عطا کی ہے۔اسی طرح صوفیانہ کشف و مراقبہ سے تزکیہ نفس تو حاصل ہو سکتا ہے مگر اس سے دیرپا تہذیب قائم نہیں ہو سکتی۔تہذیب کے لیے قوت تسخیر اور تزکیہ نفس دونوں کی ضرورت پڑتی ہے۔اس کے لیے سائنس اور روحانیت دونوں کا امتزاج ضروری ہے۔انسانیت کی توسیع وارتقاء اسی طور ممکن ہے۔عبادت کے یہ دونوں پہلو ہیں اور عبادت ہمیشہ فہم وفراست کے اضافہ کا باعث ہوتی ہے۔عبادت اپنے مقصود کا خلوص اور صبر کے ساتھ تعقب کرتی ہے۔خواہ وہ مقصود عالم فطرت یعنی سائنسی میدان کا ہو یا ماورائے فطرت ہو اس تعقب کی جان وعمل ہے جو مقصود کی ہیئت اور ساخت کی مناسبت سے ہوتا ہے۔محض خیال انگیزی سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

انائے مطلق سے قرب و معیت اسی وقت نصیب ہو سکتی ہے جب عبادت اللہ تعالیٰ کے جو حی و قیوم ہے، مرتبہ کے مطابق ہو۔ایسی عبادت ہی سے زندہ رہنمائی اور معرفت حاصل ہوگی جو انسانیت کی وسعت اور رفعت کا باعث ہوتی ہے۔

عبادت ہی اپنے مقاصد کے قریب ہو سکتی ہے بشرطیکہ یہ نجی کی بجائے اجتماعی عمل ہو۔ہر حقیقی عبادت اپنے جوہر میں اجتماعی مظہر ہے۔ایک راہب جب انسانوں کی صحبت ترک کر کے ویرانوں کی راہ لیتا ہے تو اس کا بھی منشاء تنہائی کی زندگی گزارنا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی صحبت اختیار کرنا ہوتا ہے۔اس طرح دیکھا جائے تو حقیقت بھی اپنی ساخت میں ایک سماجی عمرانی حقیقت ہے۔اس لیے عبادت اپنے منشاء میں جماعت کے ساتھ ہی قریب سے قریب تر ہوتی ہے اور جس میں پائے جانے والے ایک ہی مقصود پر اپنی تمام کوشش صرف کر دی جاتی ہے۔

یہ ایک نفسیاتی صداقت ہے کہ اس قسم کے اجتماع میں عام آدمی کی قوت ادراک میں وسعت ہو جاتی ہے۔اس کے جذبات اور زیادہ عمیق ہو جاتے ہیں جو اس کے ادراک میں وسعت ہو جاتی ہے۔اس کے جذبات اور زیادہ عمیق ہو جاتے ہیں جو اس کے ارادے کو اتنی طاقت سے متحرک کر دیتے ہیں جس کا خیال بھی وہ اپنی نجی اور تنہا زندگی میں نہیں کر سکتا۔ابھی تک نفسیات اس راز سے پردہ نہیں اٹھا سکی اور نہ اس کے قوانین معلوم کر سکی ہے کہ اجتماع میں کیوں کر انسانی احساس وادراک میں اضافہ ہوتا ہے۔چنانچہ اسلام میں عبادت الٰہی کو عمرانی شکل دینا ایک دلچسپ فکر وعمل کا موضوع بن جاتا ہے۔اسلام میں نہ صرف یومیہ صلوٰۃ ہی اجتماعی ہے بلکہ یہ اجتماعیت کی صورت میں عالمگیر اجتماعی کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔اس سے احساس وادراک اور وجدان وشعور کی ایسی قوتیں بیدار اور متحرک ہو جاتی ہیں جن کا اندازہ بھی نہیں لگایا جا سکتا۔مگر شرط یہی ہے کہ پورے انہماک اور دلچسپی سے عبادت کی طرف رجوع ہو جائیں۔جن ہستیوں کو یہ درجہ حاصل ہو جاتا ہے ان پر ادراک اور وجدان کے دروازے

کھل جاتے ہیں۔

کائنات کی بے پناہ خاموشی میں خواہ اجتماعی عبادت ہو یا تنہائی کی عبادت۔ اس بے کراں خاموشی میں عبادت کے معنی اپنی ہستی کا اقرار ہوگا۔ گو عبادت میں خودسپردگی ہوتی ہے مگر اس نفی ذات میں اسی کے ساتھ اثبات ذات ہوتا ہے۔ جب انسان مقصودِ حقیقی کے روبرو اپنی ذات اور وجود کی نفی کرتا ہے۔ تب اسی لمحے میں وہ اپنی ذات اور وجود کے مقام سے بھی آشنا ہو جاتا ہے۔ انسانی ذہنی و نفسی احوال کی جو عالمگیر اصول ہیں، مناسبت سے اسلام نے عبادت کی ایسی بدنی شکل اختیار کی ہے کہ اس کے اندر نفی اور اثبات دونوں کی علامتیں متشکل ہو جاتی ہیں۔ اس سلسلہ میں صلوٰۃ پر ہی غور کیا جائے تو یہ اللہ تعالیٰ کے حضور اپنے آپ کو پیش کرنے کی علامت ہے۔ رکوع اور سجود نفی اور نفی ذات کی علامتیں ہیں، ان کے بعد قعدہ ایسے اثبات ذات کی علامت ہے جس میں معبود کے سامنے بندے کے مقام کی حد بندی ہوتی ہے۔

قوموں اور ملتوں کے اپنے اپنے احوال و کوائف کے مطابق عبادت نے مختلف شکلیں اختیار کی ہیں۔ قرآن حکیم نے اس امر کا ذکر اس طرح کیا ہے:

> ''ہر امت کے واسطہ بنائی ایک راہ بندگی کی، پس چاہیے انہیں کہ تجھ سے تکرار نہ کریں اور بلاتے رہو اپنے رب کی طرف۔ بے شک تو ہے ہدایت پر سیدھی راہ کے۔ اور اگر وہ تکرار کریں تجھ سے تو کہیو کہ اللہ جانتا ہے جو تم کرتے ہو۔ خداوند (اے آدمیو!) فیصلہ کردے گا تمہارے درمیان جس معاملے میں تم ایک دوسرے سے تکرار کرتے ہو قیامت کے دن۔''[11]

ان آیات میں اللہ تعالیٰ عبادت کی شکلوں کے بارے میں انسانوں کو جھگڑنے سے روکتا ہے۔ ہر ملت کی اپنی راہ ہے۔ چنانچہ مشرکوں کی راہیں ان کے حسب حال ہیں اور اگر موحد ہیں تو ان میں بھی ہر ملت کی شکل عبادت اپنے حسب حال ہے۔ ان کی جزئیات پر مت بحث کرو کہ اس سے کوئی راستہ نہیں ملتا۔ تم البتہ یہ کرو کہ ان کو صراط مستقیم کی طرف دعوت دیتے رہو۔ صراط مستقیم کی قبولیت کے بعد وہ اس شکل عبادت پر جائیں گے جو اس صراط مستقیم کا تقاضا ہے۔

زیادہ اہم بات عبادت کی روح ہے۔ جدھر رُخ کرو گے اللہ کو ہی پاؤ گے۔ اس نکتہ کو قرآن حکیم بہت صاف صاف بیان فرماتا ہے:

> ''اور اللہ ہی کے ہیں مشرق و مغرب، جدھر پلٹو گے اللہ (ہی) کا چہرہ پاؤ گے۔''[12]

علاوہ ازیں نیکی کیا ہے؟ اس کی شرح میں قرآن حکیم نے فرمایا ہے:

"نیکی یہ نہیں ہے کہ منہ کرلو مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف۔ نیکی تو یہ ہے جو کوئی ایمان لائے خدا پر، اور یوم آخرت پر، اور ملائکہ پر، اور (اس کی) کتابوں پر اور انبیاء پر اور دیوے مال (باوجود مال کی محبت کے یا خدا کی محبت کی وجہ سے) اس کی محبت پر ناتے والوں کو، اور سوال کرنے والوں کو، اور گردن چھڑائی کے واسطے۔ اور صلوٰۃ قائم کرے، اور زکوٰۃ دے، اور قول واقرار اپنے پورے کرے اور سخت حالات میں اور مصیبت میں صبر کرنے والے اور (حق کی) لڑائی کے وقت۔ یہی لوگ ہیں سچے اور یہی لوگ نیکی والے۔"[13]

اس آیت شریفہ میں عبادت کی روح کا ہی بیان ہے۔ لیکن عبادت کی روح کے ساتھ ساتھ عبادت کی بدنی شکل بھی اتنی ہی اہمیت کی حامل ہے۔

اسلام میں عبادت کے لیے ایک قبلہ کا مقرر کیا جانا اور اس طرف رخ اختیار کرنا اس کی اجتماعی غایت ہے اور ایک ہی احساس اور وحدت کا پیدا کرنا ہے۔ اس سے یہ جھگڑا مٹ جاتا ہے کہ مشرق کی طرف منہ کریں یا مغرب کی طرف۔ سب سمتیں خدا کی ہی ہیں اور ہر سمت اس کا جلوہ ہے۔ چنانچہ روئے زمین پر مسلمان اس طرح پھیلے ہوئے ہیں کہ کوئی جنوب کی طرف منہ کرتا ہے تو وہ کعبہ کی سمت ہوتی ہے، کوئی شمال کی طرف رخ کرتا ہے تو وہ رخ کعبہ کی طرف ہے، اسی طرح مشرق ومغرب کی طرف رخ کرتے ہیں۔ جو کعبہ کے مشرق میں رہتے ہیں وہ مغرب کی طرف کرتے ہیں اور جو مغرب میں ہیں وہ مشرق کی طرف کرتے ہیں۔ مسجد حرم میں یہ نظارہ آنکھوں کے سامنے ہوتا ہے کہ کعبہ بیچ میں ہے اور اس کی طرف رخ کرنے والا مجموعہ چاروں طرف ہے۔ اس سارے مجموعہ کے مختلف حصوں کا رخ مختلف طرف ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اپنے مرتبے میں روئے نشان کی ہر سمت، ہر خطہ ایک دوسرے کی طرح ہے۔ اسلام کی گروہی یا اجتماعی عبادت امتیاز، نسلی برتری اور طبقاتی فرق کو نیست ونابود کر کے تمام انسانوں کو ایک دوسرے کی صف میں لا کھڑا کرتی ہے۔ ان کے قلوب کو یک رنگی کے ایک ہی احساس سے معمور کر دیتی ہے۔ یہ ایک روحانی انقلاب ہے اور کتنا عظیم الشان انقلاب ہے کہ اسلام قبول کیے ہوئے جنوبی ہند کا مغرور برہمن اچھوت کے ساتھ شانہ بشانہ بارگاہ خداوندی میں کھڑا ہو سکتا ہے۔

عبادت کے باب میں مزید لطیف نکات کا انکشاف اگلے لیکچر میں ہوگا۔ اس انائے مطلق اور انتہا کی وحدت جو انسانوں کو خلق کرتی ہے اور ان کی ربوبیت کرتی ہے، انسانوں کی وحدت کا باعث ہے۔ انسانوں کی نسلوں، قبیلوں، قوموں میں تقسیم کا منشاء صرف آدمی کا تعارف ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

چنانچہ عبادت کی اسلامی شکل کی یہ بھی اہمیت ہے کہ اس سے انسانوں کی فطری مساوات ہر قسم کی مزاحمتوں کو توڑ دیتی ہے۔

تتمہ

عابد اور معبود کا حقیقی تعلق قرب و معیت کا رشتہ ہے مگر جس عابد کے دل و دماغ اور احساس پر ہر وقت حادثوں کا ہی ہجوم رہتا ہو وہ اپنے ماضی اور مستقبل میں ڈوبا رہتا ہے۔ یہ سیل واقعات اس کے اور اس کے معبود کے درمیان حائل رہتی ہے جس سے وہ اپنے معبود تک پہنچنے سے دور ہی رہتا ہے۔

لیکن جو عابد اپنے آپ کو ہجوم افکار سے بلند کرتا ہے اور خالصتاً اپنے معبود حقیقی کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس طرح وہ اپنے شب و روز کے زمان و مکاں کے احوال سے بلند ہو کر زمان الٰہی و مکان الٰہی کے قریب ہو جاتا ہے وہی اللہ تعالیٰ کی حضوری محسوس کرتا ہے۔ جب مسلسل عبادت و ریاضت سے یہ احساس حقیقت بن جاتا ہے تو اس کو اپنے حدو جود کے اعتبار سے زمان الٰہی کے اسرار کا ادراک ہونے لگتا ہے۔ خواہ وہ دور اور بہت حد بندیوں کے ساتھ ہی سہی۔ بہر حال وہ اس زمان الٰہی کی فعالیت کو کچھ نہ کچھ دیکھتا ضرور ہے۔ اسی طرح مکان الٰہی کی کو وسعتوں میں سے اس کے شعور و ادراک کو کچھ نہ کچھ وسعت ضرور مل جاتی ہے۔

یہ وسعت شعور و ادراک اور حضوری و قلب اس کے عمل کو متاثر کرتی ہے جس سے اس کی زندگی کی پاکیزگی اس کے ہر ہر عمل سے ٹپکنے لگتی ہے۔ ذات الٰہی تمام زمان و مکاں سے وریٰ الوراء ہے۔ زمانِ الٰہی اور مکان الٰہی دراصل اللہ تعالیٰ کے فعل مطلق کے جس سے تمام کون و مکاں، اوامر و نواہی اور حشر و نشر کا تعلق ہے، کے آیات ہیں۔

اس فعل مطلق کی جامعیت، وسعت اور کلیت مکان الٰہی ہے۔ یہ وسعت نقاط سے مرکب نہیں ہے۔ چنانچہ اس مکان الٰہی میں نہ کوئی نقطہ ہے اور نہ کوئی نقطہ دوسرے نقطہ سے باہر ہے اسی لیے یہ مکان نا قابل احصار اور نا قابل تقسیم ہے جیسا کہ ہمارا مکان ہوتا ہے اور جو مختلف حصوں میں بٹ جاتا ہے۔

موجودات کے مکان اسی مکانِ الٰہی کی مظاہر ہیں۔ تمام مخلوق مکان اس مکان کے فعلی پہلو ہیں۔ چنانچہ مکانِ الٰہی ان تمام مکانوں کی اصل اور باطن ہے۔ غرض یہ کہ ہر امتدادی مکان یعنی نقطہ والا مکانِ مخلوق اس کے اندر اسی طرح بلا واسطہ موجود ہے جس طرح فعل کی فعالیت میں تمام اجزائے فعل ہم جا واقع ہوتے ہیں۔ چنانچہ تمام اشیاء خواہ کسی مکان میں ہوں، بلا واسطہ اللہ تعالیٰ کی حضوری میں موجود ہیں۔

یہی حال زمان الٰہی کا ہے۔ اس سے بھی بے حد و حساب زمان ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم ہو جاتے ہیں، جاری ہیں اور ایسا قابل پیمائش زمان اور زمانِ الٰہی میں بلا واسطہ موجود ہے۔ اسی لیے تمام سیل حوادث تمام تاریخ تمام آغاز و انجام اللہ تعالیٰ کی اس حضوری میں بلا واسطہ موجود ہیں جن کو اجزاء میں نہیں تقسیم کیا جا سکتا۔ یہ سب اللہ تعالیٰ کے فعل مطلق کے مظاہرات ہیں۔

زمان کو لغت عرب میں دہر بھی کہتے ہیں۔ دہر سے مراد طویل زمانہ ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ دہر کے

بارے میں مشہور حدیث ہے کہ زمانہ کو برا مت کہو، میں خود زمانہ ہوں۔ چنانچہ وہ عابد جس کو اللہ تعالیٰ سے بذریعہ حضوری قلب یا قرب و معیت حاصل ہے وہ کبھی زمانہ اور اس کے مصائب پر زمانہ کو برا بھلا نہیں کہتا بلکہ وہ صبر سے مردانہ وار ہر ایک کا مقابلہ کرتا ہے اور حالات کو رضائے الٰہی کے لیے تبدیل کرنے کی جدوجہد کرتا ہے۔ ابن عربی بیان کرتے ہیں کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ یعنی اچھے اچھے ناموں میں سے ہے۔ امام فخرالدین رازی کہتے ہیں کہ بعض صوفیوں کے ہاں دہر، دیہور اور دیہار کا ورد بھی ہوتا رہا۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اہل کشف بزرگوں کا رویہ زمانہ کے بارے میں کیا تھا۔

حواشی

1) الحجر31:28:15
2) البقرہ33:2
3) الاعراف9:9
4) 21:36
5) الانعام2:5
6) 4:95
7) 35:21:11
8) طٰہٰ122:20
9) البقرہ36:2:الاعراف24:7
10) الاحزاب72:33
11) الحج69:67:23
12) البقرہ115:2
13) البقرہ177:2

خدا کی ذات وصفات: مختلف فلاسفہ کی آراء پر تبصرہ

مولانا امین احسن اصلاحی

اصحاب فکر و فلسفہ کے سامنے خدا کی ذات اور صفات کے متعلق ابتدا ہی سے چند بنیادی سوال رہے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات اور خلق کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ یعنی یہ کہ کیا خدا خلق کو پیدا کرنے کے بعد بالکل بے تعلق نرنکار ہو کر بیٹھ گیا ہے یا اس نے خلق کے ساتھ اپنا تعلق قائم رکھا ہے۔ اگر اس نے اپنا تعلق قائم رکھا ہے تو وہ کس نوعیت کا ہے اور خلق کے ساتھ اس کے رابطہ کا ذریعہ کیا ہے؟

دوسرا اہم سوال یہ پیش نظر رہا ہے کہ کیا انسان کو خدا کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے، یعنی کیا خدا انسانی عقل کی رسائی سے اتنا بالاتر ہے کہ انسان اس کی کوئی معرفت حاصل نہیں کر سکتا یا خدا انسان کی عقل کی گرفت میں آسکتا ہے؟

تیسرا سوال ان کے سامنے یہ رہا ہے کہ انسانوں کی طرح خدا بھی ایک مشخص (Person) ذات ہے جس کی خصوصیات اور صفات معلوم ہیں یا خدا ان قوتوں، طاقتوں اور قوانین کا نام ہے جو اس کائنات میں بالکل اس طرح جاری و ساری ہیں جس طرح انجن میں بھاپ ہوتی ہے یا جسم کے اندر روح ہوتی ہے، یعنی خدا بھی ایک توانائی ہے جس نے کائنات کو متحرک کر رکھا ہے۔

سوالات تو اور بھی ہیں، لیکن یہی بنیادی اور اہم سوالات ہیں۔ ان کے علاوہ ان فلسفیوں کی رائے جنھوں نے تہذیب اور مذہب کے ارتقاء پر گفتگو کی ہے، غور طلب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان ابتدا میں خدائے واحد سے نہیں، بلکہ بہت سے خداؤں اور دیوتاؤں سے آشنا ہوا۔ عقل کی ترقی کے ساتھ غیر ضروری خدا چھٹتے چلے گئے، یہاں تک کہ ایک خدا باقی رہ گیا۔ دوسرے الفاظ میں دین کا آغاز شرک سے ہوا اور پھر رفتہ رفتہ انسان توحید کی لذت سے آشنا ہوا۔

اہل فلسفہ کی آراء

یونان کے ابتدائی فلسفیوں کی رائے

یونان کے ابتدائی دور کے فلسفیوں نے جب خدا کی ذات وصفات پر غور کرنا شروع کیا تو انہوں نے دیوتاؤں کے متعلق عام لوگوں کے عقیدہ سے تعرض نہیں کیا، لیکن کائنات کے وجود میں آنے کی توجیہ مختلف طریقوں سے کرنے کی کوشش کی۔ تھیلیز (Thales) (۶۲۴.....۵۵۴ ق م) نے کہا کہ دنیا کو کسی خدا نے پیدا نہیں کیا، بلکہ جس طرح دوسری چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں اسی طرح دنیا بھی وجود میں آ گئی۔ انیکسی مانڈر (Anaximander) (۶۱۰ ق م.....۵۴۶ ق م) نے کہا کہ ہر چیز لامحدود سے پیدا ہوئی ہے، ان کو کسی دیوی یا دیوتا نے پیدا نہیں کیا۔

ہیراقلیطس (Heraclitus) (۵۳۵ ق م.....۴۷۵ ق م) دیویوں اور دیوتاؤں کا سخت مخالف ہے۔ ان کا ذکر نہایت حقارت سے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ عام لوگ جن بتوں کی پرستش کرتے ہیں ان کے متعلق وہ کچھ نہیں جانتے کہ وہ کیا ہیں۔ چھٹی صدی قبل مسیح کے فلسفی شاعر زینوفینز (Xenophanes) نے دیوتاؤں پر سخت تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ خدا ایک ہی ہے جس کو فنا نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ لوگوں نے اپنی شکلوں پر دیوتاؤں کو بنایا ہے۔ اگر بیلوں، خنزیروں اور دوسرے جانوروں کے ہاتھ میں بھی موئے قلم ہوتا تو وہ اپنی صورت پر خدا کو بنا ڈالتے۔ یہی وجہ ہے کہ حبشہ کے دیوتاؤں کا رنگ کالا اور ناک چپٹی ہے۔ زینوفینز کا کہنا ہے کہ خدا ہر لحاظ سے انسانوں سے مختلف ہے۔ خدا ایک وحدت ہے جس کی ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا۔ وہ ایک ہی جگہ پر رہتا ہے، وہاں سے حرکت نہیں کرتا۔ اس کو دنیا کا نظام چلانے کے لیے کوئی کاوش نہیں کرنا پڑتی۔ خدا کائنات کا اساسی کلیہ ہے۔ خدا ہی کائنات ہے۔

سوفسطائی فلسفیوں نے بہت سے خداؤں کے تصور پر بڑے تندوتیز حملے کیے۔ انہوں نے کہا کہ دیوتاؤں کا تصور قرین عقل نہیں، کیونکہ ان کے وجود کی کوئی عقلی بنیاد نہیں ہے۔ ان فلسفیوں نے نوجوانوں کو جمع کر کے توحید کی اشاعت کی۔ بتوں پر ان کی جرح کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعد کے فلسفیوں نے اس مسئلہ پر غور وفکر کرنا شروع کر دیا کہ خدا کا صحیح تصور کیا ہے۔

سقراط

یونان کے عظیم فلسفی سقراط (Socrates) (۴۷۰ ق م.....۳۹۹ ق م) نے خدا کی وحدانیت کا تصور دیا اور بتوں کے خلاف انتہائی جارحانہ اور مدلل تنقید کی۔ اس کی جرح نے بت پرستی تو کیا اوہام پرستی کی بھی جڑ اکھاڑ دی جس کو یونان کی حکومت برداشت نہ کر سکی اور جیوری نے اس پر الزام لگایا کہ وہ بتوں کے خلاف زہریلا

پروپیگنڈا کر کے نوجوانوں کو گمراہ کر رہا ہے۔اس جرم میں اس کو زہر کا پیالہ پینا پڑا۔ واقعہ یہ ہے کہ سقراط کو توحید ہی کی خاطر زہر کا پیالہ پینا پڑا اور اب مورخین کو بھی اس کی شہادت مل گئی ہے۔

افلاطون

افلاطون (Plato) (۴۲۸ ق م .....۳۴۸۔ ۳۴۷ ق م) نے دیوتاؤں کے متعلق عام تصور سے تعرض نہیں کیا۔اس کی تحریروں میں تضاد ہے جس سے خیال ہوتا ہے کہ اس کا ذہن یکسو نہیں۔ وہ بتوں کا نام بھی لیتا ہے اور خدائے واحد کا بھی قائل ہے، البتہ جب وہ توحید کا بیان کرتا ہے تو دلائل کے ساتھ کرتا ہے اور بتوں کا ذکر کرتا ہے تو روایت کا سہارا لیتا ہے۔اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ وہ اپنے استاد کی طرح زہر کا پیالہ پینے کا حوصلہ نہیں رکھتا یا وہ عوام کو چھیڑے بغیر اپنے طبقے کو توحید کی تعلیم دینا چاہتا ہے۔اس کا کہنا ہے کہ خدا نے تمام کائنات کو پیدا کیا اور انسان میں اپنی روح پھونکی۔انسان کا جسم روح کا قید خانہ ہے، اس لیے ہمیں جلد سے جلد زمین سے چھٹکارا حاصل کر کے آسمانوں کی طرف پرواز کر جانا چاہیے کیونکہ روح کا اصل ٹھکانا آسمان ہے۔

ارسطو

ارسطو (Aristotle) (۳۸۴ ق م .....۳۲۲ ق م) خدا کی وحدانیت پر پختہ یقین رکھتا ہے۔ وہ انسان کی عقل کو بہت بڑی چیز سمجھتا ہے۔اس کا کہنا ہے کہ انسان کے اندر ایک نور یزدانی (Divine Spark) اور عقل ملکوتی (Divine Reason) ہے۔خدا کائنات کا خالق ہے، وہی محرک اول بھی ہے اور کائنات کو چلانے والا بھی۔خدائے واحد نے انسان کے اندر سب کچھ ودیعت کر دیا ہے۔اگر وہ اس کو پہچان لے اور اس کی تربیت اور نشوونما کر لے تو درجہ کمال تک پہنچ سکتا ہے۔اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کی رہنمائی کے لیے نبوت کی جو ضرورت ہے، ارسطو نے اس کو انسان کے اندر مان لیا ہے۔ارسطو کا خیال ہے کہ ہر چیز کا محور خدا ہے اور مادہ کی قید سے آزادی حاصل کر لینا ہر چیز کی انتہا ہے۔

ابیقوری فلاسفہ

ابیقوری (Epicureans) (۳۴۱ ق م .....۲۷۰ ق م) مفکرین ایک خدا پر یقین نہیں رکھتے۔ان کا خیال ہے کہ خدا بہت سے ہیں۔وہ شکل وصورت میں انسانوں کی طرح ہیں، البتہ ان سے بہت زیادہ خوب صورت ہیں۔ان میں مرد اور عورت کی طرح جنس کی تفریق بھی ہے۔وہ کھاتے پیتے ہیں اور یونانی زبان بولتے ہیں۔ان دیوتاؤں نے نہ دنیا بنائی اور نہ دنیا کے کاموں میں مداخلت کرتے ہیں۔وہ خوش وخرم رہتے ہیں اور انہیں کوئی

پریشانی لاحق نہیں ہوتی۔

رواقی فلاسفہ

رواقی (Stoics) فلسفی خدا کی وحدانیت کے شدت سے قائل ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ خدا نے ہر چیز پیدا کی ہے۔دنیا میں جو کچھ ہوتا رہتا ہے وہ اس سے باخبر رہتا ہے۔وہ انسانوں سے محبت کرتا ہے، برائی پر سزا اور نیکی پر جزا دیتا ہے۔خدا کا دنیا سے وہی تعلق ہے جو روح کا جسم سے ہے۔جس طرح بیج سے بے شمار پھول پیدا ہوتے ہیں اسی طرح روح سے ہر قسم کی زندگی نمو پاتی ہے۔ان کے نزدیک خدا کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر چیز میں خدا ہے گویا خدا کے متعلق رواقیوں کا فلسفہ وحدت الوجود کے تصور پر مبنی ہے۔

فیلو

اس کے بعد جو دور آیا اس میں مذہب کو فلسفہ میں شریک کر دیا گیا اور فلسفہ نے علم کلام کی شکل اختیار کر لی۔اس دور کے ایک قابل ذکر فلسفی فیلو (Philo) (۳۰ق م.....۵۰ء) نے توحید کا وہی تصور دیا جو تورات میں ہے، لیکن یہ تصور بھی اس نے بہت ہلکا دیا۔فیلو کے نزدیک خدا اپنی عظمت، قدرت، رحمت اور کمال کے لحاظ سے انسان سے اتنا عظیم اور بلند ہے کہ انسان نہیں جان سکتا کہ وہ کیا ہے، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ خدا موجود ہے۔خدا علت العلل (Cause of Causes) ہے۔جس طرح شمع پورے ماحول کو روشن کرتی ہے اسی طرح خدا کے نور سے پوری کائنات منور ہے۔

پلوٹینس

پلوٹینس (Plotinus) (۲۰۴ء.....۲۶۹ء) پلو اور فیلو کے خدا کے تصور میں معمولی سا فرق ہے۔اس کے نزدیک کائنات کی ہر چیز کی علت خدا ہے، لیکن خدا کمال کے اس درجہ تک پہنچا ہوا ہے کہ ہم یقین سے اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ہم صرف یہ بتا سکتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے، لیکن یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ کیا ہے۔ہم اس کے متعلق جو کچھ بتاتے ہیں وہ اس کی ذات کا نہایت حقیر سا تصور ہے۔پلوٹینس کا کہنا ہے کہ خدا ایک چشمہ کی مانند ہے جو ازل سے جاری ہے اور ابد تک جاری رہے گا۔دنیا کو خدا کی ضرورت ہے، لیکن خدا دنیا سے بے نیاز ہے۔

سینٹ آگسٹائن

عیسائی متکلمین نے عیسائیت اور یونانی فکر میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔انہوں نے کہا کہ

کائنات میں نظم اور قرینہ خدا نے وجود یا محرک اول ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ خدا ازلی اور ابدی ہے۔ وہ سراسر خیر و برکت اور دانش مجسم ہے۔ یہی دانش وہ قوت قاہرہ ہے جو ہر چیز کو کنٹرول کر رہی ہے۔ عیسائی متکلمین کا سب سے بڑا نمائندہ سینٹ آگسٹائن (Saint Augustine) (۳۵۴ء.....۴۳۰ء) ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا ازلی ہے۔ وہ دنیا کو عدم سے وجود میں لایا۔ ہر چیز کو پیدا کرنے سے قبل خدا نے اس کی تقدیر بھی طے کر دی۔ اس لیے خدا کو پہلے ہی سے معلوم ہے کہ اس کی مخلوق دنیا میں کیا کچھ کرے گی۔ اس کے نزدیک انسان کے اندر نیکی اور خیر کا جو تصور ہے خدا اس کی کامل ترین شکل ہے۔ وہ خالق کل، قادر مطلق، علیم و خبیر اور سراسر خیر و برکت ہے۔

سینٹ آگسٹائن نے خدا کا جو تصور دیا ایک عرصہ تک وہی تصور قائم رہا، لیکن بعض لوگوں نے اس سے معمولی اختلاف بھی کیا۔ مثلاً آئرلینڈ کے جان ارجینا (John Erigena) (۸۱۰ء.....۸۷۷ء) نے کہا کہ ہم کائنات پر غور و فکر کے ذریعہ جو کچھ جان سکتے ہیں وہ بہت ہی معمولی اور حقیر ہے۔ حقیقت میں خدا کو جاننا ممکن نہیں، کیونکہ اس کے نزدیک جو سمجھ میں آ گیا وہ خدا کیونکر ہوا۔ پہلی صدی عیسوی میں پال کی عیسائیت کو فروغ حاصل ہوا جس نے تثلیث کا فلسفہ گھڑا۔ اس نے کہا کہ آدم کا جو گناہ انسان کے ساتھ چپک گیا ہے اس کا کفارہ ادا کرنے کے لیے خدا نے اپنے بیٹے مسیح کو دنیا میں بھیجا۔ مزید برآں کائنات کا نظام چلانے کے لیے خدا نے اس کے اندر ایک ملکوتی قوت جاری و ساری کر دی جس کو اس نے روح القدس کا نام دیا۔ اس طرح باپ، بیٹے اور روح القدس کے فلسفہ نے جنم لیا۔ عیسائی متکلمین نے کہا کہ خدا تینوں میں سے ایک ہے اور اس ایک میں تینوں شامل ہیں۔ چونکہ یہ بات عقل میں نہیں آ سکتی تھی اس لیے اس کو منوانے کے لیے کلیسا کی طرف سے جبر کیا گیا جس کی وجہ سے مذہب بدنام ہو گیا اور یہ تصور عام ہو گیا کہ مذہب کا عقل سے کوئی واسطہ نہیں اور پھر مذہب کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی۔

جس وقت عیسائی متکلمین عیسائیت کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ انہی دنوں ایک تحریک ابھری جس نے کہا کہ خدا کو عقل کی مدد سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کے لیے مشاہدۂ ذات ہی واحد راستہ ہے۔ اس کو بعد میں تصوف کا نام دیا گیا۔ ان صوفیوں نے کہا کہ مشاہدہ ذات سے ہمیں جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ عقل سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ انہوں نے کہا کہ تصوف کے ذریعہ انسان کی روح جسم کے قید خانہ سے نکل کر آسمانوں میں پہنچ جاتی ہے جہاں وہ خدا کی ذات میں ضم ہو جاتی ہے، اس طرح روح اپنے اصل گھر میں واپس پہنچ جاتی ہے۔

تھامس ایکوی ناس

تھامس ایکوی ناس (Thomas Aquinas) (۱۲۲۷ء.....۱۲۷۴ء) پر ارسطو کے فلسفہ اور منطق کا گہرا اثر تھا اس لیے اس نے عیسائیت اور ارسطو کے فلسفہ میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے کہا کہ خدا روح یا قوت ہے جس نے اپنے آپ کو ظاہر کرنے کے لیے دنیا بنائی۔ خدا قادر مطلق ہے اور دنیا پر اسی کی بادشاہی قائم ہے۔

مائسٹر ایکہارٹ

مائسٹر ایکہارٹ (Meister Eckhart) (۱۲۶۰ء.....۱۳۲۷ء) نے وحدت الوجود کا نظریہ پیش کیا۔ اس نے کہا کہ سب چیز خدا کے اندر ہے اور ہر چیز کے اندر خدا ہے۔ میں جب اپنے آپ سے بات کرتا ہوں تو خدا سے بات کرتا ہوں۔ جب مجھے مشاہدۂ ذات ہوگا تو میں خدا میں ضم ہو جاؤں گا۔

فرانسس بیکن

کلیسا کے جبر کا جب زور ٹوٹنا شروع ہوا اور نشاۃ ثانیہ کے آثار پیدا ہوئے تو دنیا میں پھر سے عقل کی روشنی پھیلی۔ فلسفیوں نے خدا کی ذات وصفات کو سمجھنے کی کوششیں جاری رکھیں۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فلسفیوں نے جس خدا کا تصور دیا وہ کلیسا کے تصور سے بہت مختلف ہے۔ فرانسس بیکن (Francis Bacon) (۱۵۶۱ء.....۱۶۲۶ء) نے کلیسا کے خدا کو ترک کرنا مناسب نہ سمجھا، بلکہ اس نے فلسفیوں کے خدا اور کلیسا کے خدا میں مصالحت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے کہا کہ الٰہیات کی دو قسمیں ہیں: ایک فکری اور دوسری الہامی۔ آفاق اور انفس پر غور و فکر کے بعد خدا کی جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ فکری الٰہیات ہے اور مذہب خدا کے متعلق جو کچھ بتاتا ہے وہ الہامی الٰہیات ہے۔ لیکن اس نے کہا کہ ہم عقل کے ذریعہ خدا کو ماننے پر مجبور ہیں، لیکن ہم اس سے زیادہ خدا کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے۔ اگر جاننا چاہتے ہیں تو پھر ہمیں کلیسا سے رابطہ رکھنا پڑے گا۔ یعنی کلیسا کی فقہ، اس کے علم کلام اور روایات کو ماننا پڑے گا۔ اس نے یہ مشورہ دیا کہ عقل کی چھوٹی سی کشتی کو چھوڑ کر کلیسا کے جہاز پر سوار ہو جاؤ۔ درحقیقت یہ بیکن ہے جس نے مذہب اور دنیا کے امور میں تفریق کے حق میں فلسفہ بنایا اور مذہب کو ایک بے عقلی کی چیز قرار دیا۔

تھامس ہابس

تھامس ہابس (Thomas Hobbes) (۱۵۸۸ء.....۱۶۷۹ء) نے بیکن کی مصالحانہ روش کو پسند

نہیں کیا اور عقل کی کشتی کو چھوڑ کر کلیسا کے جہاز پر سوار ہونے پر بھی آمادہ نہیں ہوا۔ اس نے کہا کہ عقل خدا کو مانتی ہے، اس لیے میں بھی خدا کو مانتا ہوں۔ اس نے کہا کہ خدا ایک مجسم ذات ہے جس نے دنیا بنائی اور ہر چیز کو حرکت دی۔ وہ انسانوں کے ذریعہ دنیا پر حکمرانی کر رہا ہے۔ ہم اس سے زیادہ خدا کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے، اس لیے ہمیں اس پر قانع رہنا چاہیے۔

ڈیکارٹ

ڈیکارٹ (Descartes) (۱۵۹۶ء.....۱۶۵۰ء) یہ نہیں مانتا کہ عقل صرف اتنا ہی جان سکتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ عقل کے ذریعہ خدا کی بہت سی صفات اور ان کے تقاضوں کو بھی جانا جا سکتا ہے۔ خدا ازلی ہے۔ وہ قادر مطلق، علیم و خبیر اور سراسر خیر و برکت ہے۔ اس نے انسان کے اندر جو تصورات ودیعت کیے ہیں وہ فراڈ نہیں، بلکہ حقائق ہیں۔ ان کو ماننا واجب ہے اور زندگی کے معاملات میں ان سے رہنمائی حاصل کرنا ضروری ہے۔ انسان کی فطرت کے اندر جو اصول و کلیات ودیعت ہیں ڈیکارٹ ان سب کو مانتا ہے۔ کائنات کے مشاہدہ اور تاریخ کے مطالعہ سے جو اصول اخذ ہوتے ہیں، ڈیکارٹ ان کو بھی مانتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ انسان کی راہنمائی کے لیے کافی ہیں اور انسان کا فرض ہے کہ وہ ان اصولوں کی پابندی کرے گویا وہ ان اصولوں کو شریعت کا درجہ دیتا ہے۔

سپینوزا

سپینوزا (Spinoza) (۱۶۳۲ء.....۱۶۷۷ء) صوفی ہے۔ اس کے نزدیک ہر جگہ اللہ ہی اللہ ہے۔ وہ کائنات کو ایک مجموعی مشین مانتا ہے۔ یہ مشین جن فطری قوانین پر چل رہی ہے، ان کا نام خدا ہے، خدا سے الگ کوئی چیز نہیں ہے، سب اس کے اندر یعنی سب خدا ہے۔ جب ہم خدا سے محبت کرتے ہیں تو اپنے سے محبت کرتے ہیں اور جب ہم اپنے سے محبت کرتے ہیں تو خدا سے محبت کرتے ہیں، کیونکہ ہم خدا ہیں۔ اس کے نزدیک عقل اور جسم خدا کی شانیں ہیں۔ دونوں میں خدا ظاہر ہوتا ہے۔ اس طرح سپینوزا نے وحدت الوجود کا فلسفہ پیش کیا جس کا اثر بعد کے فلسفیوں نے بھی قبول کیا۔ اگر کوئی خدا کو مجسم ذات نہ ماننا چاہے اور بھاپ، روح، قوت محرکہ یا قوانین فطرت کی شکل میں ماننا چاہے تو سپینوزا نے اس کی بنیاد فراہم کر دی۔

جان لاک

جان لاک (John Locke) (۱۶۳۲ء.....۱۷۰۴ء) کا کہنا ہے کہ خدا ایک حقیقت ہے۔ انسان اپنی خلقت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ وہ آپ سے آپ وجود میں آیا، بلکہ اس کا کوئی خالق ہے۔ اس کا

کہنا ہے کہ خدا روح ہے، خدا علیم وخبیر، قادر مطلق اور عادل ہے۔ اس نے دنیا بنائی، انسان کو پیدا کیا، کائنات میں اپنے قوانین جاری وساری کیے، یہ قوانین آفاق وانفس پر غور کرنے کے بعد معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کرنے والے جزا اور اس کی خلاف ورزی کرنے والے سزا کے مستحق ہیں۔

جارج برکلے

مشہور عیسائی پادری برکلے (George Berkeley) (۱۶۸۵ء.....۱۷۵۳ء) نے کہا کہ خدا ہی دنیا کا خالق ہے۔ وہ لطیف ترین روح ہے اور پوری کائنات میں یہ روح سرایت کیے ہوئے ہیں۔ مادہ یا جسم اسی روح کی ایک شان ہے۔

ڈیوڈ ہیوم

ہیوم (David Hume) (۱۷۱۱ء.....۱۷۷۶ء) ارتیابی فلسفی ہے۔ وہ ہر چیز کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس کے نزدیک ہر چیز دھوکا دیتی ہے، آنکھ بھی دھوکا دیتی ہے۔ اس لیے انسان کسی چیز کا تعین نہیں کرسکتا لہٰذا انسانی عقل بھی خدا کو نہیں سمجھ سکتی۔ لیکن خدا کو ماننا ضروری ہے، کیونکہ یہی چیز انسان کی تمام امیدوں کا مرکز اور اخلاقیات اور معاشرہ کی اساس ہے۔ دوسرے الفاظ میں گو عقل کے ذریعہ خدا کو پہچانا نہیں جاسکتا لیکن اس کی ضرورت بہرحال موجود ہے۔ انسان اپنے معاشرتی نظام اور اخلاقی نظام کو قائم رکھنے اور اپنے دل کو ڈانوا ڈول ہونے سے بچانے کے لیے خدا کو ماننے پر مجبور ہے۔

لائبنز

لائبنز (Leibniz) (۱۶۴۶ء.....۱۷۱۶ء) کے نزدیک خدا اعلیٰ اور اکمل ذات ہے اور انسان ادنیٰ اور نامکمل ہے، اس لیے انسان خدا کی صحیح معرفت حاصل نہیں کرسکتا البتہ اس کا ہلکا سا تصور کرسکتا ہے، کیونکہ نیکی، طاقت، علم اور خدا کی بعض دوسری صفات کا ہلکا سا پرتو اس کے اندر موجود ہے۔ ان صفات کو اگر مبالغہ کی انتہائی حد تک بڑھا دیا جائے تو ہم کچھ معرفت حاصل کرسکتے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا نے دنیا کو بہترین شکل میں پیدا کیا اور خدا دنیا کے حالات سے باخبر رہتا ہے۔

عمانویل کانٹ

جرمنی کا عظیم فلسفی عمانویل کانٹ (Immanuel Kant) (۱۷۲۴ء.....۱۸۰۴ء) ان فلسفیوں کا سخت

مخالف ہے جو کہتے ہیں کہ عقل اور تجربہ سے باہر کسی چیز کو ماننا ٹھیک نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ پوری کائنات کا ہم تجربہ نہیں کر سکتے، لیکن ہم اس کو مانتے ہیں۔ اس لیے اگر خدا عقل و تجربہ میں نہیں آتا تو اس کے معنی یہ نہیں کہ خدا موجود نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا ہماری فطری اور اخلاقی ضرورت ہے۔ اس کے ماننے پر ہماری کامل مسرت اور طمانیت کا انحصار ہے۔ ہماری اخلاقی زندگی کے لیے خدا کی سخت ضرورت ہے، کیونکہ عقل کا مطالبہ ہے کہ اچھے لوگ خوش رہیں، لیکن دنیا میں اچھے لوگ پریشان رہتے ہیں اور برے لوگ مزے کرتے ہیں۔ اس لیے ایک ایسی ذات ہونی چاہیے جو سراسر خیر و برکت، مجسم دانش اور قادر مطلق ہو تاکہ وہ نیکی اور مسرت کو یکجا کر سکے۔

جان فشتے

فشتے (Johann Gottlieb Fichte) (۱۷۶۲ء.....۱۸۱۴ء) کانٹ سے اس بات میں متفق ہے کہ خدا ہماری اخلاقی ضرورت ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا کائنات کا خالق ہے، لیکن اس کا خالق کوئی نہیں۔ خدا انسان کے ضمیر کے اندر موجود ہے۔

جوزف شیلنگ

جوزف شیلنگ (Joseph Schelling) (۱۷۷۵ء.....۱۸۵۴ء) نے کہا کہ خدا تخلیقی قوت ہے جو کائنات کے اندر جاری و ساری ہے۔ دنیا اسی لیے حرکت پذیر ہے کہ وہ خدا ہے گویا یہ فلسفی وحدت الوجود کا قائل ہے۔

فریڈرک ہیگل

ہیگل (Friedrich Hegel) (۱۷۷۰ء.....۱۸۳۱ء) کا خدا اس کے نظریہ ارتقاء کا حصہ ہے۔ اس کے نزدیک دنیا ترقی کر رہی ہے، اس لیے خدا بھی ترقی پذیر ہے۔ دنیا کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ترقی کر رہا ہے۔ انسان میں یہ شعور کمال ہے درجہ تک پہنچ گیا ہے۔ ہیگل کا کہنا ہے کہ خدا تخلیقی دانش کا نام ہے جس کا اظہار دنیا میں ہو رہا ہے۔

گستاف فشنر

گستاف فشنر (Gustav Fechner) کے نزدیک خدا اعلیٰ ترین روح ہے جو دنیا میں اس طرح جاری و ساری ہے جس طرح جسم کے اندر روح ہے۔

اگسٹ کومٹ

بعد کے فلسفیوں نے خدا کو سمجھنے کی کوششیں ترک کر دیں اور اس معاملہ کو مذہب کے حوالہ کر دیا۔ اگسٹ کومٹ (August Comte) (۱۷۹۸ء.....۱۸۵۷ء) کا کہنا ہے کہ اسباب وعلل کو تلاش کرنا ناپختہ انسانی ذہن کی علامت ہے۔ کیونکہ انسانی ذہن جب پختہ ہو جاتا ہے تو وہ خدا کو تلاش کرنے کی کوشش ترک کر دیتا ہے اور اشیاء اور واقعات میں تعلق دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

سر ولیم ہملٹن

سر ولیم (Sir William Hamilton) (۱۷۸۸ء.....۱۸۵۶ء) کا کہنا ہے کہ جس کا جی چاہے خدا پر یقین کرے، لیکن خدا کے متعلق کچھ جاننا ناممکنات میں سے ہے، کیونکہ انسان کی عقل صرف محدود چیزوں کو جان سکتی ہے اور لامحدود چیزیں اس کی رسائی سے باہر ہیں۔

ہربرٹ سپنسر

سپنسر (Herbert Spencer) (۱۸۲۰ء.....۱۹۰۳ء) بھی اسی خیال کا حامی ہے کہ ہم صرف وہی چیز جان سکتے ہیں جو متعین اور محدود ہو۔ چونکہ خدا لامحدود ہے، اس لیے ہم خدا کو نہیں جان سکتے۔ لیکن خدا موجود ہے۔ وہ کیا ہے یہ ہم نہیں بتا سکتے۔

بریڈلے

بریڈلے (F.H. Bradley) (۱۸۴۶ء.....۱۹۲۶ء) نے سپنسر سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ لامحدود کو بھی جانا جا سکتا ہے، کیونکہ لامحدود کائنات میں ہم آہنگی کا نام ہے جو دنیا کی ہر چیز میں موجود ہے جس کو انسان اپنی عقل سے سمجھ سکتا ہے۔

ولیم جیمز

ولیم جیمز (William James) (۱۸۴۲ء.....۱۹۱۰ء) کا کہنا ہے کہ ہم خدا کے وجود اور اس کے متعلق کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کر سکتے، لیکن خدا کو ماننے پر مجبور ہیں، کیونکہ ہماری فطرت کا تقاضا یہی ہے اور ہمارا دل بھی اس بات کی گواہی دیتا ہے۔ جیمز کے نزدیک انسان ایسے خدا کو ماننا چاہتا ہے جو اس کی زندگی سے بے تعلق یا نرنکار نہ ہو، بلکہ اس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہو۔ وہ انسان کا رفیق، مونس وغم خوار ہو۔ جیمز کے خیال میں خدا

انسان سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، لیکن انسان سے بہت زیادہ طاقت ور ہے۔

جان ڈیوی

ڈیوی (John Dewy) (۱۸۵۹ء.....۱۹۵۲ء) کا کہنا ہے کہ انسان اپنے آپ کو ایسی دنیا میں پاتا ہے جس میں اس کو شر بہت زیادہ نظر آتا ہے اس نے شر سے محفوظ رہنے کے لیے کائنات کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے لیے انسان نے مختلف نظریات گھڑے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کے متعلق مختلف تصورات پائے جاتے ہیں۔

اہل فلسفہ کی آراء پر تنقید

خدا کی ذات وصفات کے متعلق فلسفیوں اور مفکروں نے جن آراء کا اظہار کیا ہے ان پر تنقید سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فلسفیوں کی اس رائے پر بحث کریں کہ مذہب کا آغاز شرک سے ہوا ہے۔

مذہب کا آغاز ایک خدا کے تصور سے ہوا

بعض فلسفیوں کا کہنا ہے کہ دنیا میں انسان سب سے پہلے ایک خدا سے آشنا نہیں ہوا، بلکہ شروع میں بہت سے خداؤں کو مانا جاتا تھا جن میں سے ایک بڑا خدا تھا، لیکن عقل کی ترقی کے ساتھ ساتھ غیر ضروری خدا چھٹتے چلے گئے تا آنکہ ایک خدا باقی رہ گیا۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان نے جب اپنے آپ کو اس دنیا میں پایا تو خوفناک حوادث سے اس کو سابقہ پیش آیا جو طوفانوں، زلزلوں، سیلابوں، وباؤں اور دوسری شکلوں میں پیش آتے رہتے ہیں۔ ان سے وہ خوف زدہ ہو گیا اور اس خوف کے جذبہ نے انسان کو ان ان دیکھی طاقتوں کی پرستش پر مجبور کیا جن کو اس نے ان حوادث کا پیدا کرنے والا خیال کیا۔ اس طرح انسان نے شرک سے دین کا آغاز کیا۔ عقل اور سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ ان حوادث، طوفانوں، زلزلوں، سیلابوں اور وباؤں کی توجیہ ہوتی چلی گئی تو ان کے خداؤں سے بھی انسان کو چھٹکارا حاصل ہوتا چلا گیا۔

یہ بات کہ مذہب کا آغاز ان دیکھی قوتوں کے خوف سے ہوا ہے اور یہی جذبہ انسان کے جذبات میں اولین اور قدیم ترین ہے، بالکل بے سروپا ہے۔ انسانوں میں جو خوف پایا جاتا ہے اس کی اصل حقیقت زوال نعمت کا اندیشہ ہے۔ خوف کا تجزیہ کیجیے تو صاف نظر آئے گا کہ خوف نام ہے اس چیز کا کہ آپ کو کسی ایسی چیز کے چھن جانے یا اس سے محروم ہو جانے کا اندیشہ یا خطرہ پیدا ہو گیا ہے جو آپ کو حاصل بھی ہے اور جو عزیز بھی ہے۔ مثلاً انسان کو اپنی زندگی عزیز ہے، زندگی کا سروسامان عزیز ہے، اپنے بیوی بچے عزیز ہے، اس لیے وہ ان چیزوں کی

طرف سے اندیشہ میں ہوتا ہے کہ کہیں یہ چیزیں اس سے چھن نہ جائیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر خوف سے پہلے کسی نعمت کا شعور لازمی چیز ہے اور جب نعمت کا شعور پایا گیا تو ایک منعم کا شعور بھی لازمی ہوا اور پھر اس کی شکر گزاری کا جذبہ پیدا ہونا بھی ناگزیر ہوا۔

اس نظریہ کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ جو چیزیں انسان کے اندر خوف کی حالت پیدا کرتی ہیں وہ دنیا کے عام واقعات میں سے نہیں۔ زلزلے روز نہیں آیا کرتے، آتش فشاں پہاڑ روز نہیں پھٹتے، بجلیاں روز نہیں کڑکتیں، وبائیں روز نہیں پھوٹتیں، اور طوفان کا شور بھی کوئی روزمرہ کا واقعہ نہیں۔ اس کے برعکس تارے روز جھلکتے ہیں، سورج روز چمکتا ہے، چاند روز چمکتا ہے، چاند روپہلی چاندنی کی چادر روز دشت وجبل میں بچھاتا ہے، آسمان کی نیلگونی ہر لمحہ باصرہ نوازی کرتی ہے، ابر کرم کی تردستیاں اور درختوں کی ثمر باریاں ہر موسم میں موجود ہیں۔ پھر کس قدر حیرت کی بات ہے کہ مظاہر قدرت کی گاہ گاہ کی گھرکیاں اور دھمکیاں تو انسان کو اس درجہ مرعوب کردیں کہ وہ ان کی پوجا کرنے لگ جائے لیکن منعم غیب کی یہ ساری فیاضیاں بالکل بے اثر رہ جائیں اور انسان میں شکر وسپاس کا کوئی ولولہ پیدا نہ کریں۔ اس لیے انسان کے مشاہدۂ کائنات اور مشاہدۂ انفس کی فطری راہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ نعمتوں اور رحمتوں کے مشاہدہ سے اس پر ایک منعم حقیقی کی شکر گزاری کا جذبہ اور احساس طاری ہوا اور پھر اس جذبہ کی تحریک سے وہ اس کی بندگی کی طرف مائل ہوا۔ گویا دین کا آغاز توحید سے ہوا، اس میں کجی پیدا کرکے شرک کی راہ انسان نے بعد میں اختیار کی۔

تاریخ بھی اس بات کی شہادت نہیں دیتی کہ دنیا پہلے دیوتاؤں سے آشنا ہوئی اور پھر بتدریج ایک خدا تک پہنچی۔ یونان کی اصنام پرستی کی تاریخ، ہندو دیومالا کی داستان اور چین کی بت پرستی کی کہانی سب اس بیان میں مشترک ہیں کہ کچھ دیوتا ہیں، ان کی بیویاں ہیں، ان کے اندر رقابتیں ہیں، ان میں ہولناک جنگیں بھی ہوتی رہتی ہیں۔ یونانیوں کا خیال تھا کہ اس آسمانی کنبہ کا سربراہ زیوس (Zeus) ہے۔ اس کی بیوی ہیرا (Hera) ہے۔ اس کے علاوہ اپالو (Apollo)، ہرمیس (Hermes) اور ایفروڈائٹی (Aphrodite) بھی ہے۔ باقی سارا کنبہ اسی سے پیدا ہوا۔ یونانی ان کے شر سے خوف زدہ رہتے تھے اور ان کو راضی رکھنے کے لیے ان کی پرستش کرتے اور قربانیاں دیتے تھے۔ کسی کو نہیں معلوم تھا کہ یہ آسمانی کنبہ کہاں سے آیا اور انسانوں کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے۔ عام خیال یہ تھا کہ یہ مظاہر فطرت تھے جن سے انسان کو نفع یا نقصان پہنچتا تھا، اس لیے انسانوں نے ان کو خوش کرنے کے لیے پوجا پاٹ کا نظام گھڑ لیا۔ اصنام پرستوں کی بیان کردہ یہ تاریخ بالکل ادھوری اور نامکمل ہے۔ اس میں اس حقیقت سے صرف نظر کیا گیا ہے کہ شروع ہی سے ایک خدا کی دعوت دینے والے بھی دنیا میں موجود رہے ہیں۔ یونانی تاریخ کے ابتدائی دور میں ہیراقلیطس (Heraclitus) اور زینوفینز (Xenophanes) ایسے فلسفی بھی موجود تھے جنہوں نے بتوں اور دیوتاؤں کا بری طرح مذاق اڑایا۔ ان کے فلسفہ کا حوالہ ہم اوپر کی سطور

میں دے چکے ہیں۔

اس ابتدائی دور کے بعد سوفسطائیوں (Sophists) کا ایک پورا گروہ موجود ہے جنہوں نے نوجوانوں کو جمع کر کے توحید کی تبلیغ اور اشاعت کی۔ اس مقصد کے لیے ایک جماعت بنائی جو بتوں پر بہت ہی تیز وتند جرح کرتی اور ان کی سخت تحقیر کرتی۔

یہ سقراط کے پہلے کا یونان ہے جو عام طور پر تاریک دور کہلاتا ہے۔ لیکن اس میں بھی نہ صرف توحید کی دعوت دینے والے لوگ موجود تھے، بلکہ ایسی جماعتیں بھی موجود تھیں جو شرک کا مذاق اڑاتیں اور لوگوں کو خدائے واحد کی طرف بلاتیں۔

اس کے بعد سقراط، افلاطون اور ارسطو کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ سقراط توحید پرست ہے۔ تاریخی طور پر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ سقراط کو زہر کا پیالہ توحید ہی کی خاطر پینا پڑا۔ سقراط نے جو جرحیں کی ہیں وہ بت پرستی تو کیا اوہام پرستی کی بھی جڑ اکھاڑ دیتی ہیں۔ اسی طرح افلاطون نے بھی توحید کی دعوت دی ہے۔ اس نے اگرچہ بتوں کو نہیں چھیڑا، لیکن برملا کہا کہ خدائے واحد ہی نے تمام دنیا کو پیدا کیا اور انسانوں میں اپنی روح پھونکی۔ ارسطو پکا موحد ہے۔ اس نے بتوں کے معاملہ میں کوئی مصلحت روا نہیں رکھی۔ وہ انسان کے اندر روح ملکوتی اور شعلہ یزدانی تک کا قائل ہے۔ اس لیے جب ابتدائی دور ہی میں ایسے فلسفی گزرے ہوں تو یہ دعویٰ کس طریقہ سے صحیح ہو سکتا ہے کہ دنیا سب سے پہلے بتوں اور دیوتاؤں سے آشنا ہوئی۔

قرآن مجید نے انسانوں کی جو تاریخ بیان کی ہے اس کے مطابق آدمؑ پہلے انسان اور خدا کے نبی ہیں۔ ظاہر ہے کہ انہوں نے اپنی ذریت کو شرک نہیں سکھایا، توحید ہی سکھائی۔ قرآن مجید نے ان کے بیٹوں کے جو واقعات بیان کیے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف توحید سے بلکہ قانون اور عدل وانصاف سے بھی واقف تھے اور خدائے واحد کی رضا جوئی کے لیے قربانیاں پیش کرتے تھے۔

اولادِ آدم میں آہستہ آہستہ توحید سے بُعد پیدا ہوا اور شرک کے طور طریقے ان میں گھر کر گئے تو اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو رسول بنا کر بھیجا۔ انہوں نے قوم کو پھر سے توحید کی راہ پر لانے کی کوشش کی، لیکن ان کی دعوت پر لبیک کہنے والے کم ہی نکلے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قوم پر طوفان کا عذاب بھیجا اور موحدین سے نئی دنیا آباد کی۔

اس کے بعد قرآن مجید نے جلیل القدر پیغمبر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ انہوں نے توحید کے لیے کیا کیا قربانیاں دیں، چاند اور سورج کو پوجنے والوں کو کیسے مسکت جواب دیے اور بتوں کی پرستش کرنے والوں کا کیسا کیسا مذاق اڑایا، جس کے نتیجہ میں ان کے لیے آگ کی چتا تک تیار کر دی گئی جس سے اللہ تعالیٰ نے انہیں بچا لیا۔ توحید کی خاطر انہیں اپنا گھر چھوڑنا پڑا اور ہجرت کر کے فلسطین کے علاقے میں

آئے۔ انہوں نے توحید کا مشن جاری رکھنے کے لیے کئی مراکز قائم کیے اور مکہ میں بیت اللہ تعمیر کیا۔ انہوں نے خدا کی رضا کے لیے اپنے اکلوتے بیٹے اسماعیلؑ کی قربانی سے بھی دریغ نہ کیا۔ حضرت ابراہیمؑ کی انہی قربانیوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ بنی اسماعیل اور بنی اسحاق میں کثرت سے ان کے پیروکار ہوئے۔ ابتداءً ان کی ذریت توحید پر کاربند رہی، لیکن آہستہ آہستہ اس میں شرک نے راہ پالی۔ سب سے آخر میں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے جنہوں نے شرک کی جڑیں کاٹ دیں اور دنیا کو پھر سے توحید کی لذت سے آشنا کیا اور ایک نئی امت برپا کی۔ اس امت نے اس کے باوجود کہ آنحضرتؐ کا لایا ہوا صحیفہ اس کے ہاتھوں میں ہے، شرک میں جو دلچسپی لی ہے وہ سب کے سامنے ہے۔

قوموں سے خطاب کے دوران رسولوں کی زبان سے یہ جملہ قرآن مجید نے نقل کیا ہے کہ:

لا تفسدو ا فی الارض بعد اصلا حہا (الاعراف 56:7)

زمین کی اصلاح کیے جانے کے بعد پھر اس میں فساد نہ پھیلاؤ۔

اس سے بھی معلوم ہوا کہ دین کا آغاز صحیح نہج پر ہوا اور فساد بعد میں پھیلا۔ پس حقیقت یہی ہے کہ دنیا میں توحید اور شرک کی کشمکش برابر چلتی رہی ہے، بلکہ ہوا یوں کہ توحید سے آغاز ہوا، بعد میں لوگ توحید سے پھسل کر شرک میں مبتلا ہو گئے۔ مزید برآں چونکہ توحید انسان کی اصل فطرت ہے اس لیے یہ ممکن نہیں کہ اصل فطرت مجہول رہے اور شرک اصل بن جائے۔ چونکہ شرک کا محرک خواہشات ہیں، جن کی پیروی کر کے انسان کو نقد نقد نفع مل جاتا ہے، اس لیے دنیا میں شرک کا غلبہ ہو جاتا ہے، لیکن کوئی دور ایسا نہیں رہا ہے جو توحید کی دعوت اور توحید کے علم برداروں سے خالی رہا ہو۔

خدا محض ایک قوت محرکہ نہیں

بعض فلسفیوں نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ خدا مشخص ذات نہیں، بلکہ وہ قوت محرکہ (Motive Force) یا علت العلل (Cause of Causes) ہے۔ بنیادی طور پر یہ خیال فلسفیوں کا نہیں بلکہ سائنس دانوں کا ہے اس لیے میرے نزدیک ان کی رائے منطقی نہیں ہے۔ ان کا ذہن مشینی ہوتا ہے، یہ لوگ جذبات سے بھی عاری ہوتے ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ عقل کے دائرے میں ان کا قبلہ صرف ایک ہی ہوتا ہے، یعنی مادی وجود، اس کے باہر وہ کسی چیز کو اہمیت نہیں دیتے۔ فلسفے میں اگر اس تصور کی کوئی بنیاد ہے تو وہ سپینوزا کے فلسفے میں ہے جس کا کہنا ہے کہ خدا قانون قدرت، ایک بہت بڑی مشین یا قوت محرک ہے۔ سوال یہ ہے کہ خدا کو قوت محرک یا علت العلل مان لینے سے انسان کا کون سا مسئلہ حل ہو جاتا ہے یا اس کی کون سی ضرورت پوری ہو جاتی ہے؟ انسان کو ایسے خدا کی ضرورت ہے جو اس کی نیازمندیوں، اس کی دعاؤں، اس کی محبت اور اس کی التجاؤں کا مرکز و محور ہو، وہ جب چاہے

اس کو پکار سکے، اس کے آگے فریاد کر سکے، جہاں بھی ہو، جس حال میں بھی ہو وہ اس کی فریاد سن سکے۔ اس کو یہ توقع ہو کہ میں جہاں سے پکاروں وہ سنتا ہے، وہ جو بھی کرنا چاہے گا، کرے گا، اسے کوئی روک نہیں سکتا۔ یہ سب ہماری فطرت میں ہے، اس لیے ہم ایسی صفات والے خدا کے محتاج ہیں۔ مجرد ایک طاقت محرکہ یا مجرد قوانین قدرت سے ہمیں کیا حاصل ہوگا۔ ان کے آگے ڈنڈوت کر کے ہمیں کیا ملے گا، ہم ایک مشین کے آگے گڑگڑا کر کیا کریں گے۔ خدا اگر انجن کے اندر بھاپ کی طرح ہے تو اس کے آگے فریاد کرنے کا کیا فائدہ ہوگا۔ وہ اپنا کام کرے گا یا ہماری فریاد سنے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ خدا کو قوت محرکہ یا قوانین فطرت مان لینے سے اس کائنات کی توجیہ بھی نہیں ہوتی۔ آپ ایک کار کو دیکھیں اور یہ دعویٰ کریں کہ میں اس کے راز کو پا گیا ہوں کہ یہ پٹرول سے چلتی ہے تو یہ دعویٰ کار کی اصل حقیقت کا عشر عشیر بھی نہیں۔ سوال صرف اس کے چلنے کا نہیں۔ کار کے اندر عظیم سائنس ہے، اس کے اندر حسن و جمال ہے، اس کی افادیت ہے، اس کی پیچیدہ مشینری ہے، اس کے اندر ہزاروں پرزے ہیں جو کار کو چلانے میں اپنا اپنا کام کرتے ہیں۔ ان تمام چیزوں کی توجیہ یہ مان لینے سے تو نہیں ہو سکتی کہ کار پٹرول سے چلتی ہے۔ پٹرول تو محض کار کی حرکت کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ایک اندھی بہری قوت مہیا کر دیتا ہے جس کو کنٹرول کر کے مفید مصرف میں لانے کے لیے بھی کار کے انجن کی ساخت کو دخل ہے۔ پس حرکت کی علت جان لینے سے اگر ایک کار کا مسئلہ حل نہیں ہوتا تو پھر اس پورے نظام عالم کی توجیہ محض ایک قوت ایک قوت محرکہ کے تصور سے آپ کیسے کر سکتے ہیں!

اس کائنات میں ربوبیت کا جو عظیم نظام ہے، جو عظیم قدرت، عظیم حکمت اور عظیم صناعی نظر آتی ہے، قدم قدم پر رحمانیت یا رحیمیت کے جو مظاہرے دیکھنے میں آتے ہیں، کیا ان سب کی توجیہ ایک قوت محرکہ کے تصور سے ہو سکتی ہے؟ ذرا غور کیجیے کہ اس کائنات کے تمام چھوٹے بڑے عناصر رات دن انسانوں کی پرورش کے سامان کی فراہمی میں سرگرم ہیں، چاند بھی اسی لیے مصروف کار ہے، ہوا بھی ہر آن اسی کے لیے گردش میں ہے۔ پرورش اور تربیت کا یہ تمام اہتمام ہماری زندگی کے کسی ایک گوشہ ہی میں نہیں پایا جا رہا ہے بلکہ ہر گوشہ میں موجود ہے۔ ہمارے ظاہر کی بھی پرورش ہو رہی ہے، ہمارا باطن بھی زیر تربیت ہے، ہمارا جسم بھی پل رہا ہے، ہماری عقل کو بھی غذا مل رہی ہے، ہماری جسمانی قوتیں اور قابلیتیں بھی پروان چڑھ رہی ہیں، ہماری روحانی صلاحیتوں کو بھی بالیدگی حاصل ہو رہی ہے، پھر یہ دیکھیے کہ ہمارے لیے زمین کا فرش بچھا ہوا ہے، آسمان کا شامیانہ تنا ہوا ہے، سورج اور چاند چمک رہے ہیں، ابر و ہوا ہماری خدمت میں سرگرم ہیں۔ کیا ان سب کی توجیہ یہ کہہ کر کی جا سکتی ہے کہ اس کے پیچھے کوئی قوت محرکہ یا علت العلل ہے۔ یا یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی رحیم و کریم، علیم و خبیر، سمیع و بصیر، حکیم و مدبر ذات ہے جس نے یہ سارا اہتمام کیا ہے۔ اگر اس قوت محرکہ کے اندر ہی یہ تمام اعلیٰ صفات موجود ہیں تو پھر اسے محض ایک

قوت کا نام کیوں دیا جائے، کیوں نہ اسے اللہ کہا جائے جو بہت عمدہ نام ہے اور کائنات کی توجیہ کے لیے نہایت موزوں ہے۔

جہاں تک اہل فلسفہ کا تعلق ہے ان کی عظیم اکثریت شروع سے آخر تک یہ مانتی چلی آئی ہے کہ خدا ہے۔ تمام بڑے فلاسفر یہی رائے رکھتے ہیں اور اسی پر فلسفہ زندگی کی بنیاد رکھتے ہیں۔ حد یہ ہے کہ ہیوم جیسا ارتیابی فلاسفر بھی خدا کی ضرورت کا قائل ہے اور اسی تصور پر زندگی کے نظم وضبط کو منحصر مانتا ہے۔ صرف وہ فلاسفر خدا کے قائل نہیں جنہوں نے بحیثیت مجموعی زندگی کا فلسفہ پیش نہیں کیا، بلکہ محض کسی ضمنی چیز کو اتنی اہمیت دے دی کہ وہ ان کے نزدیک پوری زندگی پر حاوی ہوگئی ہے۔ مثلاً بعض لوگ نظریہ ارتقاء کو خدا کا بدل سمجھتے ہیں۔ فرائڈ نے فرج کو اور مارکس نے بطن کو اپنے فلسفہ کا محور بنالیا۔ میرے نزدیک یہ لوگ اصل فلسفی نہیں۔ تمام اصلی فلسفی خدا کو مانتے ہیں اور اس طرح مانتے ہیں جس سے انسانی زندگی کے ساتھ اس کا تعلق واضح ہوجاتا ہے۔ جہاں تک بعض مفکرین کے اس خیال کا تعلق ہے کہ ڈارون کے نظریہ ارتقاء نے خدا کے مسئلہ کو حل کردیا ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دنیا میں ارتقاء ہوا ہے۔ زندگی پانی، گندے کیچڑ، خشک مٹی اور کہاں کہاں سے ہوتی ہوئی موجودہ حالت کو پہنچی ہے۔ ایک مٹی کے لونڈے سے اتنی شکلیں بن گئیں۔ زندگی جو کبھی رینگنے والے جانوروں کی شکلوں میں چھپی ہوئی تھی اس سے درجہ بدرجہ ترقی کرکے انسان کے احسن تقویم میں بے نقاب ہوئی۔ اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ڈارون نے اور زیادہ سنجیدگی سے خدا کی طرف توجہ دلائی ہے کہ اس کائنات کو اتنا بے رنگ نہ سمجھو۔ یہ ایک عظیم مدبر کی قدرت کا کرشمہ ہوسکتا ہے کہ وہ مٹی سے گونا گوں اشکال اور ایک عاقل وفرزانہ انسان بھی پیدا کردے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ارتقاء کا تقاضا تو یہ تھا کہ ارتقاء ہوتا ہی رہتا، آخر ارتقاء ایک حد پر آکر کیوں رک گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی ایک ہی توجیہ ممکن ہے کہ ایک مدبر ذات نے اس کو ایک حد پر روک دیا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ مرد اور عورت کا بھی ارتقاء ہوا لیکن ان دونوں میں اتنی سازگاری کس طرح پیدا ہوئی کہ ایک کے بغیر دوسرا نامکمل ہے اور دونوں مل کر کائنات کے ایک عظیم مقصد کو پورا کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک حکیم، قدیر اور مدبر ذات ہی ہوسکتی ہے جس نے یہ سب کچھ کیا۔ یہ تمام کرشمے کسی اندھی بہری قوت محرکہ کے نہیں ہوسکتے۔

خدا کی معرفت حاصل ہوسکتی ہے

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ کیا انسان کو خدا کی معرفت حاصل ہوسکتی ہے، یا خدا انسانی عقل کی رسائی سے بالاتر ہے تو اس معاملہ میں بیشتر فلسفیوں کی یہ رائے ہے کہ خدا موجود ہے یا خدا کی ضرورت موجود ہے، یا انسان خدا کو ماننے پر مجبور ہے، لیکن خدا کی صفات اور اس کی معرفت حاصل کرنا انسانی عقل کے بس میں نہیں۔

مثلاً فرانسس بیکن نے کہا کہ ہم عقل کے ذریعہ خدا کو ماننے پر مجبور ہیں لیکن اس سے زیادہ ہم خدا کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے۔ تھامس ہابس، ڈیوڈ ہیوم اور دوسرے فلسفیوں نے بھی یہی کہا ہے کہ ہم عقل کے ذریعے صرف اتنا جان سکتے ہیں کہ خدا ہے، لیکن اس سے زیادہ کچھ نہیں جان سکتے، البتہ ڈیکارٹ نے کہا ہے کہ عقل کے ذریعہ خدا کی بہت سی صفات اور ان کے تقاضوں کو بھی سمجھا جاسکتا ہے۔

عقل کی نارسائی کا یہ نوحہ بے بنیاد نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو انسان کی عقل کا یہ حال ہے کہ اگر ہڑپہ، موہنجوداڑو اور دوسرے آثار قدیمہ سے کوئی ٹوٹا ہوا مرتبان مل جائے تو اس کے اوپر آڑھی ترچھی لکیروں کے ذریعہ وقت کی تہذیب، وقت کا فلسفہ، وقت کا کلچر اور ثقافت سب کچھ معلوم کرلیا جاتا ہے۔ اسی طرح سے کہیں سے کوئی ہڈی یا جبڑا دریافت ہوجائے تو قدیمی انسان کی ساخت، اس کی بودوباش اور اس کی عمر سب کچھ معلوم کرلی جاتی ہے، لیکن دوسری طرف ان کی عقل کی نارسائی کا یہ عالم ہے کہ یہ پورا صحیفہ کائنات ان کے سامنے ہے، آسمان ہے، زمین ہے، سمندر ہیں، پہاڑ ہیں، ستارے ہیں، سورج ہے، چاند ہے، کہکشاں ہے، قوموں کے عزل ونصب کے لیے خدا کے قوانین ہیں، لیکن اس سے وہ کچھ نہیں سمجھ سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان اگر صرف گردوپیش کی اشیاء پر غور کرے تو خدا کی صفات اور ان کے تقاضوں کو جان سکتا ہے۔ انسان کو اپنی بھوک مٹانے کے لیے اپنے چاروں طرف انواع واقسام کی اجناس، غلے، سبزیاں، ترکاریاں، گوشت، پھل، میوے اور مشروبات نظر آتے ہیں تو کیا یہ خدا کی پروردگاری، اس کی ربوبیت اور اس کی رحمت کو ظاہر نہیں کرتے؟ سورج اور اس کی گرمی اور روشنی سے کیا خدا کی قدرت اور حکمت ظاہر نہیں ہوتی؟ بے ستون آسمان اور اس پر جگ مگ کرتے ستارے خدا کی عظیم صناعی اور اس کے حسن و جمال کو ظاہر نہیں کرتے؟ رحم کی تاریکیوں کے اندر اللہ تعالیٰ کا موئے قلم جس طرح بچہ کی نوک پلک سنوارتا ہے کیا اس سے اس کی تخلیق کی صفت ظاہر نہیں ہوتی؟ خدا کی صفات کا علم حاصل کرنے کے لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ انسان صحیفہ کائنات کو کھلی آنکھوں کے ساتھ پڑھے اور اس کے تقاضوں کو سمجھے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ خدا کو سمجھنے کا بھی ایک دائرہ ہے اور نہ سمجھنے کا بھی ایک دائرہ ہے۔ نہ سمجھنے کا دائرہ جو ہے اس میں ہمیں سمجھنے کی ضرورت بھی نہیں۔ خدا کس چیز کا بنا ہوا ہے، اس کی ذات کیسی ہے، اس کی شکل کیسی ہے، وہ کس نوعیت سے اٹھتا ہے اور بیٹھتا ہے، کس طریقہ سے بات کرتا ہے، اس طرح کے سوالات انسان کی ذہنی استعداد سے باہر کے دائرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر یہ ساری باتیں ہم جان بھی لیں تو اس سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔

ہمیں جاننے کی ضرورت ہے تو اس بات کی کہ خدا کی مرضی کیا ہے، اس کے احکام کیا ہیں، اس کی پسند کیا ہے، وہ کیا چاہتا ہے، ہم کس طرح دنیا میں رہیں، ہمارا سیاسی نظام کیا ہو، ہماری معاشرتی زندگی کیسی ہو، حلال وحرام کے پیمانے کیا ہوں، ہماری معیشت کیسی ہو، غرضیکہ زندگی کے ہر شعبہ میں ہمیں خدائی پسند وناپسند اور اس کے احکام جاننے کی ضرورت ہے۔ ان تمام باتوں پر ہماری زندگی کا انحصار ہے اور اس کا انتظام بھی اللہ تعالیٰ نے بڑے

اہتمام سے کیا ہے۔ اس کے لیے نبوت و رسالت کا سلسلہ جاری کیا۔ کیونکہ خدا نے جب انسان کی جسمانی اور مادی ضرورت کا بہتر سے بہتر انتظام کیا ہے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ انسان کی ہدایت کا انتظام نہ کرتا۔

خدا کی ذات کے متعلق ہم اس لیے بھی کچھ نہیں جان سکتے کہ اس کے متعلق ہمارے اپنے پاس کچھ نہیں ہے، صفات کے متعلق ہمارے پاس کچھ تو ہے، خواہ وہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، مثلاً خدا علیم ہے تو کچھ علم ہمیں بھی دیا ہے، خدا خبیر ہے تو کچھ خبر ہمیں بھی دی ہے، خدا قوی ہے تو کچھ قدرت ہم میں بھی ہے، خدا سمیع ہے تو کچھ سامعہ ہم میں بھی ہے۔ اس لیے علم کا، قدرت کا، رحم کا اور دوسری چیزوں کا ہم تصور کر سکتے ہیں، لیکن خدا کی ذات کا کوئی حصہ ہم میں نہیں ہے، لہٰذا ہم اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

قرآن حکیم کی تعلیم

وجود باری کی بحث غیر ضروری ہے

قرآن مجید کو غور سے پڑھیں تو حیرت انگیز طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ متکلمین اور فلسفیوں کے طریقہ کے خلاف وہ وجود باری کے مسئلہ پر کوئی بحث نہیں کرتا۔ متکلمین اثبات باری تعالیٰ پر سارا زور دیتے ہیں اور خدا کے وجود کے دلائل بیان کرتے ہیں، لیکن یہ مسئلہ قرآن مجید میں کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کے کچھ وجوہ ہیں۔

قرآن کے اولین مخاطب خدا کے منکر نہ تھے

پہلی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کے اولین مخاطبوں میں سے کوئی گروہ بھی خدا کا منکر نہیں تھا۔ بنی اسماعیل تھے جو نہ صرف یہ کہ خدا کو مانتے تھے، بلکہ اس کے لیے بہت سی اعلیٰ صفتوں کا اقرار بھی کرتے تھے۔ ان میں جو کفر تھا وہ خدا کے انکار کی بناء پر نہیں تھا، بلکہ بعض ایسی باتوں کے تسلیم کرنے یا نہ کرنے کی وجہ سے تھا جن سے خدا کی اعلیٰ صفات یا ان کے لوازم کا انکار لازم آتا تھا۔ بنی اسرائیل تھے جو خدا اور اس کی تمام صفات حسنیٰ کے قائل تھے اور ان کے لوازم اور نتائج کا بھی اقرار کرتے تھے، لیکن ساتھ ہی بعض ایسی اعتقادی و عملی گمراہیوں میں مبتلا ہو گئے تھے جن سے یا تو کفر لازم آتا تھا یا شرک۔ قریش نے ۳۶۰ بت خانہ کعبہ میں رکھے ہوئے تھے۔ نصاریٰ تین خداؤں کو مانتے تھے۔ چنانچہ قرآن مجید نے ان گروہوں سے ان کو منکر خدا فرض کر کے گفتگو نہیں کی ہے بلکہ ان کے مسلمات کو بنیاد قرار دے کر ان کی صرف ان باتوں کی تردید فرمائی ہے جو انہوں نے ان مسلمات سے بالکل متناقض اپنے اندر جمع کر لی تھیں۔ ظاہر ہے کہ خدا کا شریک ماننے والے سے خدا کے وجود پر بحث کرنا بے سود ہے، کیونکہ خدا کو تو وہ مانتا ہی ہے۔ اس سے تو یہ مطالبہ کرنے کی ضرورت ہے کہ ایک خدا کو ہم بھی مانتے ہیں اور ایک خدا کو تم بھی مانتے

ہو، یہ بات ہمارے درمیان مشترک ہے، لیکن ایک خدا کے سوا باقی جن خداؤں کو تم مانتے ہو ان کے ثبوت فراہم کرو، ان کی دلیل بتاؤ۔ اسی لیے قرآن مجید نے مشرکین کو بار بار چیلنج کیا ہے کہ تم جن خداؤں کو مانتے ہو اس کی دلیل تمہارے پاس نہیں ہے، اگر ہے تو پیش کر کے دکھاؤ:

و من یدع مع اللّٰہ الھا اخر لا بر ھان لہ بہٖ فانما حسابہ عند ربہ(المؤمنون 117:23)

اور جو کوئی اللہ کے ساتھ کسی اور الٰہ کو بھی پکارے گا، جس کے حق میں اس کے پاس کوئی دلیل نہیں، تو اس کا حساب اس کے رب کے ہاں ہوگا۔

سورۂ یوسف میں فرمایا:

ما تعبدون من دو نہٖ الا اسماء سمیتمو ھا انتم و اباؤ کم مآ انزل اللّٰہ بھا من سلطٰنٍ(یوسف 40:12)

تم اس کے سوا نہیں پوجتے ہو مگر چند ناموں کو جو تم نے اور تمہارے باپ دادوں نے رکھ چھوڑے ہیں۔ اللہ نے ان کی کوئی دلیل نہیں اتاری۔

سورۂ احقاف میں فرمایا:

قل ارء یتم ما تدعون من دون اللّٰہ ارونی ماذ ا خلقوا من الارض ام لھم شرک فی السمٰوٰت ایتو نی بکتٰبٍ من قبل ھٰذا او اثٰرۃٍ من علم ان کنتم صٰدقین(الاحقاف 4:46)

ان سے کہو کہ کبھی تم نے غور بھی کیا ان چیزوں پر جن کو اللہ کے سوا تم پوجتے ہو! مجھے دکھاؤ کہ زمین کی چیزوں میں سے انہوں نے کون سی چیز پیدا کی ہے یا ان کا آسمانوں میں کون سا ساجھا ہے! میرے سامنے اس سے پہلے کی کوئی کتاب پیش کرو یا کوئی ایسی روایت جس کی بنیاد علم پر ہو، اگر تم اپنے دعوے میں سچے ہو۔

چونکہ شرک کی کوئی دلیل نہیں اس لیے صحیح طریقہ یہی ہے کہ صرف خدائے واحد کی عبادت کی جائے جس کو سب مانتے ہیں، اور اس کے منافی ہر بات ترک کی جائے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے اہل کتاب کے لیے یوں پیغام دیا:

قل یا ھل الکتاب تعالو الیٰ کلمۃٍ سوآءٍ بیننا و بینکم ان لا نعبدالا اللّٰہ و لا نشرک بہٖ شیاءً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللّٰہ فان تولوا فقولو اشھدوا بانا مسلمون

> کہہ دو، اے اہل کتاب! اس چیز کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں مشترک ہے۔ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور نہ اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائیں اور نہ ہم میں سے کوئی ایک دوسرے کو اللہ کے سوا رب ٹھہرائے۔ اگر وہ اس چیز سے اعراض کریں تو کہہ دو کہ گواہ رہو کہ ہم تو مسلم ہیں۔ (آل عمران 64:3)

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بعض علمی حلقوں کی طرف سے یہ خیال پیش کیا گیا ہے کہ نزول قرآن کے زمانے میں عرب میں دہریے بھی تھے۔ اس کے ثبوت میں وہ آیت وما یھلکنا الا الدھر (24:45-اور ہم کو بس گردش روزگار ہلاک کرتی ہے) پیش کرتے ہیں لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ عربوں میں دہریوں کی کوئی جماعت موجود نہیں تھی۔ عرب جو یہ بات کہتے تھے تو اس سے ان کا مقصود خدا کی ہستی کا انکار نہیں ہوتا تھا، بلکہ یہ بات وہ قرآن کے اس دعوے کے جواب میں کہتے تھے کہ قوم کے عروج وزوال کا انحصار اس کے عقائد واعمال کے صلاح و فساد پر ہے۔ عاد، ثمود، قوم لوط، اہل مدین اور قوم فرعون کے متعلق قرآن بتاتا تھا کہ ان کی تباہی کا سبب ان کا کفرو شرک، ظلم وسرکشی، فسق وعدوان اور ان کے دوسرے عملی واعتقادی فسادات تھا اور اس بنیاد پر وہ عربوں کو متنبہ کرتا تھا کہ اگر انہوں نے اپنی اعتقادی اور اخلاقی غلطیوں کی اصلاح نہ کی تو اپنی قوت و جمعیت کے باوجود وہ بھی تباہ ہو جائیں گے۔ یہ بات عربوں کی سمجھ میں نہیں آتی تھی۔ وہ قوموں کے عروج وزوال میں کسی اخلاقی اصول کو کارفرما نہیں مانتے تھے۔ وہ قوم کو ایک درخت کی طرح سمجھتے تھے جو اگتا ہے، نشوونما پاتا ہے، پھل پھول لاتا ہے، یہاں تک کہ اپنی فطری قوتیں نچوڑ کر ایک دن گردش لیل ونہار کی نذر ہو جاتا ہے۔ یا ایک فرد کی مانند سمجھتے تھے جو پیدا ہوتا ہے، جوان ہوتا ہے، پھر کسی بیماری کے سبب سے یا درازی عمر سے ایک دن مر جاتا ہے۔ موت وزیست کا جو طبعیاتی ضابطہ کائنات کے ہر گوشہ میں کام کر رہا ہے وہ اسی ضابطہ کو قوموں کی موت وزیست میں بھی کارفرما مانتے تھے۔ قرآن مجید نے تاریخ کو ایک نئے نقطہ نظر سے پیش کیا جو ان کے مادہ پرستانہ نقطہ نظر سے بہت مختلف تھا اور دنیا میں زندہ رہنے کے لیے ان سے نئے اصول زندگی کا مطالبہ کرتا تھا جو ان کی خواہشات نفس کے بالکل خلاف تھا۔ اس وجہ سے وہ اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھے اور جواب میں یہ کہتے تھے کہ وما یھلکنا الا الدھر قوموں کو تو صرف گردش روزگار فنا کرتی ہے۔

اہل عقل ہمیشہ خدا کے قائل رہے ہیں

اثبات باری کے دلائل قرآن میں پیش نہ کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل فکر وفلسفہ بھی ہمیشہ سے خدا کے وجود کے قائل رہے ہیں۔ اوپر اہل فلسفہ کی جو آراء بیان کی گئی ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سقراط،

افلاطون، ارسطو، رواقی فلسفی، کانٹ وغیرہ سب خدا کو بالصراحت مانتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ متشککین خدا کے وجود کے منکر ہیں حالانکہ وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ عقل ان معاملات میں کوئی فیصلہ نہیں کرسکتی۔ یہ تو اپنے عجز اور بے بسی کا اعتراف ہے۔ ان کے امام ڈیوڈ ہیوم نے کہا ہے کہ خدا کی ضرورت بہر حال موجود ہے۔ انسان اپنے معاشرتی اور اخلاقی نظام کو قائم رکھنے کے لیے خدا کو ماننے پر مجبور ہے۔ اس لیے میرے نزدیک متشککین کا نقطہ نظر بھی فی الحقیقت خدا کے وجود کے انکار کا ہم معنی نہیں ہے۔

خدا کا وجود ایک بدیہی حقیقت ہے

تیسری وجہ یہ ہے کہ خدا تو ایک بدیہی حقیقت، بلکہ ابدہ البدیہیات، یعنی تمام بدیہی باتوں سے زیادہ بدیہی ہے اس لیے یہ دلیل کا محتاج نہیں، کیونکہ دلیل وہاں کام آتی ہے جہاں وہ دعوے سے زیادہ واضح ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص کسی بدیہی چیز کا انکار کرتا ہے تو اسے دلیل نہیں دی جاتی بلکہ اس کی حماقتوں پر اس کو توجہ دلائی جاتی ہے۔

لہٰذا قرآن مجید ایک فطری چیز کو زیر بحث نہیں لایا۔ البتہ جگہ جگہ اس نے اس قسم کے سوالات کیے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کا خالق کون ہے، سورج کس نے نکالا اور چاند کو کسی نے چمکایا ہے، آسمان کو کسی سہارے کے بغیر کس نے قائم کیا ہے۔ اکثر ان سوالوں کا جواب بھی خود ہی دے دیا ہے کہ اللہ نے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین مکہ کے پاس بھی اس کے سوا کوئی جواب نہیں تھا۔ مثلاً سورۂ مومنون میں آتا ہے:

> قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل افلا تذكرون o قل من رب السموٰت السبع و رب العرش العظيم o سيقولون لله قل افلا تتقونo قل من بيدهٖ ملكوت كل شيءٍ و هو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون o سيقولون لله قل فانىٰ تسحرون o (المؤمنون 23:84-89)
>
> ان سے پوچھو، یہ زمین اور جو اس میں ہیں کس کے ہیں، اگر تم جانتے ہو! کہیں گے اللہ کے۔ کہو تو کیا تم اس سے یاد دہانی نہیں حاصل کرتے! پوچھو، ساتوں آسمانوں اور عرش عظیم کا خداوند کون ہے؟ کہیں گے یہ سب اللہ کے ہیں۔ کہو تو کیا تم اس اللہ سے ڈرتے نہیں! پوچھو، وہ کون ہے جس کے ہاتھ میں ہر چیز کا اختیار ہے اور وہ پناہ دیتا ہے، لیکن اس کے مقابل میں پناہ نہیں دی جاسکتی، اگر تم جانتے ہو! وہ کہیں گے یہ باتیں اللہ ہی کے اختیار کی ہیں۔ کہو، پھر تمہاری مت کہاں ماری جاتی ہے۔

ذات باری انسان کے فہم سے بالا ہے

قرآن مجید نے ذات باری سے بھی کوئی بحث نہیں کی ہے۔ یعنی خدا کن چیزوں سے بنا ہے ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نور مطلق ہے۔ نور کی بھی نہ جانے کتنی قسمیں ہیں اور وہ کون سی قسم ہے اور اس پر مستزاد مطلق کا لفظ جس کے بعد ہم کسی طرح اس کا تعین نہیں کر سکتے۔ ایک فلسفی کا یہ قول مجھے بہت پسند ہے کہ ''ہم یہ تو بتا سکتے ہیں کہ خدا کیا نہیں مگر یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ خدا کیا ہے۔'' ذات کے مسئلہ پر قرآن مجید نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ سنا کر بات ختم کر دی ہے، جب وہ کوہ طور پر اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہوئے اور اس کی ذات کا مشاہدہ کرنے کی خواہش کی۔ فرمایا:

رب ارنی انظر الیک قال لن ترٰ نی ولکن انظر الی الجبل فان استقرمکانه فسوف ترنی ج فلما تجلی ربه للجبل جعله دکاً و خر موسیٰ صعقاً o (الاعراف 143:7)

اے میرے رب، مجھے موقع دے کہ میں تجھے دیکھ لوں۔ فرمایا، تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے۔ البتہ پہاڑ کی طرف دیکھو، اگر یہ اپنی جگہ پر ٹکا رہ سکے تو تم بھی مجھے دیکھ سکو گے۔ تو جب اس کے رب نے پہاڑ پر اپنی تجلی ڈالی تو اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔

اہل تصوف ذات الٰہی کے مشاہدہ کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن جب حضرت موسیٰؑ ایسے جلیل القدر پیغمبر ذات الٰہی کا مشاہدہ نہیں کر سکے تو ان کی کیا حیثیت ہے۔ بشر کیا جبریل امینؑ بھی جو خدا کے اتنے قریب ہیں وہ بھی پردے کے اوٹ سے بات کرتے ہیں۔ ان کا حال یہ ہے کہ

اگر یک سرموئے برتر پرم
فروغ تجلی بسوزد پرم

اگر اپنی حد سے ذرا سا آگے بڑھ جاؤں تو تجلی کا فروغ مجھے وہیں جلا کر رکھ دے۔

خدا کی معرفت صفات باری سے ہوتی ہے

قرآن مجید کا اصل موضوع صفات باری ہے۔ کیونکہ ذات باری تو انسان کی دسترس اور فہم سے ماوراء ہے۔ اس کی صفات کے مظاہر انسان کی گرفت میں آتے ہیں اور وہ خدا کے بارے میں تصوران کی مدد سے قائم کر سکتا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے سب سے زیادہ وضاحت اور تاکید کے ساتھ توحید بیان

ہوئی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ سارا جھگڑا اسی کا ہے اور سارا بگاڑ اسی میں پیدا ہوتا ہے اور توحید پر مضبوطی سے قائم ہوئے بغیر خدا کی معرفت کی کوئی راہ نہیں نکل سکتی، اس لیے قرآن مجید نے توحید پر پورے زور سے بحث کی ہے اور ہر رخنہ کو بند کر دیا ہے تا کہ شرک کا ہر شائبہ مٹ جائے اور شیطان کو اس کے اندر گھسنے کا کوئی راستہ نہ ملے۔قرآن مجید نے توحید کے حق میں فطری یا نفسیاتی دلائل بھی دیے ہیں اور آفاقی بھی۔

توحید کا تصور انسان کی فطرت میں ہے

توحید کے فطری دلائل میں ہمارا وجود، ہماری فطرت اور اس کے تقاضے، سب شامل ہیں۔تمام بڑے بڑے فلسفی مثلاً سقراط، افلاطون، کانٹ، ڈیکارٹ، سب اس بات پر متفق ہیں کہ سب کچھ انسان کی فطرت میں لکھا ہوا ہے۔ان کے نزدیک تمام علوم انسان کے اندر موجود ہیں۔آپ اپنے وجدان، تذکیر اور غور وفکر کے ذریعہ ان کو نکالتے ہیں۔جب سب چیزوں کا علم انسان کے اندر ہے تو پھر اللہ تعالیٰ ہی کا علم کیوں نہیں ہوگا۔چنانچہ قرآن مجید نے ایک عہد فطرت کی یاد دہانی کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کی ارواح کو تخلیق کرنے کے بعد ان سے پوچھا الست بربکم (کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں) سب نے یک زبان ہو کر کہا بلی شھد نا کیوں نہیں تو ہمارا رب ہے، ہم اس پر گواہ ہیں۔گویا توحید کی گواہی کا بنی آدم نے عہد کر رکھا ہے اور قرآن نے بتایا ہے کہ انسان کا یہ عہد اس کے مشرکانہ افعال پر اس کے خلاف حجت ہوگا۔

بعض لوگ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ کیا معلوم اس قسم کا کوئی عہد ہوا بھی ہے یا نہیں، ہمیں تو اس کی کوئی خبر نہیں۔ان کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ عہد ہر انسان پر حجت ہوگا اس لیے اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے، لہٰذا اس کے حق میں قوی دلائل ہونے چاہئیں۔حیرت ہے کہ لوگوں کو کیا یہ بات معلوم نہیں کہ ہر استحقاق (Privilege) کے ساتھ ذمہ داری (Responsibility) بندھی ہوئی ہے۔مثال کے طور پر ماں بچے کو کتنے مصائب اور دکھ اٹھا کر پیٹ میں پالتی ہے۔پھر جان کی بازی لگا کر اس کو جنم دیتی ہے۔پھر ماں باپ مل کر ایک طویل عرصہ تک اس کی تربیت اور نگہداشت کرتے ہیں۔والدین خود تکالیف اٹھا کر بچہ کی ہر قسم کی ضروریات پوری کرتے ہیں۔لیکن جب بچہ جوان ہو جائے، والدین بوڑھے ہوں اور وہ اپنے والدین کا کوئی خیال نہ کرے، اگر کوئی شخص اس کو والدین کے حقوق یاد دلائے تو وہ جواب دے کہ مجھے نہیں معلوم کہ والدین کے کچھ حقوق بھی ہیں، میں نے اس قسم کے کسی حق کا اقرار نہیں کیا تو کیا اس نوجوان کا یہ جواب قابل قبول ہوگا اور کیا ایسے بیٹے کو ہر شخص نافرمان اور لئیم نہیں کہے گا کہ وہ ایک ایسے حق اور ذمہ داری کا انکار کر رہا ہے جس سے زیادہ ثابت اور مسلم ذمہ داری کوئی نہیں۔یہ ذمہ داری تو ہر استحقاق کے ساتھ بندھی ہوئی ہے۔اسی بنیاد پر ایک انسان بیوی کے لیے نان ونفقہ اور حفاظت وحرمت کا حق تسلیم کرتا ہے۔اسی بنیاد پر آدمی پر اپنے خاندان اور قبیلہ کی حفاظت ونصرت کے فرائض عائد ہوتے ہیں۔اسی بنا پر شہر کی

کارپوریشن شہریوں کی کمائی میں حصہ دار ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر مملکت اپنے عوام سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ اپنے علم و قابلیت، وقت و آزادی، جان و مال میں اس کو شریک کریں۔ فرض کیجیے کہ ایک شخص کارپوریشن اور حکومت کی طرف سے فراہم کردہ تمام سہولتوں سے فائدہ تو اٹھاتا ہے، لیکن اپنی ذمہ داری ادا نہیں کرتا اور یہ کہہ کر جان چھڑانا چاہتا ہے کہ اس نے کسی ذمہ داری کا کوئی اقرار نہیں کیا تو کیا اس کا جواب درست ہوگا۔ کیا ٹیکس ادا نہ کرنے اور دوسری ذمہ داریاں ادا نہ کرنے پر حکومت اس کو سزا نہ دے گی؟

غور کیجیے کہ جب ہم کو ماں باپ کے حقوق سے انکار کا حق نہیں ہے تو ان سے کہیں بڑھ کر اس کا حق ہے جس نے ماں باپ کو پیدا کیا۔ جب ہمارے لیے بیوی کے حقوق سے انکار کی گنجائش نہیں ہے تو اس کے حق سے کیسے انکار ہوسکتا ہے جس نے مرد کی سکینت کے لیے عورت کو وجود بخشا۔ جب ہم خاندان، قبیلہ، بادشاہ اور ریاست کے حقوق مانتے ہیں تو وہ جس نے خاندان اور قبیلہ کو وجود بخشا جس نے ریاست کی شیرازہ بندی کے لیے انسان کے اندر عصبیت کی چسپیدگی اور اجتماعیت پسندی کی پیوستگی بخشی، ان سے کہیں بڑھ کر اس بات کا حق دار ہے کہ ہم اس کے عہد ربوبیت کا اقرار کریں۔

فطرت انسانی شرک کو پسند نہیں کرتی

قرآن مجید نے توحید کی دوسری نفسیاتی دلیل یہ دی ہے کہ کوئی غلام یہ پسند نہیں کرتا کہ وہ بیک وقت متضاد خواہش رکھنے والے آقاؤں کو خوش نہیں رکھ سکتا۔ ایک خدا کو ماننا تو ایک مجبوری ہے، اس کو مانے بغیر کوئی چارہ نہیں، اس کے بغیر کائنات کی گتھی سلجھتی نہیں۔ ایک خدا کا قلادہ گردن میں ڈال کر مسئلہ حل ہو جاتا ہے تو پھر بہت سے خداؤں کا قلادہ گردن میں ڈالنے کی کیا ضرورت ہے۔ یہ انسان کی فطرت کے خلاف ہے۔

حقیقی ضرورت میں انسان صرف ایک خدا کو پکارتا ہے

قرآن مجید نے تیسری دلیل یہ دی ہے کہ انسان پر جب کوئی حقیقی مشکل یا افتاد کی صورت پیش آجاتی ہے تو وہ سب خداؤں کو بھول جاتا ہے اور صرف ایک خدا کو پکارتا ہے۔ جس انسان کے اندر کچھ بھی عقل اور شعور ہے تو وہ یہ جانتا ہے کہ اصل احتیاج اور حقیقی افتاد کے وقت میرے لیے سہارا صرف ایک ہی ہے جو میری فطرت میں ہے۔ اس کے دل کو اسی سے تسلی ہوتی ہے۔ گاندھی جی نے اپنے جنوبی افریقہ کے سفرنامہ میں ذکر کیا ہے کہ میں بحری جہاز میں سفر کر رہا تھا تو بڑا خطرناک طوفان آگیا۔ مجھے یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوا کہ جہاز کے مسافروں میں پارسی، ہندو، مسلمان اور دوسرے مذاہب کے لوگ تھے لیکن اس وقت وہ سب کے سب صرف ایک ہی بھگوان کو یاد کر رہے تھے۔ قرآن مجید نے بھی اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

هو الذی یسیر کم فی البرو البحر حتیٰ اذا کنتم فی الفلک و جرین بهم بریح طیبةٍ و فرحوا بها جآ ء تهاریح عاصف وجآ ء هم الموج من کل مکانٍ و ظنوآ انهم احیط بهم دعو الله مخلصین له الدین ج لئن انجیتنا من هٰذهٖ لنکونن من الشکرین o فلما انجا هم اذاهم یبغون فی الارض بغیر الحق(یونس 10:22-23)

وہی ہے جو تمہیں خشکی اور تری میں سفر کراتا ہے ۔ یہاں تک کہ جب تم کشتی میں ہوتے ہو اور کشتیاں ہوائے موافق سے چل رہی ہوتی ہیں اور وہ اس میں مگن ہوتے ہیں کہ دفعتاً ایک بادِتند آتی ہے اور ان پر ہر جانب سے موجیں اٹھنے لگتی ہیں اور وہ گمان کرنے لگتے ہیں کہ ہم ہلاک ہوئے تو وہ اللہ کو پکارتے ہیں، خالص اسی کی اطاعت کا عہد کرتے ہوئے کہ اگر تم نے ہمیں اس آفت سے نجات دی تو ہم تیرے شکر گزار بندوں میں سے ہو کر رہیں گے۔ تو جب وہ ان کو نجات دے دیتا ہے وہ نجات پاتے ہی زمین میں بلا کسی حق کے، سرکشی کرنے لگتے ہیں۔

انسان کے اندر افتقار اور احتیاج کا احساس بالکل فطری ہے اور یہ افتقار اسے دھکیل کر ایک ایسی ہستی کی طرف لے جاتا ہے جو اس کے لیے مامن وملجا ہو۔ اگر انسان پر اس کا یہ افتقار آشکار رہے تو وہ کبھی انانیت، خود سری، رعونت اور استکبار کے شرک میں مبتلا نہ ہو۔ لیکن وہ اکثر خدا کی نعمتیں پا کر اپنے ضعف واحتیاج کو بھول جاتا ہے، لیکن بس بھول جاتا ہے، اس کی فطرت نہیں بدلتی۔ چنانچہ جونہی اس پر کوئی ایسی مصیبت آتی ہے جو اس کے فریب اطمینان کی بنیادوں کو متزلزل کر دیتی ہے، اس کی دبی ہوئی فطرت پھر جاگ اٹھتی ہے، وہ خدا کی طرف بھاگتا ہے اور اس کے سواسب کو بھول جاتا ہے۔

توحید کے حق میں کائنات کی شہادت

قرآن مجید نے آفاقی دلائل بڑی کثرت سے بیان کیے ہیں جن میں سے دو دلائل مثال کے طور پر بیان کیے جارہے ہیں۔ قرآن مجید نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کائنات میں تضادات کی کثرت ہے۔ دن ہے تو اس کے مقابل میں رات ہے، سردی کے مقابل میں گرمی ہے، خزاں ہے تو بہار ہے، آسمان و زمین، نور و ظلمت، حرارت و برودت، نشیب وفراز، مرد اور عورت ہر جگہ تضاد ہے۔ ہونا یہ چاہیے تھا کہ ان تضادات کی کشمکش میں دنیا تباہ ہو جاتی لیکن ان کے اندر حیرت انگیز طور پر توافق اور سازگاری ہے۔ ان تمام اجزائے مختلفہ میں سے ہر

چیز اپنے جوڑ کے بغیر بالکل بے مقصد ہو جاتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ محض اتفاق ہے یا اس کے پیچھے کوئی مدبر، قاہر اور مقتدر ہستی ہے جو ان کے اندر توافق اور سازگاری پیدا کرتی ہے، جو آگ اور پانی کے تضادات کو نہایت خوبی سے دور کر کے ان کو انسان کی خدمت میں لگا دیتی ہے۔ قرآن مجید بار بار توجہ دلاتا ہے کہ اس کائنات کے صرف اضداد کو نہ دیکھو، بلکہ ان کے صالح نتائج کو دیکھو جو ان اضداد کی کشاکش کے اندر پیدا ہو رہے ہیں اور اس امر کی شہادت دے رہے ہیں کہ ایک ہی حکیم ہاتھ اس کائنات پر مصرف ہے:

> وما یستوی البحران ھذا عذاب فرات سآئغ شرابه و ھٰذا ملح اجاج ط و من کل تاکلون لحماً طریاً و تستخرجون حلیةً تلبسو نھاج و تری الفلک فیه مواخر لتبتغو من فضلهٖ و لعلکم تشکرون o یولج اللیل فی النھار ویو لج النھار فی اللیل وسخر الشمس والقمر کل یجری لا جل مسمیً ذٰلکم اللّٰه ربکم له الملک(فاطر 35:12-13)
>
> اور دونوں دریا یکساں نہیں ہیں۔ ایک شیریں، پیاس بجھانے والا، پینے کے لیے خوش گوار ہے اور ایک کھاری کڑوا ہے۔ اور تم دونوں سے تازہ گوشت کھاتے اور زینت کی چیز نکالتے ہو جس کو پہنتے ہو۔ اور تم دیکھتے ہو کشتیوں کو اس میں پھاڑتی ہوئی چلتی ہیں تا کہ تم اس کے فضل کے طالب بنو اور تا کہ تم شکر گزار بنو۔ وہ داخل کرتا ہے رات کو دن میں اور داخل کرتا ہے دن کو رات میں اور اس نے سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے۔ ہر ایک گردش کرتا ہے ایک معین وقت کے لیے۔ وہی اللہ تمہارا رب ہے، اسی کی بادشاہی ہے۔

قرآن مجید نے توحید کی دوسری آفاقی دلیل یہ دی ہے کہ دنیا کی بڑی بڑی اور نمایاں چیزیں جن کی پرستش کی جاتی رہی ہے ان کی پیشانی پر خدائے قاہر و مقتدر نے اپنی غلامی کا ایسا داغ لگایا ہے کہ اس داغ سے وہ کبھی اپنے کو بچا نہیں سکتے۔ ان مظاہر میں سے جو جتنے شاندار ہیں ان کی پیشانی پر اطاعت کا داغ اسی قدر زیادہ ابھرا ہوا نظر آتا ہے۔ دنیا نے سورج اور چاند کی سب سے زیادہ پرستش کی ہے حالانکہ ذلت واطاعت، سجود و ہبوط اور کسوف و خسوف کے آثار، جو ہم ان میں دیکھتے ہیں دوسری کسی چیز میں نہیں دیکھتے، سورج ایک سیکنڈ سے پہلے کبھی طلوع نہیں ہو سکتا اور نہ غروب ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح چاند کے لیے بھی ممکن نہیں کہ اس کے لیے طلوع و غروب کا جو وقت مقرر ہے اس سے ایک سیکنڈ کے لیے بھی روگردانی کرے۔ حساب داں اپنے کمروں میں بیٹھ کر سورج اور چاند کے ریکارڈ کو دیکھ کر بتا دیتے ہیں کہ فلاں تاریخ کو اتنے بجے فلاں فلاں علاقہ میں سورج کا اتنا چہرہ تاریک ہوگا۔ یہ اس

بات کی دلیل ہے کہ اس کائنات کی بڑی بڑی چیزیں جب اس طرح محکوم اور غلامی کا نشان لیے ہوئے ہیں تو دوسری چیزوں کی کیا حقیقت ہے۔

توحید کی یہ دلیل اجمال و تفصیل کی مختلف شکلوں میں قرآن مجید میں بیان ہوئی ہے۔ ہم صرف حضرت ابراہیمؑ کی اس حجت کو نقل کرتے ہیں جو انہوں نے اپنی قوم کے سامنے پیش کی اور ابراہیمی حسن مجادلہ کی بہترین تصویر ہے:

> فلما جن علیه اللیل را کو کباً قال هٰذا ربی فلما افل قال لا احب الافلین o فلما راالقمر بازغا قال هٰذا ربی فلما افل قال لئن لم یهد نی ربی لا کونن من القوم الضآ لین o فلما رالشمس بازغة قال هٰذا ربی هٰذا اکبر فلمآ افلت قال یقوم انی بری مما تشر کون o انی وجهت وجهی للذی فطر السمٰوٰت والا رض حنیفاً و مآ انا من المشر کین o (الانعام 6:76-79)
>
> پس یوں ہوا کہ جب رات نے اس کو ڈھانک لیا اس نے ایک تارے کو دیکھا۔ بولا کہ یہ میرا رب ہے۔ پھر جب وہ ڈوب گیا اس نے کہا: میں ڈوب جانے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔ پھر جب اس نے چاند کو چمکتے دیکھا، بولا: یہ میرا رب ہے۔ پھر جب وہ بھی ڈوب گیا اس نے کہا: اگر میرے رب نے میری رہنمائی نہ فرمائی تو میں گمراہوں میں سے ہو کر رہ جاؤں گا۔ پھر جب اس نے سورج کو چمکتے دیکھا، بولا کہ یہ میرا رب ہے، یہ سب سے بڑا ہے۔ پھر جب وہ بھی ڈوب گیا تو اس نے اپنی قوم سے کہا کہ میری قوم کے لوگو میں ان چیزوں سے بری ہوں جن کو تم شریک ٹھہراتے ہو۔ میں نے تو اپنا رخ بالکل یکسو ہو کر اس کی طرف کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے اور میں تو مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔

خدا ایک مشخص ذات ہے

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ کیا خدا مشخص ذات ہے یا ان قوانین اور قوتوں کا نام ہے جو اس کائنات میں جاری و ساری ہیں، قرآن مجید کے طرز بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسی ذات کو مانتا ہے جو تمام اعلیٰ صفات، رحم، قدرت، عنایت، مہربانی، شفقت، خبر، سمع، علم، سب کی حامل ہے۔ مثلاً آیت الکرسی میں ہے:

اللّٰه لااله الا هو الحی القیوم لاتاخذہ سنة ولا نوم له مافی السمٰوٰت وما فی الارض من ذاالذی یشفع عنده الا باذنہٖ یعلم مابین ایدیهم وما خلفهم ولا یحیطون بشیءٍ من علمهٖ الا بما شآء وسع کرسیه السمٰوٰت والارض ولا یؤده حفظهما وهو العلی العظیم o(البقرة 255:2)

اللہ ہی معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ زندہ ہے۔ سب کا قائم رکھنے والا ہے، نہ اس کو اونگھ لاحق ہوتی ہے نہ نیند، جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب اسی کی ملکیت ہے۔ کون ہے جو اس کے حضور اس کی اجازت کے بغیر کسی کی سفارش کر سکے! وہ جانتا ہے جو کچھ ان کے آگے ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے، مگر جو وہ چاہے۔ اس کا اقتدار آسمانوں اور زمین سب پر حاوی ہے اور ان کی حفاظت اس پر ذرا بھی گراں نہیں اور وہ بلند اور عظیم ہے۔

یہ ایک ایسی ذات کی تعریف ہے جو تمام صفات حسنیٰ، تمام صفات قدرت وحکمت کا مجموعہ ہے۔ وہ ایک ایسی ذات ہے جو حی و قیوم ہے، جس کو کبھی اونگھ تک نہیں آتی، وہ ایسی علیم ذات ہے جس کا علم لوگوں کے آگے پیچھے اور ان کے ماضی و مستقبل سب پر حاوی ہے۔ اس کا اقتدار آسمانوں اور زمینوں کے تمام اطراف واکناف پر حاوی ہے۔ کوئی گوشہ اور کونہ بھی اس کے دائرہ اقتدار سے الگ نہیں ہے۔ جس پر آسمان اور زمین کی دیکھ بھال ذرا بھی گراں نہیں گزرتی، اس کے لیے اس کو کسی سہارے یا مددگار کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ وہ ذات بہت اعلیٰ اور عظیم ہے۔ اس کے علم، اس کی قدرت اور اس کی وسعت کو ہم اپنے محدود پیمانوں سے نہیں ناپ سکتے۔

پورے قرآن مجید میں خدا کی یہی شان بیان ہوئی ہے۔ سورۂ حشر میں ہے:

هو اللّٰه الذی لااله الا هو عٰلم الغیب و الشهادة هو الرحمٰن الرحیم o هو اللّٰه الذی لااله الا هو الملک القدوس السلٰم المومن المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحٰن اللّٰه عما یشرکون o هو اللّٰه الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له مافی السمٰوٰت والارض و هو العزیز الحکیمo (59:22-24)

وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، غائب وحاضر کا جاننے والا، وہ رحمان و رحیم ہے۔ وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بادشاہ، یکسر پاک، سراپا

سکھ، امن بخش، معتمد، غالب، زور آور، صاحب کبریا۔ اللہ پاک ہے ان چیزوں سے جن کو لوگ اس کا شریک ٹھہراتے ہیں۔ وہی اللہ ہے نقشہ بنانے والا، وجود میں لانے والا، صورت گری کرنے والا، اسی کے لیے ساری اچھی صفتیں ہیں۔اسی کی تسبیح کرتی ہیں جو چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں۔اور وہ غالب وحکیم ہے۔

ان آیات میں خدا کے بنیادی اوصاف بیان کیے گئے ہیں کہ وہی معبود ہے اور اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔وہ غائب اور حاضر دونوں کا جاننے والا ہے، رحمان اور رحیم ہے، اس نے یہ دنیا پیدا کی ہے، وہی بلا شرکت غیرے اس کا مالک اور حکمران ہے، ہر عیب، ہر نقص اور برائی وخرابی سے بالکل پاک ومنزہ ہے، وہ اپنے بندوں کے لیے ہر آفت اور ہر خطرہ سے امان اور سپر ہے، وہ امان دینے والا ہے، محافظ ونگران اور معتمد ووکیل ہے۔وہ غالب اور قوی ہے، اس پر کوئی حاوی نہیں ہوسکتا، وہ سب کو شکست دے سکتا ہے۔زور آور ہے۔اپنی بڑائی اور برتری کا احساس رکھنے والا ہے۔وہی ہر چیز کا خاکہ تیار کرتا ہے، وہی اس کو وجود بخشتا ہے، پھر وہی اس کی صورت گری کرتا اور نوک پلک سنوارتا ہے۔آسمانوں اور زمینوں کی ہر چیز اسی کی تسبیح کرتی ہے۔

ان آیات پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ قرآن مجید خدا کی جو صفات بیان کرتا ہے وہ صرف ایک محرک، ایک علۃ العلل یا ایک قوت اور قانون فطرت پر منطبق نہیں ہوتیں۔یہ آسمانی تشریف ان کے جسم ناتواں پر راس نہیں آتی۔یہ صفات بہر حال خدا ہی کی صفات ہیں۔جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا ایک مشخص ذات ہے۔

خدا کیا ہے یہ ہم نہیں بتا سکتے۔اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ رات کے پچھلے پہر خدا اوپر کے آسمان سے نیچے کے آسمان پر کس طرح آتا ہے اور تلاش کرتا ہے: هل من استغفر اغفر له (ہے کوئی مغفرت کا طالب کہ میں اس کی مغفرت کروں؟) تو ہم کہیں گے کہ ہاں ہمیں معلوم ہے کہ وہ آتا ہے لیکن کیسے آتا ہے یہ کیفیت ہمیں نہیں معلوم۔عرش پر وہ بیٹھتا ہے تو ہم کہیں گے: الا ستواء معلوم و الکیف مجهول یہ معلوم ہے کہ وہ بیٹھا ہوا ہے عرش پر لیکن اس کی کیفیت ہم نہیں جانتے، ہم یہ مانتے ہیں کہ ہم اسے نہیں دیکھتے، وہ ہمیں دیکھتا ہے لیکن یہ کہہ نہیں سکتے کہ کس طریقہ سے وہ ہمیں دیکھتا ہے۔ہم یہ مانتے ہیں کہ تین تاریکیوں کے اندر اس نے حضرت یونس علیہ السلام کی دعائیں سن لیں اور قبول کر لیں لیکن کس طریقہ سے اس کو یہ خبر ہوئی یہ ہم نہیں جان سکتے۔اسی لیے تو ہم نے اس کو خدا مانا ہے کہ ہماری ان تمام مشکلات کو حل کرے۔

خدا کا بندوں کے ساتھ تعلق

اصل سوال یہ ہے کہ خدا ہے تو اس کے ہمارے اوپر حقوق کیا ہیں اور ہمارے فرائض کیا ہیں۔یہی قرآن

مجید کا اصل موضوع ہے۔قرآن مجید نے سب سے زیادہ وضاحت سے خدا کے حقوق بیان کیے ہیں اور بتایا ہے کہ اس نے انسان پر کیا کیا فرائض عائد کیے ہیں، قرآن نے ان کے دلائل فطرت کے لحاظ سے بھی دیے ہیں اور آفاق کے لحاظ سے بھی بیان کیے ہیں۔قرآن مجید نے کہا ہے کہ خدا کو ماننے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی صفات کے تقاضے بھی تسلیم کیے جائیں۔خدا خبیر ہے، علیم ہے، سمیع ہے، پروردگار ہے تو ان صفات کے تقاضے قرآن مجید نے تفصیل سے بیان کیے ہیں۔اسی سے دین بنتا ہے اور اسی سے شریعت بنتی ہے، خدا کا اصل ماننا وہی ہے کہ آپ خدا کے حقوق تسلیم کریں اور اس کے فرائض کو مانیں ورنہ آپ میں اور منکر میں کوئی فرق نہیں رہ جائے گا۔

خدا کو ماننے کا جہاں تک تعلق ہے تو اس کو سب ہی مانتے ہیں، حتیٰ کہ ڈیوڈ ہیوم ایسا متشکک بھی خدا کو ماننے کی ضرورت کا قائل ہے اور والٹیئر (Voltaire) کا یہ قول بھی بہت مشہور ہے کہ کائنات پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ خدا ہے (Nature cries up that God exists) لیکن یہ ماننا آپ پر حجت تمام کرتا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ آپ اس کے حقوق بھی مانیے۔خدا نے دنیا میں انسان کو ایک محدود زندگی، محدود دائرے میں محدود اختیار دے کر امتحان کے لیے مہلت دی ہے۔آپ اس امتحان کو پاس کریں، یعنی خدا کے حقوق ادا کریں تو آپ ابدی اور ازلی انعام کے مستحق ٹھہریں گے اور اگر فیل ہو جائیں گے تو پھر ابدی جہنم میں جائیں گے۔

مسئلہ علم باری تعالیٰ متعلق بموجودات

محمد لطفی جمعہ

یہ غزالی کے مسائل میں تیرہواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے مفعولات (معلومات) کے تکثر سے عالم کے علم میں تکثر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان کا اس حیثیت سے جیسے کہ وہ موجود ہیں، ادراک کرتا ہے اور وہ اس کے علم کی علت ہیں اور ممکن نہیں کہ کثیر معلولات کا صرف ایک علم سے ادراک ہو اور مشاہدے کے لحاظ سے بھی عالم واحد سے معلولات کثیرہ کا صدور نہیں ہوتا۔ مثلاً صانع کا وہ علم جو اُس سے صادر ہوتا ہے جس کو ''خزانہ'' کہتے ہیں، غیر ہے اس کے اس علم سے جس کو ''کرسی'' کہتے ہیں۔ لیکن علم قدیم اس حادث علم سے، اور فاعل قدیم، فاعل حادث سے بالکل الگ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کثرت کی علت کے مسئلے میں تمہارا کیا خیال ہے، حالانکہ تم نے ابنِ سینا کے مذہب کو باطل قرار دیا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ فلاسفہ کے مختلف فرقوں نے اس بارے میں تین آراء اختیار کئے ہیں:

۱) کثرت مادّے سے پیدا ہوئی ہے۔
۲) کثرت آلات سے پیدا ہوئی ہے۔
۳) کثرت وسایط سے پیدا ہوئی ہے۔

ارسطو کے فرقے نے تیسرے جواب کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس کتاب میں اس کا کوئی مدلل و قطعی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس قول کا جو ارسطو اور مشہور قدمائے مشائین سے منسوب ہے ہم کو کہیں پتا نہیں تھا، سوائے فرفوریوس صوری کے جو صاحب ''مدخل علم منطق'' ہے لیکن یہ شخص اکابر فلاسفہ سے نہیں ہے۔ میرے خیال کی رو سے ان کا اصول یہ ہے کہ کثرت کا سبب ان تینوں اسباب کا مجموعہ ہے: متوسطات، استعدادات، آلات۔

ابو حامد (غزالی) نے فلاسفہ کو اثبات صانع سے جو عاجز قرار دیا ہے اس پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے ''فلاسفہ کے نزدیک متقدمات کا موجود ہونا متاخرات کے وجود کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ اکثر اوقات ان

میں سے بعض کا عدم وجود، یا فساد بھی ایک شرط ہے اس قسم کی علّتیں (جیسے بارش کا وجود ابر سے اور ابر، بخار سے پیدا ہوتا ہے) ان کے نزدیک علّت اولیٰ تک پہنچتی ہیں جو ازلی ہے اور معلول آخر کے حدوث کے وقت ان علتوں میں سے کسی ایک علت سے حرکت علّت اولیٰ پر جا کر منتہی ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سقراط سے جب افلاطون پیدا ہوا تو اس کی تولید کے وقت اس کی حرکت کا انتہائی محرک، یا تو فلک ہے، یا نفس، یا عقل، یا مجموعہ، یا باری تعالیٰ۔ اس وجہ سے ارسطو کہتا ہے کہ ایک انسان سے دوسرا انسان پیدا ہوتا ہے، اسی طرح افلاک ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ وہ اپنے محرک تک پہنچتے ہیں اور اس محرک کی ابتدا مبدءِ اوّل سے ہوتی ہے۔ اس طرح گذشتہ انسان آئندہ انسان کے وجود کی شرط نہیں۔''

باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے

اسی طرح کلیات اور جزئیات کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو ان کا علم ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ قدمائے فلاسفہ کے اصول کے مطابق ہے، مگر جنہوں نے اس کی تفصیل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے اور جزئیات کا نہیں، لیکن ان کا یہ خیال ان کے مذہب پر حاوی نہیں اور نہ ان کے اصول سے لازم آتا ہے کیونکہ تمام انسانی علوم موجودات کے انفعالات اور تاثرات ہیں اور موجودات ان میں مؤثر ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم موجودات میں مؤثر ہوتا ہے اور موجودات اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ جب یہ امر واضح ہو چکا تو اس مسئلے اور دیگر علوم میں ابو حامد (غزالی) اور دیگر فلاسفہ میں جو اختلافات ہیں، ان تمام سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

فلاسفہ پر تنقید

ابن رشد نے کسی خاص طریق کی حمایت نہیں کی ہے، بلکہ وہ اپنی کتاب میں تمام فرقوں پر ایک حَکم کی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق کہ اللہ تعالیٰ فاعل نہیں بلکہ اُن اسباب میں سے ایک سبب ہے جن کے بغیر شے کی تکمیل نہیں ہوتی، نیز عالم کے وحدوث اور قدم کے متعلق وہ مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کرتا ہے:

''اس مسئلے کے متعلق یہ قول فلاسفہ کی جانب سے ابن سینا کا جواب ہے۔ لیکن یہ محض سوفسطائیت پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حرکت کا وجود دائمی طور پر محرک کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے محققین فلاسفہ کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم علوی دائمی طور پر باری تعالیٰ کا محتاج ہے، چہ جائیکہ وہ چیزیں جو عالم علوی سے نیچے ہیں۔ اس طرح مخلوقات و مصنوعات محرک سے ممتاز ہوتی ہیں، کیونکہ مصنوعات جب موجود ہوتی ہیں ان کو عدم لاحق ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک فاعل کی محتاج ہوتی ہیں تاکہ ان کے وجود میں استمرار رہے۔

جب ارسطو نے زمین کے بالطبع مدور ہونے کو ثابت کرنا چاہا تو پہلے اس کو حادث بتلایا، اس کے بعد عقل کو اس کی علت قرار دی، پھر اس علت کو ازلیت میں جگہ دی۔ یہ بحث اس کے دوسرے مقالے میں ہے جو سماء اور عالم سے متعلق ہے۔ یہ اس اصول کے تحت ہے کہ جو شخص، بقول فلاسفہ، اس امر کا قائل ہو کہ جسم حادث ہے اور حدوث سے اختراع مراد لے، یعنی لاموجود اور عدمِ محض سے کسی چیز کا موجود ہونا، تو اس نے حدوث کے ایک ایسے معنے ذہن میں قرار دیے جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہیں کیا۔ مختصر یہ کہ فلاسفہ کی رُو سے جسم حادث ہو یا قدیم، وہ کوئی مستقل ذاتی وجود نہیں رکھتا۔ ان کے نزدیک علت جسم قدیم کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ جسم حادث کے لئے۔ البتہ انسانی ذہن جس طرح حادث اجسام میں، ان کے وجود کی کیفیت کا اندازہ لگا سکتا ہے، قدیم اجسام کے وجود کی حالت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔

دہریوں نے محض حواس پر اعتماد کیا۔ اُن کے نزدیک جب جرم سماوی پر حرکات کا انقطاع ہو گیا اور تسلسل ختم ہو چکا تو انہوں نے خیال کیا کہ اب عقول اور حس کی پرواز ختم ہو چکی۔ لیکن فلاسفہ نے اسباب پر اعتماد کیا، یہاں تک کہ وہ جرم سماوی تک جا پہنچے۔ اس کے بعد انہوں نے اسباب معقولہ سے بحث کی، اور تدریجاً اُن کے ذہن کی رسائی ایک ایسے غیر محسوس موجود تک ہوئی جو موجود محسوس کی علت اور اس کا مبداء ہے۔

اشاعرہ (یہ اہل سنت والجماعت ہیں جن کے طریقے پر ابن رشد نے ابتدائی زمانے میں اصول فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، جیسا کہ اس کے حالات سے واضح ہوتا ہے) نے محسوس اسباب کا انکار کیا، یعنی وہ ان موجودات میں ایک دوسرے کا سبب نہیں سمجھتے، بلکہ ایک غیر محسوس موجود کو محسوس موجود کی علت قرار دیتے ہیں۔ اس تکوین کی نوعیت مشاہدے اور حس سے ورے ہے۔ انہوں نے اسباب اور مسببات کا بھی انکار کیا ہے اور یہ وہ نظر ہے جس تک انسان، انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں پہنچ سکتا۔

جسم بذاتہٖ واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ اگر واجب الوجود کو ایک ایسا موجود فرض کیا جائے جو قدیم اجزا سے مرکب ہو جس کی خصوصیت یہ ہو کہ بعض اجزا بعض سے متصل ہوں، جیسا کہ عالم اور اس کے اجزاء کی کیفیت ہے، تو اس صورت میں عالم اور اس کے اجزا پر بھی واجب الوجود کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ یہاں ایک موجود ہے جو واجب الوجود ہے۔ اس طریقے کا ضعف ان لوگوں پر واضح ہو جاتا ہے جو جسم کو بسیط اور مادے اور صورت سے غیر مرکب مانتے ہیں، جیسا کہ مشائین کا مذہب ہے۔

اس لئے اسکندر کہتا ہے کہ لازماً یہاں ایک روحانی قوت ہونی چاہئے جو عالم کے تمام اجزا میں سرایت کی ہوئی ہو، اسی طرح جیسے کہ ایک حیوان کے اجزا میں قوت پائی جاتی ہے، اس کے بعد بعض اجزا کو بعض سے مربوط کرتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عالم میں جو ربط پایا جاتا ہے وہ قدیم ہے، اس وجہ سے کہ رابط قدیم ہے۔ رابط قدیم نے اس قسم کے نقص کو جو نوع حیوان کی وجہ سے اس کو لاحق ہوتا ہے بالکلیہ رفع کر دیا، جیسا کہ ارسطو نے

''کتابِ حیوان'' میں ذکر کیا ہے۔

ہم نے اس زمانے میں ابن سینا کے اکثر ایسے پیرو دیکھے ہیں جنھوں نے اس شک کے مقام پر اس رائے کو ابن سینا سے منسوب کر دیا اور اس کے فلسفے کا نام ''فلسفہ مشرقیہ'' رکھا ہے، کیونکہ یہ اہل مشرق کا مذہب ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اہل مشرق اجرام سماوی کو الٰہ قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ابن سینا کا مسلک تھا، باوجود اس کے وہ ارسطو کے اس طریقے کو ضعیف کہتے ہیں جس میں اس نے حرکت کے اصول سے مُبدءِ اوّل کو ثابت کیا ہے۔

مسئلہ واجب الوجود پر بحث

خدائے تعالیٰ کی ذات و صفات کے متعلق ابن رشد کا یہ مذہب ہے کہ صفات ذات سے ملحق ہیں اور اس کے ساتھ قائم اور متحد ہیں اور اس پر زاید نہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک جسم سماوی مادے اور صورت سے مرکب نہیں، بلکہ وہ بسیط ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایسے موجود پر بالذات واجب الوجود ہونا صادق آتا ہے۔

اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب

نصاریٰ کے خیال کی رُو سے اقانیم ثلاثہ ایسی صفات نہیں ہیں جو ذات پر زاید ہوں بلکہ ان کے نزدیک وہ متکثر بالحد ہیں، اور کثیر بالقوۃ ہیں نہ کہ بالفعل، اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ وہ تین ہیں نہ کہ ایک، یعنی واحد بالفعل ہیں اور تین بالقواء۔ فلاسفہ کے خیال کی رُو سے اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف کثیرہ کے ایک ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جو عقل سے موسوم کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل فلاسفہ مشائین کے پاس ایک خاص اسم ہے، بخلاف افلاطون کے کہ اس کے نزدیک عقل مبدءِ اوّل سے ایک علیحدہ شے ہے، اس لئے مبدءِ اول کو عقل سے موسوم نہیں کر سکتے۔

موجود کے دو وجود ہوتے ہیں، ایک وجود اشرف اور دوسرا وجودِ ادنیٰ۔ اشرف وجود ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے اور قدما کے قول کے بھی یہی معنے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کُل موجودات ہے اور ان کا منعم اور فاعل ہے۔ اس لئے اکابر صوفیا نے کہا ہے ''لاھو الاھو'' لیکن یہ تمام علمائے راسخین کا علم ہے۔ اس کو کتابت میں نہیں لانا چاہئے نہ اس اعتقاد کے عوام الناس مکلّف ہو سکتے ہیں۔ اس لئے یہ شرعی تعلیم سے خارج ہے اور جس نے اس کو بے موقع ثابت کیا، ظلم کیا، جیسا کہ وہ شخص جس نے اس کو اس کے اہل پر پوشیدہ رکھا۔

عالم اور حق تعالیٰ کے ساتھ اُس کا تعلق

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)

لام پر زبر کے ساتھ عالم از روئے لغت، علامت سے ماخوذ ہے اور اس چیز کا اسم ہے جس کے وسیلے سے کوئی دوسری شے پہچانی اور جانی جائے، جیسے کہ تاء پر زبر کے ساتھ خاتم وہ اسم شے ہے جس کے ذریعے سے وہ چیز اختتام کو پہنچے۔ تاہم علمائے الٰہیات اور اہل معرفت، جن میں ابن عربی اور اُن کے پیرو بھی شامل ہیں، یہ کہتے ہیں کہ عالم یعنی انسان کبیر [1] جمیع ماسوی اللہ سے عبارت ہے۔ ''فتوحات'' میں آیا ہے کہ: ''انّ العالم عبارة عن کلّ ماسوی الله ولیس الاالممکنات سواء و جدت اولم تو جدنا نها یذاتها علامة علیٰ علمنا او علی العالم بواجب الوجود لذاته''.....جیسا کہ اس عبارت سے واضح ہو جاتا ہے کہ لغوی اور اصطلاحی مفہوم کے درمیان وجہ مناسبت یہ ہے کہ تمام موجودات حق تعالیٰ کی پہچان کا باعث اور اس کی علامت ہیں [2] البتہ ذاتی جہت سے نہیں بلکہ اسماء وصفات کی جہت سے.....یعنی امور عالم میں سے ہر امر کے ذریعے کوئی ایک اسم الٰہی پہچان میں آتا ہے، کیونکہ ہر امر اسمائے الٰہیہ میں سے کسی خاص اسم کا مظہر ہے، مثلاً حقیقی انواع و اجناس اسمائے کلی کے مظاہر ہیں: عقل اول [3] حقائق عالم کے تمام کلیات اور ان کی صورتوں میں اجمالاً شامل ہونے کی جہت سے ایک کلی عالم ہے جو ''الرحمٰن'' کا مظہر ہے، نفس کلی [4] عقل اول سے متعلق امور کی تمام جزئیات پر تفصیلاً مشتمل ہونے کی وجہ سے ایک کلی عالم ہے جو ''الرحیم'' کا مظہر ہے اور انسان کامل [5] جو ان تمام امور کا جامع ہے.....اپنے مرتبہ روح میں اجمالاً اور مرتبہ قلب میں تفصیلاً.....ایک کلی عالم ہے جو اسم ''اللہ'' کا مظہر ہے۔ تمام اسماء کو جامع ہے اور چونکہ عالم کا ہر ایک امر کسی نہ کسی اسم الٰہی کا مظہر اور اس کی علامت ہے اور ہر اسم ذات سے نسبت رکھنے کی بنا پر اپنے تئیں کل اسماء کو سموئے ہوئے ہے، لہٰذا اس جہت سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ عالم کی ہر چیز انفرادی طور پر بھی تمام ہی اسماء کی علامت اور نشانی ہے۔ [6]

اس سے پہلے بھی کئی مواقع پر بیان کیا جاچکا ہے کہ ابن عربی کے وحدت الوجود میں حق تعالیٰ اور عالم کا

وجود ایک ہے اور عین ہمدیگر، لیکن ایک اور اعتبار سے دونوں آپس میں غیر ہیں....اعیان اور ممکنات کے مظاہر میں حق تعالیٰ اپنے اسماء وصفات کے وسیلے سے تجلّی فرما ہونے کی جہت سے خود ہی عالم ہے، مگر اپنی ذات کے اعتبار سے جو تمام اوصاف اور نسبتوں سے مجرّد اور منزّہ ہے، حق تعالیٰ عالم کا غیر ہے اور اس سے ماوراء، اسی بنا پر حق کے مقابل خلق یعنی عالم میں معنی پیدا ہوتے ہیں [7].....اسی لئے جب حق تعالیٰ اور اس کے اسماء وصفات پر گفتگو ہوتی ہے تو لامحالہ عالم اور اس کے اوضاع وخصوصیات کے مباحث بھی بیچ میں آ جاتے ہیں کیونکہ عالم اور اس کے تمام امور اسمائے الٰہیہ کے مظاہر ہی تو ہیں، جیسا کہ ابھی مذکور ہوا کہ ایک اعتبار سے حق اور خلق میں تقابل کی نسبت پائی جاتی ہے، شیخ نے اس تقابل کو طرح طرح کی صورتوں اور قسم قسم کی مثالوں سے نمایاں کیا ہے، ان میں سے ایک مثال سایہ اور صاحبِ سایہ کی ہے.... جس طرح سایہ بذات خود معدوم ہے مگر کسی شخص یا شے کی نسبت اور وسیلے سے موجود ہو جاتا ہے، اسی طرح ماسوی الحق جسے عالم کہتے ہیں، فی نفسہٖ معدوم ہے لیکن حق تعالیٰ کے وسیلے سے موجود.....جیسا کہ فصوص میں ہے: ''واعلمه ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هوبالنسبة الى الحقّ كالظّل للشخص و هو ظلّ الله وهوعين نسبة الوجود الى العالم لان الظل موجود بلا شک فی الحس [8] کاشانی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ظل کا وجود ان شرائط سے مشروط ہے:

۱۔ کسی شخص کا وجود جس کے ساتھ ظل متصل ہو۔
۲۔ ظرف یا محل جہاں ظل کا وقوع ہو سکے۔
۳۔ نور جس کے وسیلے سے ظل الگ پہچانا جائے۔

عالم کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ یہاں شخص حق تعالیٰ کے موجود مطلق سے، محل اعیان ممکنات سے جو مظاہر حق ہیں اور نور اسم ''اللہ'' کے ظہور یعنی اسم الظاہر سے عبارت ہے.....پس اگر اعیان جو حق تعالیٰ کے مظاہر میں موجود نہ ہوں یا ذات حق سے وجود اور ظہور کا نور نزول نہ کرے یا پھر عالم جو اصطلاحاً وجود اضافی ہے، حق تعالیٰ کے وجود یعنی وجودِ مطلق سے متصل نہ ہو تو عالم کے تئیں نہ کوئی معنی ہوا اور نہ وجود۔ عالم ظل اللہ سے اور ظل کا تحقق مذکورہ شرائط سے وابستہ ہے..... یہاں اس نکتے کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح عالم محسوسات میں سایہ صاحبِ سایہ کے ساتھ جڑا ہوا ہے، سایہ کو صاحب سایہ سے جدا کرنا محال ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کے وجود اور ظہور کا نور جو اعیان ممکنات یعنی عالم پر پھیلا ہوا ہے، حق کے ساتھ متصل ہے۔ اسے بھی حق سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں مگر اتصال کی ان دونوں صورتوں میں ایک اصولی فرق ہے، محسوسات کے دائرے میں صاحبِ سایہ کے ساتھ سائے کا اتصال دوئی اور اثنینیت پر دلالت کرتا ہے، لیکن عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ جو وجودی اتصال حاصل ہے وہ احدیت کا حکم کرتا ہے کیونکہ یہ اتصال اس اتصال کی نوع سے ہے جو مقیّد اور مطلق میں پایا

جا تا ہے..... یعنی مقید بھی مطلق ہی ہے، جسے ایک خصوصیت کے اضافے نے مقید بنا دیا۔[9]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین کے نزدیک حق و خلق کا تقابل اعتباری ہے مگر سایہ اور صاحب سایہ کا حقیقی.....

عالم خیال ہے بلکہ خیال اندر خیال

ابن عربی کا عرفانی فلسفہ اُس دنیا پر کھڑا ہوا ہے کہ وجود حقیقی جو قائم بالذات ہے، وجود حق میں منحصر ہے جبکہ عالم کا وجود مجازی، اضافی، اعتبار اور ظلی ہے یعنی وجود حق کا ظل اور اُس سے وابستہ..... اسی لئے عالم اور وجود عالم اپنی ذات میں ناپائیدار ہے یعنی بالفاظ دیگر وہم و خیال[10] شیخ اکبر عالم کو اس اعتبار سے خیال سمجھتے ہیں کہ ان کی نظر میں خیال ہر حالت میں تبدل اور ہر صورت میں ظہور سے عبارت ہے اور چونکہ ان کے عرفانی اصولوں کے مطابق عالم بھی ہمیشہ تبدل و تغیر اور حرکت انتقال کی حالت میں ہے، لہٰذا یہ بھی خیال ہے[11] کبھی وہ خیال کو اس معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں کہ یہ ایک چیز کو دوسری صورت میں دکھاتا ہے، تاہم اگر غور کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ وہ دوسری صورت بھی دراصل وہی چیز ہے اس کی غیر نہیں۔ اسی بات کے پیش نظر وہ لکھتے ہیں:

''وہ لوگ جو جہل کے اندھیرے حجاب میں محجوب اور حقیقی عرفان کے نور سے محروم ہیں، اس تخیل سے دوچار اور اس توہم میں گرفتار ہیں کہ عالم کا وجود حقیقی ہے جو قائم بالذات ہے اور حق تعالیٰ سے جدا۔ یہ بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ ہی کا وجود ہے، جو اعیان کے مظاہرہ اور ان کی صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔[12] ..... شیخ کے اس قول سے پتہ چلا کہ خیال سے اُن کی مراد وہ فضول اور بے بنیاد خیال نہیں ہے جو ایک طرح کا مرض ہے اور نہ وہ خیال جو فلاسفہ کی اصطلاح میں حس مشترک کا خزانہ ہے۔[13] اسی طرح شیخ نے اسے عالم خیال کے معنی میں بھی نہیں برتا جو حضرات خمسہ میں سے ایک ہے بلکہ ان کے یہاں خیال ایک وسیع فلسفیانہ مفہوم میں استعمال ہوا ہے جو وجود کی تمام حالتوں اور سارے دائروں کو محیط ہے..... وجودی حقائق رمزی صورتوں کے ساتھ خیال میں ظاہر ہوتے ہیں اور وہ صورتیں بھی متغیر ہوتی رہتی ہے۔ بنا بریں وہ تمام اُمور خیال کی ذیل میں آتے ہیں، جو عقل و حس میں گونا گوں صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں اور پھر ان کے حقائق جاننے کے لئے ان کی تاویل اور تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے..... خیال کی اسی تعبیر کی بنیاد پر وہ حیات کو بھی خواب و خیال بلکہ خیال اندر خیال کہتے ہیں اور حقیقی وجود کو جو اٹل اور غیر متغیر ہے خدا کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں..... جیسا کہ پہلے بھی اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ شیخ صرف عالم کے خیال ہونے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ اس نکتے کو دلوں میں نقش کرتے ہیں کہ وجودِ کونی خیال اندر خیال ہے۔ ان کے نزدیک عالم کا وجود جس میں ہمارا وجود بھی شامل ہے اور ہمارے قوائے ادراک فقط ظل اور خیال ہیں..... نیز وہ چیزیں جو

ہمارے ادراک کا حصہ ہیں، وجود اضافی رکھتی ہیں اور قائم بالذات نہیں ہیں، اس لئے وہ بھی محض پندار و وہم ہیں ..... اس صورت حال میں یہ کہنا بالکل درست ہوا کہ وجود کوئی جو ہمارے ادراک کا موضوع ہے، خیال اندر خیال ہے یا بقول حافظ ہیچ در ہیچ۔[14] "فصوص الحکم" کی اس عبارت میں یہی نکتہ بیان ہوا ہے: فاعلم انک خیال و جمع ماتدرکہ ممّا تقول نیہ لیس انا خیال. فالوجود کلہ خیال فی خیال[15] ....."جب یہ طے ہو گیا کہ وجودِ عالم حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے اور وجودِ حقیقی فقط وجودِ حق ہے تو جان لے کہ تُو اور تیرے قوائے ادراک اور اسی طرح تیرے ادراک میں آنے والی تمام چیزیں جنہیں تو اپنے آپ سے الگ بتاتا ہے، خیال ہیں۔ اس لئے سب کا وجود خیال در خیال ہے۔ خیالِ اوّل سے سارا عالم اور وجودِ ظِلّی مراد ہے جبکہ خیالِ ثانی سے تو اور تیرے تمام قوائے ادراک۔"[16]

اب جب کہ یہ معلوم ہو گیا کہ ابن عربی عالم کو خواب و خیال، وہم و گمان اور مجازی، ظلی اور اعتباری وجود سمجھتے ہیں، ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ خواب خواب پریشاں، یہ خیال خیال پوچ، یہ وہم وہم بیہودہ ہے اور نتیجتاً یہ ظلّی اور اضافی وجود یکسر ہیچ، بیکار، لغو اور بے بنیاد ہے؟ اور کیا اس سے بالکل دستبردار ہو جانا چاہئے اور اسے چھوڑ دینا چاہئے یا پھر اس خواب کی کوئی تعبیر، اس خیال کی کوئی اساس، اس مجاز کی کوئی حقیقت اور اس ظلّ کی کوئی اصل موجود ہے؟ عالم میں حق تعالیٰ کے ظہور اور عالم کی مظہریت کے باب میں ابن عربی کے جو عقائد بیان ہو چکے ہیں ان کے علاوہ بھی شیخ کے یہاں کئی مقامات پر وضاحت اور صراحت سے نظر آتا ہے کہ اس عالم کا ظلّی اور مجازی وجود ایک وجودِ حقیقی کا مظہر اور علامت ہے۔ اس عالم میں پائے جانے والے تمام وجود حق تعالیٰ کے وجود کی نشانیاں ہیں جس طرح ہم اپنے خوابوں کی تعبیر کرتے ہیں اسی طرح ایک صحیح منہاج پر ہمیں اس متعارف واقعیت کی تعبیر و تفسیر کرنی چاہئے جو درحقیقت خواب و خیال اور وہم و گمان ہے۔ یوں ہم اس عالم کے امور کی وہ حقیقت پا سکتے ہیں جو ان تمام دکھاووں، خیالوں اور خوابوں سے ماوراء ہے..... ایک حدیث نبویؐ ہے: "الناس نیام" فاذا ماتوا انتبھوا" ..... اس کی تفسیر میں وہ اپنا یہ الہام بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے ذریعے ہمیں خبردار کیا ہے کہ آدمی اس دنیا اور دنیا کی زندگی میں جو کچھ دیکھتا ہے وہ سونے والے کے خواب کی طرح ہے اور خیال ہے، لہٰذا اس کی تاویل و تعبیر ضروری ہے۔ فصوص میں آیا ہے: "ولما قال علیہ السلام الناس نیام" ناذا ماتوا انتبھوا نبہ علی انہ کل مایراہ الانسان فی حیاتہ الدنیا انما ھو بمنزلۃ الرؤ یاللنائم: خیال فلا بد من تاویلہ ..... انما الکون خیال و ھو حق فی الحقیقۃ. والذی یفھم ھذا اسرار الطریقۃ[17]" ..... کاشانی اپنی شرح میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مضمون اور معنی یہ ہے کہ حیات نیند ہے اور تمام محسوسات اور مشہودات سونے والے کے خواب کی طرح محض خیال ہیں۔ جس طرح خواب کے معانی خیال میں متمثّل اور مجسم ہوتے ہیں جو تاویل کے محتاج ہیں، اسی طرح وہ تمام اُمور جو اس عالم میں

ہمارے لئے متمثل اور مجسم ہیں اپنے اندر ایسے معانی اور حقائق رکھتے ہیں جن کا متمثل اور تجسیم اولاً عالم مثال اور اس کے بعد عالم حس میں ہوئی ہے، اسی لئے اہل ذوق وشہود ان ظواہر سے گزر جاتے ہیں اور ان معانی وحقائق تک پہنچتے ہیں..... ہم اس عالم میں جن صوروں، ہیئتوں اور احوال کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ دراصل ان معقول معانی، حقائق اور شکلوں کی نشانیاں اور مثالیں ہیں جو ازلی ہیں، پس ان صور واشکال کی جہت سے کائنات خیال ہے لیکن خیال جو مظہر حقیقت ہے اور حقیقتِ وجودِ حق تعالیٰ ہے جو ان صورتوں میں ظاہر ہوا ہے [18]..... ''فتوحات'' میں بھی ابن عربی نے اس رمز کو کھولا ہے۔ لکھتے ہیں کہ انسان دو حالتوں کا مجموعہ ہے خواب اور بیداری۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کے لئے ایک خاص ادراک مقرر کر رکھا ہے جس کے وسیلے سے چیزیں جانی جاتی ہیں۔ بیداری کے ساتھ مخصوص ادراک کو حس اور خواب کے ساتھ مخصوص ادراک کو حس مشترک کہا جاتا ہے۔ لوگوں کی عادت ہے کہ حس میں آنے والی چیزوں کو خواب نہیں جانتے، لہٰذا اس کی تعبیر کی فکر میں نہیں پڑتے جبکہ خواب کی تعبیر کرتے ہیں..... تاہم معرفت کے بلند درجات تک پہنچ رکھنے والے حضرات اچھی طرح جانتے ہیں کہ بیداری کی حالت میں بھی انسان خواب ہی میں ہے اور اس حالت میں جو صورتیں نظر آتی ہیں وہ بھی خواب ہیں۔ خواب کی طرح بیداری بھی حقائق ومعانی کی مظہر ہے، جو اس میں رونما صورتوں کے پیچھے چھپے ہوئے ہیں۔ اسی لئے تو باری تعالیٰ نے ظاہری حس میں واقع ہونے والے امور کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: فاعتبروا [19]''انّ فی ذالک لعبرۃ۔'' یعنی جو کچھ تمہاری حس ظاہر میں نمودار ہے اس سے گزر جاؤ تا کہ اس چیز کے علم تک پہنچ جاؤ جو پوشیدہ اور اوجھل ہے۔ نبی علیہ السلام نے بھی یہی فرمایا ہے کہ: ''الناس نیام فاذا ماتوا انبتھوا و لکن لا یشعرون'' [20]..... لوگ سوئے پڑے ہیں، مریں گے تو جاگ آئے گی، لیکن یہ نہیں جانتے..... پس ہستی ساری کی ساری خواب ہے، اس کی بیداری بھی خواب ہے اور جسے خواب کہا جاتا ہے وہ خواب در خواب ہے، جو لوگ اس بھید سے انجان ہیں معمول کی نیند سے اٹھ کر خود کو بیدار سمجھ لیتے ہیں، یہ تو وہ لوگ ہیں کہ خواب میں اپنے آپ کو جاگا ہوا دیکھ رہے ہیں۔ [21]اسی کتاب میں ایک اور مقام پر مذکورہ حدیث نبویؐ سے متعلق اپنا الہام نقل کر کے شیخ بہت زور دے کر کہتے ہیں کہ اس دنیا کی زندگی میں انسان ہر دم خواب اور غفلت میں ہے، بیداری اور آگاہی موت کے وسیلے سے میسر آئے گی۔ موت کے پہلے خود کو بیدار سمجھنے والے ان لوگوں کی طرح ہیں جو خواب میں ہیں اور خود کو بیدار سمجھ رہے ہیں۔ اس غلط فہمی کے نتیجے کے طور پر یہ لوگ دوسروں کے لئے اپنا خواب ہی نقل کرتے رہتے ہیں..... یہ فرمان الٰہی بھی اس حدیث کی تائید کرتا ہے: ـ''فکشفنا عنک عظائک فبصر کالیوم الحمدید [22]..... مقصود کلام یہ ہے کہ تو مرگ کے واسطے سے جانے گا جسے تو نے دنیاوی حیات میں نہیں جانا۔ پس تو دنیا کی زندگی میں جس حالت پر رہا اس کی نسبت موت بیداری ہے [23]..... اسی کتاب میں مذکورہ بالا حدیث کا ذکر کرنے کے بعد ابن عربی آیہ مبارکہ ''ومن آیاته منامکم باللیل والنهار وابتغاء ؤکم من فضله [24]'' سے استناد کرتے ہوئے لکھتے ہیں

کہ منام باللیل سے معمول کی نیند اور منام بالنہار سے وہ خواب مراد ہے جو حدیث ''الناس نیام'' میں بیان[25] ہوا ہے یعنی حق اور حقیقت سے غفلت.....

اس مبحث میں حضرت یوسف علیہ السلام کی مثال بھی نظر میں رکھنی چاہیۓ۔ انہوں نے اپنے رویا کی تاویل اور تحقیق کے بعد فرمایا: ''ھذا تاویل رویا ی من قبل قد جعلھا ربیّ حقا[26]''.....اس کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اوپر نقل ہو چکا ہے.....ابن عربی کے نزدیک ان دونوں اقوال میں بڑا فرق ہے۔ یوسف علیہ السلام خواب دیکھ کر جاگے تو انہوں نے یہ سمجھا کہ خواب غفلت سے اٹھ چکے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ فی الحال یوسف علیہ السلام کا حال اس شخص کی طرح تھا جس نے خواب میں دیکھا کہ وہ خواب سے بیدار ہو چکا ہے اور پھر اسی حالت میں اپنے خواب کی تعبیر میں مشغول ہو گیا۔ اسے یہ خبر نہیں کہ وہ ابھی تک خواب ہی میں ہے جس چیز کو ہم عرف عام میں بیداری کہتے ہیں، فی الحقیقت خواب ہے اور جسے خواب کا نام دیتے ہیں دراصل معمول کی بیداری کی ایک حالت ہے.....اور وہ تمام اشیاء اور امور جو عالم بیداری یا خواب میں دکھائی دیتے ہیں، خیال ہیں جن کی تاویل واجب ہے، لہٰذا حق وہی ہے جو ہمارے نبیؐ نے فرمایا: ''الناس نیام'' فاذاموتو انتبھوا[27]''.....کاشانی کے بقول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور یوسف علیہ السلام کے ادراک میں فرق یہ ہے کہ یوسف علیہ السلام نے جب دیکھا کہ ان کے خواب کی تعبیر سامنے آ گئی اور جو کچھ عالم خیال میں تھا، عالم حس میں منتقل ہو گیا تو کہا: ''قدجعلھا ربیّ حقا..... انہوں نے خارجی حسی صورت کو حق سمجھ لیا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صورتِ حسی کو خیال بلکہ خیال اندر خیال جانا اور خبردار کیا کہ بیداری اور اس غفلت کا علم موت یعنی فنا فی اللہ کے وسیلے سے ہوگا۔''[28]

یہاں یہ نکتہ ملحوظ رہنا چاہیۓ کہ ابن عربی کے عقیدے کے مطابق خدا نے حضرت یوسف علیہ السلام کو ایک علم عطا فرمایا تھا جس کے پورے نور کے ذریعے وہ نیند میں رونما ہونے والی خیالی صورتوں کے حقائق کو کشف کرتے تھے اس کی ترتیب یوں ہے کہ اس علم و حکمت کا نور حضرت خیال پر چمکا اور وہاں سے عالم مثال[29] میں پھیلا، پھر اس کے حامل نے خیال کی ان صورتوں کے حقائق کی اطلاع پائی جو عالم مثال میں موجود ہیں۔ اس نور کا پھیلاؤ اللہ تعالیٰ کے عنایت یافتہ حضرات یعنی انبیاء علیہم السلام پر آنے والی وحی کے مبادی میں سے ایک ہے۔ اسی لئے خواب ہوں یا وحی دونوں کا نور ایک ہی چراغ سے ماخوذ ہے۔ ابن عربی مزید کہتے ہیں کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کی آمد کا آغاز رویائے صادقہ سے ہوا، چھ ماہ تک یہی حالت چلتی رہی۔ پھر فرشتہ آپ کے پاس وحی لے کر آیا۔ مگر عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کا پورا علم نہ تھا جبھی تو انہوں نے رویائے صادقہ کو وحی کی ابتدا اور فرشتے کے ظہور کو انتہا تصور کیا۔ وہ یہ نہیں جانتی تھیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ لوگ سوئے ہیں جب مریں گے تو بیدار ہوں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر جتنی چیزیں کہ

بیداری کی حالت میں دیکھیں، ردیائے صادقہ ہی کی قبیل سے تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی حقیقت اور تعبیر سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ عالم غیب سے جو کچھ عالم شہادت میں ظاہر ہوا ہے، خواہ اس کا ظہور حس میں ہو خواہ خیال میں یا عالمِ مثال میں، وہی ہے اور اس معنی اور حقیقت کی مثال اور صورت ہے جس کی تعلیم اور تعریف کے لئے ارادۂ الٰہیہ ان خارجی مثالوں اور صورتوں کے ساتھ متعلق ہوا ہے.....[30]

اب تک کی ساری گفتگو عالم کے بارے میں ہوئی۔ انسان بھی عالم ہی کا ایک جز ہے، لہٰذا جو کچھ عالم کے سلسلے میں کہا گیا انسان پر بھی صادق آتا ہے، تاہم چونکہ اسلامی علوم خاص کر ابن عربی اور اُن کے ماننے والوں کے عرفانی فلسفے میں انسان تمام اجزائے عالم کے مقابلے میں ایک خاص اہمیت کا حامل ہے اور اس کا مقام ملاءِ[31] اعلیٰ کے قدسیوں اور عالم بالا کے فرشتوں سے بھی بلند ہے، لہٰذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں الگ سے کلام کیا جائے۔

ابن عربی سے پہلے عالم اسلام کے نامور صوفی اور عارف حسین بن منصور حلاج نے حدیث نبویؐ ''ان اللہ خلق اٰدم علیٰ صورتہ'' سے استناد کرتے ہوئے انسان کو ناسوتی[32] رخ کے علاوہ لاہوتی[33] پہلو کا بھی حامل قرار دیا اور اُسے صورتِ الٰہی بتایا۔ اپنی اس معرفت کی بنا پر حلاج نے تمام اجزائے عالم کے درمیان فقط انسان کو اللہ کی صورت پر ہونے کا شرف رکھنے والا دیکھا، لیکن اس کے باوجود انہوں نے ناسوت اور لاہوت کی وحدت کو نہیں مانا بلکہ ان کی ثنویت اور عدم وحدت پر اصرار کیا۔[34] ان کے بعد ابن عربی اور ان کے مقلدین نے انسان کی اہمیت اور اس مقام کے بارے میں زیادہ فکری وسعت اور عرفانی گہرائی کے ساتھ گفتگو کی، لیکن حلاج کے برخلاف یہ حضرات لاہوت اور ناسوت کو حقیقت واحد کے دو روپ سمجھتے ہیں نہ کہ دو الگ الگ طبیعتیں، یعنی حقیقت واحد ہے جس کا ایک باطن ہے اور ایک ظاہر۔ اس کا باطن لاہوت ہے اور اس کا ظاہر ناسوت.....[35]

اس بات میں ابن عربی اور ان کے مقلدین نے طرح طرح سے کلام کیا ہے۔ ان حضرات نے انسان کی حقیقت اور اس کے مقام کو مختلف عنوانات اور عبارات میں بیان کیا ہے، مثلاً ان کے نزدیک انسان صورت الٰہی ہے،[36] عالم اصغر ہے جو عالم اکبر کی روح اور اس کی علت اور سبب[37] ہے، اکمل موجودات ہے جو خلق بھی ہے اور حق بھی۔[38] مختصر الشریف ہے جس میں عالم کبیر کے تمام معانی موجود ہیں، نسخہ جامعہ ہے کہ عالم کبیر میں اشیاء اور حضرت الٰہیہ میں اسماء کی ذیل میں جو کچھ موجود ہے وہ اس میں جمع ہے۔[39] کون جامع ہے۔[40] کہ عالم اکوان کی ہر چیز اس کے زیر نگیں ہے اور عالم میں جو کچھ ہے خلاصتاً اس میں موجود ہے۔ مظاہر حق میں سب سے اکمل، کیونکہ حق تعالیٰ نے ویسے تو عالم کی تمام صورتوں میں تجلی فرمائی مگر ان میں فقط انسان ہی کو یہ شرف حاصل ہے کہ یہ اعلیٰ اور اکمل تجلی کا نمائندہ ہے، تمام حقائق اور مراتب وجود کا مستقر ہے کیونکہ حضرت الٰہیہ کے کل اسمائی اور صفاتی کمالات سمیت عالمِ اکبر کے سارے کمالات اس کے درجات وجود میں منعکس ہیں، یہ ارادہ

الٰہیہ کی جہت سے اوّل ہے اور ایجاد کی جہت سے آخر..... صورت دیکھو تو ظاہر ہے اور منزلت دیکھو تو باطن۔ اللہ کی نسبت سے عبد ہے اور عالم کی نسبت سے رب، اسی وجہ سے یہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے۔[41] اور تمام اجزائے عالم سے برتر ہے حتیٰ کہ عالم کے فرشتوں اور ملائکہ مقربین سے بھی۔ فرشتے تو فقط حق تعالیٰ کی صفات جمال کے مظہر ہیں جبکہ انسان صفات کا بھی مظہر ہے اور صفات جلال کا بھی .....[42] یہاں ابن عربی اس عجیب و غریب عقیدے کا اظہار کرتے ہیں کہ فرشتے ان اسرار سے غافل تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے انسان میں رکھا ہے، لہٰذا اپنی بے خبری کی وجہ سے انہوں نے انسان کے مقام خلافت کو قبول نہ کیا اور اسے سجدہ نہ کرنے کے لئے یہ بہانہ نکالا کہ زمین پر خونریزی کرے گا اور فساد پھیلائے گا۔ فرشتوں کو یہ علم نہیں تھا کہ خونریزی اور فساد حق تعالیٰ کی جلالی صفات ہی کے مظاہر ہیں جو خود ان میں ظاہر نہیں ہوئے .....[43] لیکن اس مقام پر یہ نکتہ ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہے کہ انسان کی یہ ساری اہمیت، فضیلت اور شرف وغیرہ ابن عربی کے نزدیک اس کی عقلی فکری[44] اور معنوی جہت سے ہے، یعنی اس کی فضیلت، اقتدار اور اہمیت اس لئے ہے کہ وہ صورت الٰہیہ کا حامل، امر حق کا امین ہے اور عقل و فکر اور نفس ناطقہ رکھتا ہے..... ابن عربی کے نقطہ نظر سے انسان کی انسانیت کی بنیاد[45] یہی کمالات ہیں نہ کہ اُس کا جسم و جسد..... جسم کی جہت سے وہ نہ صرف یہ کہ دیگر موجودات پر کوئی برتری نہیں رکھتا بلکہ اکثر سے کمتر ہے .....[46] یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انسان کی عظمت، شرف اور فضیلت اور اُس کے استحقاق خلافت کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کا تعلق اس آدمی سے نہیں ہے جو صورۃً انسان اور فی المعنی حیوان ہے بلکہ اس گفتگو کا مرکز وہ انسان ہے جو خلافت الٰہی اور حقائق ربانی کا مظہر ہے، جس کا دل خدائی انوار کا آئینہ ہے۔[47] یعنی انسانِ حقیقی جسے ابن عربی انسانِ کامل کا نام دیتے ہیں، اسی لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انسان کامل کے تصور پر خاص طور سے گفتگو کی جائے۔

مفہوم کی سطح پر انسان کامل کا تصور عرفانِ اسلامی میں شروع سے موجود رہا ہے، تاہم اب تک کی تحقیقات اور معلومات کے مطابق ابن عربی پہلے آدمی ہیں جنہوں نے ''الانسان الکامل'' کی اصطلاح وضع کی[48] اور اسے اپنی کتابوں میں استعمال کیا۔[49] مثلاً فصوص الحکم کی پہلی فص .....[50] ان کے بعد عزیز الدّین نسفی[51] کا نام آتا ہے جنہوں نے فارسی زبان میں لکھے گئے اپنے عرفانی رسائل کے مجموعے کا نام ''انسان الکامل'' رکھا..... نفسی کے بعد عبدالکریم الجیلی[52] نے اسی نام سے عربی میں ایک کتاب لکھی جو عرفان اسلامی کا ایک شاہکار ہے۔ ابن عربی جو الانسان الکامل کو کبھی الانسان الحقیقی[53] بھی کہتے ہیں اسے زمین پر حق تعالیٰ کا نائب اور آسمان پر فرشتوں کا معلم[54] اور تمام آفریدہ صورتوں میں کامل ترین سمجھتے ہیں۔[55] انہوں نے انسان کامل کے جو اوصاف اور مقامات تحریر کئے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

ا۔ انسان کامل اکمل موجودات ہے..... کوئی ایسی شے وجود میں نہیں آئی جو کمالات میں اس سے بڑھ کر

ہو.....[56]

۲۔ واحد مخلوق ہے جو مشاہدے کے ساتھ حق تعالیٰ کی عبادت بجالاتی ہے۔[57]

۳۔ حضرت حق کی صورت کامل ہے اور صفات الٰہیہ کا آئینہ.....[58]

۴۔ اس کا مرتبہ حدِ امکان سے بالا اور مقامِ خلق سے بلند ہے۔ یہ وجوب و امکان کے درمیان برزخ ہے اور حق و خلق کے بیچ واسطہ اسی کے واسطے اور مرتبے سے کائنات کو حق تعالیٰ کا فیض اور مدد پہنچتی ہے جو بقائے عالم کا سبب ہے.....[59]

۵۔ حادثِ ازلی اور دائم ابدی اور کلمہ فاصلہ[60] جامعہ ہے.....[61]

۶۔ اسے حق تعالیٰ کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو آنکھ کی پتلی کو آنکھ کے ساتھ ہے.....یعنی جس طرح کہ عضو باصرہ کی حیثیت سے آنکھ کی تخلیق کا اصلی مقصود اس کی پتلی ہے، کیونکہ یہی بصارت کا وسیلہ ہے، اسی طرح عالم کی ایجاد کا حقیقی مقصود انسان خصوصاً انسان کامل ہے جس کے وسیلے سے اسرار الٰہیہ اور معارفِ حقیقی اظہار میں آتے ہیں، اوّل و آخر کا اتصال حاصل ہوتا ہے اور عالم باطن و ظاہر کے مراتب کمال کو پہنچتے ہیں.....[62]

۷۔ عالم کے ساتھ اُس کی نسبت انگشتری اور نگینے کی نسبت کی مانند ہے، یعنی جس طرح انگشتری کا نگینے پر شاہی نقش اور علامت کندہ ہوتی ہے، اسی طرح انسان کامل میں بھی اسمائے الٰہیہ کے تمام نقوش اور کُل حقائق کونیہ نقش ہوتے ہیں۔ انسان کامل درحقیقت حق مخلوق بہ ہے یعنی عالم اس کی وجہ سے تخلیق ہوا ہے۔[63]

۸۔ رحمت کی جہت سے اعظم مخلوقات ہے، یعنی مخلوق پر اللہ تعالیٰ کی رحمت عظیم ہے جس کے ذریعے سے حق کی معرفت میسر آتی ہے.....اگر کوئی عقل و فکر کی راہ سے نہیں بلکہ مشاہدے کے راستے سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کرے تو وہ بخوبی دیکھ لے گا کہ انسان کامل حق تعالیٰ کا مظہر کامل ہے۔[64]

9- انسان کامل عالم کی رُوح ہے اور عالم اس کا قالب۔ جس طرح کہ روح جسمانی اور روحانی قویٰ کے وسیلے سے بدن کا انتظام چلاتی ہے اور اسے قائم رکھتی ہے، اسی طرح انسان کامل خدا کے سکھائے ہوئے اسمائے الٰہی کے وسیلے سے جو اسے ودیعت کئے گئے ہیں، عالم میں تصرف کرتا ہے اور اس کا نظم و نسق چلاتا ہے اور جس طرح کہ روح اور نفسِ ناطقہ بدن کی فضیلت، معنویت اور حیات کا سبب ہے کہ ان سے جدا ہوتے ہی جسم ہر طرح کے کمال سے خالی اور خراب و تباہ ہو جاتا ہے، اسی طرح انسان کامل عالم کے وجود کا سبب اور اس کی حقیقت، شرف اور کمال کی اصل ہے.....اللہ تعالیٰ اسی کے واسطے سے عالم میں تجلّی فرماتا ہے.....جب انسان کامل اس عالم کو چھوڑ کر عالم آخرت میں منتقل ہو جائے گا تو یہ عالم تباہ ہو جائے گا اور معانی و کمالات سے خالی.....[65]

کمالِ خلافت اور مقامِ خلافت کچھ مردوں ہی سے مخصوص نہیں ہے

اپنی کتاب ''عقلة المستوفز'' میں یہ بیان کرنے کے بعد کہ دنیا میں انسان کو اللہ تعالیٰ کی نیابت اور خلافت کا جو منصب حاصل ہے اس کی اصل انسان کی انسانیت ہے نہ کہ اس کی حیوانیت، اسی لئے ہر آدمی خلیفۃ اللہ نہیں ہے، ابن عربی زور دے کر کہتے ہیں کہ پس خلافت الٰہیہ اور نیابت ربانی کا مقام فقط مردوں ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ عورتیں بھی اس منصب پر فائز ہوتی ہیں کیونکہ اس استحقاق کی بنیاد کمال اور انسانیت پر ہے نہ کہ حیوانیت اور مردانگی پر..... کمال جیسا کہ مردوں میں ظہور کرتا ہے عورتوں میں بھی ظاہر ہوتا ہے اور انسانیت میں بھی مرد اور عورت کی کوئی تفریق نہیں، کیونکہ مردی اور نسائیت کا تعلق انسانیت کے حقائق سے نہیں بلکہ اس کے اعراض سے ہے، اس لئے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مردوں کے ساتھ عورتوں کے کمال کی بھی شہادت دی ہے: ''كمل من الرجال كثيرون و كملت من النساء مريم بنت عمران و آسية امرأه فرعون'' ..... [66]

کیونکہ انسان کامل اسم اعظم کے ساتھ موجود ہے، لہٰذا عالم وجود میں اس کا ہونا صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔ دارِ ہستی میں تمام اسماء کا ایک نہ ایک مظہر موجود ہے، اس صورت حال میں اسم اعظم کے لئے بھی کوئی مظہر ہونا چاہئے اور وہ یہی انسانِ کامل ہے جس کا مصداق حقیقت محمدیؐ یا کلمہ و نور محمدیؐ ہے جو دائرہ ظہور میں آنے والی اولیں حقیقت، موجود اول، ظہور عالم کا مبدء..... [67] اور بالفاظ دیگر وہ پہلا تعین ہے جسے ذات احدیث نے اپنے لئے قبول کیا..... [68] حقیقت محمدیؐ اللہ تعالیٰ کے اسم جامع کی صورت، تمام اسماء و صفات کو جامع اور نوع انسان کی کامل ترین فرد بلکہ حق تعالیٰ کا اکمل و اعظم مظہر ہے کیونکہ یہ اسم اعظم کا آئینہ ہے اور جمعیتِ مطلقہ کی حامل..... یہ اوّل الافراد [69] ہے اور موجود ازلی..... [70] حقیقت محمدیہ کا ایک تعلق عالم کے ساتھ ہے، ایک انسان کے ساتھ اور ایک اہل عرفان کی معرفت کے ساتھ..... عالم کے ساتھ اپنے تعلق کی جہت سے حقیقت محمدیہؐ مبدء خلق ہے کیونکہ خالق کائنات نے پہلے اسے ایجاد کیا اور پھر تمام اشیاء کو اس سے پیدا کیا۔ انسان کے ساتھ اپنے ارتباط کی جہت سے یہ انسان کی صورتِ کامل ہے جس میں تمام حقائق وجود جمع ہیں۔ مختصراً کہا جائے تو حقیقت محمدیہ آدم حقیقی اور حقیقت انسانیت ہے..... اور باطن کے علوم اور عرفاء کے معارف کے ساتھ اپنی نسبت کی جہت سے یہ ان علوم و معارف کا منبع و مصدر ہے، [71] یہ قطب الاقطاب ہے۔ تمام انبیاء و اولیاء کی ارواح اسی سے استمداد کرتی ہے..... [72]

یہاں ایک بات اور لائق توجہ ہے کہ ابن عربی کے نزدیک حقیقت محمدیہ سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد نہیں ہیں جو تمام انبیاء کے بعد اس عالم عنصری کے بیچ ایک خاص زمانے میں ظاہر ہوئے اور لوگوں تک اپنی رسالت پہنچانے کے بعد دوسری دنیا کی طرف انتقال فرما گئے بلکہ حقیقت محمدیہؐ وہ مابعد الطبیعی موجود اور ابداعی

مفعول ہے جسے حکماء عقل اول [73] کہتے ہیں اور حقیقت کلّی ہے مگر منطق کے معنی میں نہیں کیونکہ کلی منطقی امر ذہنی ہے جو ایک مفہوم سے زیادہ کچھ بھی نہیں، یہ تو کلی سعی احاطی انبساطی [74] ہے، یعنی وہ حقیقت عینی جس میں مرتبۂ نبوت، مرتبۂ رسالت اور مرتبۂ ولایت کلی تینوں کے تینوں بہ تمام وکمال موجود ہیں۔ نبوت اور رسالت کی جہت سے آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم النبییّن صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء ورسل کی صورتوں میں اس نے ظہور کیا کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب رسولوں اور نبیوں میں افضل واکمل اور ان کے خاتم ہیں اور آپ کا لایا ہوا دین سارے ادیان کا ناسخ ہے، اس لئے یہ حقیقت آپ تک پہنچ کر منقطع اور تمام ہوگئی..... یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت سب رسولوں سے پہلے حاصل ہوئی، حالانکہ جسمانی طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان حضرات کے بعد تشریف لائے۔ پس آدم علیہ السلام ابوالاجسام ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوالورثہ، آدم علیہ السلام سے خاتمیت مآب تک وقتاً فوقتاً ظاہر ہونے والی ہر شریعت اور انبیاء واولیاء میں ظہور کرنے والا ہر علم میراث محمدیؐ ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جوامع الفکم عطا ہوئے ہیں..... [75]

نبوت را ظہور از آدمؑ آمد — کمالش دروجود خاتمؐ آمد
بودنور نبیؐ خورشید اعظم — گہ از موسیٰؑ پذید گر ز آدمؑ
اگر تاریخ عالم رابخوانی — مراتب را یکا یک بازدانی [76]

حقیقت محمدیہؐ کا مرتبہ نبوت چونکہ نبی کی جہت خلقی ہے، لہٰذا انقطاع پذیر ہے مگر اس کا مرتبہ ولایت جہت الٰہی ہے۔ لہٰذا دائم اور باقی ہے۔ اولیاء کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ ظہور تا قیامت جاری رہے گا..... [77]

پس بہر دورے ولی قائم است — تا قیامت آزمائش دائم است [78]

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ جامع، کامل اور ہمہ گیر حقیقت اس عالم عنصری کے اندر انبیاء کی صورت میں بھی ظہور کرتی ہے اور اولیاء کی صورت میں بھی..... انبیاء میں اس کا ظہور احکام الٰہیہ کی تعلیم اور بندوں کی ہدایت کی جہت سے ہے جبکہ اولیاء میں اس کے ظہور کا مقصد یہ ہے کہ لوگ حق تعالیٰ کے اسرار سے آگاہ ہو جائیں.....

گہ نبی بودو دگر گاہے ولی — گہ محمدؐ گشت و گاہے شد علیؓ
در نبی آدمؑ بیان راہ کرد — در ولی از سرّ حق آگاہ کرد [79]

یہاں یہ نکتہ بھی توجہ کے قابل ہے کہ تمام اولیاء کے ظہور کے ساتھ جو ولایت کا نکتہ انجام اور انسان کامل کا آخری مظہر ہے، ولایت کا دور بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ اس کے ظہور سے تمام اسرار وجود اور حقائق الٰہیہ آشکار ہو جائیں گے اور پھر جب وہ ذات حق یعنی مصدر ومرجع کل کی طرف پلٹے گا تو کائنات کا خاتمہ ہو جائے گا کیونکہ خاتم الاولیاء استمرار وجود کی وجہ اور اس کی علت نمائی ہے لہٰذا اس کے کوچ کرتے ہی عالم بھی زائل ہو جائے گا یعنی تمام

کونی صورتیں نابُود ہو کر آخرت یعنی ذاتِ الٰہیہ میں منتقل ہو جائیں گی۔[80]

ظہور کلِ او باشد بہ خاتم
بدریا بدتمامی ہر دو عالم[81]

خلق وفعل کا مطلب اور حق تعالیٰ کی فاعلیت کا مفہوم

ابن عربی کے عرفانی فلسفے میں فعل وخلق سے مراد احداث از عدم نہیں بلکہ فتوح ہے، یعنی اعیان کے آئینوں اور اشیاء کے مظاہر میں حق تعالیٰ کی تجلیات اور ظہورات کا سلسلہ...... یہ خلق وایجاد یا تجلی الٰہی اور ظہور حق دائم ہے اور لایزال ولم یزل۔ اس کے لئے نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام، حق تعالیٰ ہر آن لاتعداد اور نامتناہی صورتوں کے بیچ تجلی فرما ہے تاہم تجلیات اپنے دوام اور کثرت کے باوجود کبھی مکرر نہیں ہوتیں بلکہ ان کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ ہر دم ایک نئی تجلی اور ہر پل ایک تازہ شان کے ساتھ ایک ہی شے یا شخص میں متجلی ہوتی رہتی ہے اور ہر تجلی کسی کو محو کرتی ہے اور کسی کو پیدا.... پس ہر لحظہ ایک مرگ ورجعت ہے اور ہر آن ایک قیام وقیامت...... گویا دائماً ہر دم ایک نئی دنیا ہے اور ایک نئی آخرت..... اگر تجلی میں تکرار ہوتی تو اشیاء اپنے حالات سمیت بالکل یکساں ہو کر رہ جاتیں، حالانکہ عقلاً اور کشفاً اشیاء کے بیچ امتیاز پایا جاتا ہے اور اسی طرح ان کے حالات بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن جو لوگ اہل کشف نہیں ہیں ان کے لئے امتیازات کی شناخت بہت مشکل ہے، اسی لئے اگر چیزوں میں ایسی مماثلت اور مشابہت معلوم ہو کہ ان میں کوئی فرق ہی نہ رہ جائے تو یہ ناظر اور سامع کا فقط وہم ہوگا..... تجلیات میں تکرار نہ ہونے کا بھید یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے اسماء وصفات جمالی بھی ہیں اور جلالی بھی، یعنی ان میں لطف بھی پایا جاتا ہے اور قہر بھی، اور یہ تمام صفات دائمی ہیں ان میں سے کسی ایک کا بھی معطل اور موقوف ہونا روا نہیں..... جب ممکنات میں سے کوئی شے شرائط کے حصول اور موانع کے فقدان کے وسیلے سے اپنے تئیں وجود کی استعداد بہم پہنچاتی ہے تو رحمت رحمانی اس کی طرف متوجہ ہو کر اسے ہستی عطا کرتی ہے یعنی وجود حق اس میں تجلی فرما ہوتا ہے اور وہ شے تعین حاصل کرتی ہے، پھر اس کے بعد صفات جلال اور قہر احدیت اپنے اقتضاء کے مطابق اس تعین کو مضمحل کر دیتے ہیں مگر وہی شے عین اسی وقت رحمتِ رحمانی کے مقتضا پر ایک دوسرا تعین حاصل کرتی ہے جسے قہر احدیت پھر سے نابود کر دیتا ہے، لیکن یہ سلسلہ یہاں رک نہیں جاتا بلکہ رحمت رحمانی کوئی دوسرا تعین پیدا کر دیتی ہے۔ غرض جب تک خدا چاہے گا لطف وقہر اور ایجاد واعدام کا یہ جڑواں عمل اسی طرح چلتا رہے گا۔ ہر آن ایک عالم معدوم ہوتا ہے اور اسی آن میں اس کی مثل ایک نئی دنیا وجود میں آتی ہے۔ یعنی ہر تعین کا زمانِ عدم اس کے مثل کا زمان وجود ہے، جیسا کہ جامی نے اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے:

در ہر نفسے برد جہانے بہ عدم
آرود گرے چو آن ہماں دم بہ وجود [82]

یہ راز اہل کشف وعرفان پر تو خوب روشن ہے مگر دوسروں کے لئے اسے سمجھنا دشوار ہے کیونکہ عام لوگ احوال کی باہمی مماثلت اور مناسبت کی وجہ سے اس وہم میں مبتلا ہیں کہ عالم کا وجود بس ایک حالت پر ہے اور ہمیشہ سے ایسا ہی چلتا آ رہا ہے، لہٰذا یہ لوگ خلق جدید کا انکار کرتے ہیں، لہٰذا ابن عربی تجدد امثال اور تجدد اضداد وغیرہ کے عنوانات سے اس خلق جدید کا جو ایک ثابت اور واحد جوہر میں وقوع پذیر ہوتی ہے، یہ مطلب بتاتے ہیں۔ [83] کہ اگر عالم میں تبدل ظاہر نہ ہوتا تو عالم کمال کو نہ پہنچ سکتا اور یہ تبدل کیا ہے؟ صورتوں میں تحول الٰہی کا واقع ہونا..... عین جوہر کے لئے تو حیات ثابت ہے، موت کا وقوع تبدلِ صور کے لئے ہے...... [84]

اس باب میں ابن عربی اور اشاعرہ کا اختلاف

اشاعرہ کے اعتقاد کے مطابق عالم جوہر اور اعراض سے مل کر تالیف ہوا ہے۔ جوہر ثابت ہے مگر اعراض، فلسفیوں کے متصورہ زمان وحرکت کی طرح ہمیشہ ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ اعراض میں سے کوئی عرض ایک سے دوسری آن تک برقرار نہیں رہتا۔ موجودات کی صورتوں کی پیدائش اور ان کا تنوع اور کثرت دراصل اعراض کے تجدد اور تنوع پر مبنی ہے جو ایک قائم اور غیر متغیر جوہر واحد پر طرح طرح سے عارض ہوتا رہتا ہے، اس لئے ان کے عقیدے کی رو سے صور موجودات اپنے جوہر کی بقاء اور ثبات کے باوجود ہمیشہ معرض تبدل وتغیر میں رہتی ہیں۔ یہ عقیدہ جسے اشاعرہ تجدد اعراض کا نام دیتے ہیں ابن عربی کی اصطلاح میں تجدد امثال اور خلق جدید سے مشابہ ہے۔ وجہ مشابہت یہ ہے کہ دونوں عقیدوں میں اولاً تو یہ بات مشترک ہے کہ اس عالم میں وجود کی کثرت جوہر واحد کی طرف پلٹتی ہے اور ثانیاً یہ کہ موجودات عالم کی صورتیں دائماً اور متواتر اً تجدد اور تغیر کے عمل میں ہیں، تاہم اس کے باوجود ان دونوں عقیدوں میں ایک بنیادی فرق پایا جاتا ہے......اشاعرہ اس جوہر واحد کو جسے وہ موضوع اعراض بتاتے ہیں، حادث جانتے ہیں اور جواہر فرد کا مجموعہ، نتیجتاً ان کے نزدیک تمام عالم، ذات ہو یا صورت، جوہر ہو یا عرض، حادث ہے اور ممکن کی ذیل میں آتا ہے جسے ایک محدث کی احتیاج ہے جو اُسے ظہور دے اور تغیر آشنا کرے.....اس کے برعکس ابن عربی اس جوہر واحد یعنی ذات واحد کو جس پر تجدد امثال واقع ہوتا ہے، ذات باری ہی سمجھتے ہیں کہ بسیط بھی ہے اور قدیم بھی۔ اس لئے شیخ اکبر کی نظر میں احتیاج اور حدوث موجودات کی صورت تک محدود ہے۔ ان کی ذات اس کی زد سے باہر ہے کیونکہ ذات موجودات تو وہی ذات الٰہی ہے۔ برایں بنا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مبحث میں اشاعرہ ''العرض لاء یبقیٰ زمانین'' (عرض کو دو آن بقا نہیں ہے) کے معتقد ہیں اور ابن عربی ''الموجود یا رایبقیٰ زمانین'' موجود (ممکن) کو دو آن بقاء نہیں ہے) کے، [85] البتہ ابن عربی

کے یہاں ''موجود'' عرض اور جوہر دونوں کو حاوی ہے.....

اس مبحث میں ابن عربی اور حسبانیہ کا اختلاف

فرقہ حسبانیہ سوفسطائیوں کی ایک شاخ ہے۔ ان کے عقیدے میں عالم ان محسوس ظواہر میں منحصر ہے جو ہمیشہ الٹتے پلٹتے اور ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ ان ظواہر سے ماوراء کوئی ایسا جواہر اور کوئی ایسی ذات موجود نہیں ہے جو محسوسات کے دائرے سے باہر، تغیر تبدل سے آزاد اور تقسیم و تجزیہ سے بیگانہ ہو..... یہ عقیدہ ایک رخ سے تو ابن عربی کے اعتقاد کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے مگر دوسرے پہلو سے دیکھیں تو دونوں میں بڑا فرق ہے۔ مشابہت کی بنیاد یہ ہو کہ حسبانیہ بھی ابن عربی کی طرح اس عالم کی صورتوں میں تغیر و تبدل کی متواتر اور مستقل کارفرمائی کے قائل ہیں جب کہ اختلاف یہاں سے پیدا ہوتا ہے کہ یہ گروہ ابن عربی کے برخلاف عالم ہی نہیں بلکہ حقیقت کو بھی محسوسات اور متغیرات میں محدود سمجھتا ہے اور وجود ذات اور اس حقیقت ثابت و لایزال کا انکار کرتا ہے جو ان محسوسات و متغیرات سے ماوراء قائم اور باقی ہے..... [86]

جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ اس مسئلے میں اگرچہ اشاعرہ و حسبانیہ اور ابن عربیؒ کے درمیان ایک طرح کی مماثلت موجود ہے، لیکن یہ مماثلت جزوی ہے کلی نہیں..... اسی لئے شیخ اکبر اپنی کتاب ''فصوص الحکم'' میں اس موضوع پر کلام کرتے ہوئے اشاعرہ اور حسبانیہ کو مورد تنقید بناتے ہیں اور ان کی غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ عالم ہر وقت متغیر اور متبدل ہے، ہر سانس کے ساتھ بدل جاتا ہے، ہر دم یہ ایک نئی صورت میں ہے اور ہر آن خلق جدید میں، لیکن ان تبدلات و تغیرات سے ماوراء وہ عین واحد ہے، جو اپنی حالت پر قائم باقی اور غیر متغیر ہے، یہ عین واحد وہی حقیقت حق ہے اور یہ ساری صورتیں اور تمام تغیرات و تبدلات گویا اعراض ہیں جو اس عین واحد پر عارض ہوتے ہیں اور وہ عین واحد یا حقیقت حق ان کے بیچ مشہود ہے اور باقی و لایزال۔ پس عالم ہمیشہ عدم کی راہ پر ہے، ہر پل فنا ہو کر ایک نئی صورت پکڑتا رہتا ہے۔ اس حقیقت سے اہل کشف تو خوب واقف ہیں مگر اہل خرد اس سے انجان رہتے ہیں، لہٰذا عالم کو ثابت و جامد اور سدا ایک حال اور ایک طور پر ساکن سمجھتے ہیں۔ اشاعرہ اس عالم کے بعض امور یعنی اعراض میں اور حسبانیہ کل عالم میں اس تجدد و تغیر کی خبر تو رکھتے ہیں مگر اس کے باوجود یہ دونوں گروہ خطا پر ہیں۔ اشاعرہ نے عالم کی حقیقت کو ٹھیک سے نہ پہچانا۔ انہوں نے یہ نہ جانا کہ عالم انہی صور و اعراض کا مجموعہ ہے جو عین واحد حق میں متبدل اور متغیر ہیں، لہٰذا ان حضرات نے ان اعراض کے علاوہ عالم کو ایک بھی جوہر تصور کیا جو متعدد جواہر سے بنا ہے اور اعراض اسی پر قائم ہیں، اس طرح یہ اشتباہ اور غلطی سے دوچار ہو گئے.....

حسبانیہ سے یہ غلطی ہوئی کہ تمام عالم کو ہر آن اور ہر لحظہ متغیر ماننے کے باوجود اس رمز سے آگاہ نہ ہوئے اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فی الواقع تو ایک ہی حقیقت ہے جو صورت عالم میں وارد اور متعدد و متعین موجودات

کی صورتوں میں ظاہر ہوئی ہے.....اور وہ حقیقت احدیت ہے"..... [87]

یہاں تک پہنچنے کے بعد اب ہم حق تعالیٰ کی فاعلیت پر گفتگو کریں گے۔ یہ بات تو مسلم ہے کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین کے یہاں حق تعالیٰ کی فاعلیت یعنی خلق صور ممکنات میں اس کی تجلی سے عبارت ہے، یعنی حق تعالیٰ "فاعل بالتجلی" ہے، لیکن چونکہ ابھی فاعل نیز فاعل بالتجلی کے معانی پر بات نہیں ہوئی اور اس فرق کا بیان بھی نہیں ہوا، جو فاعل بالتجلی اور فاعل کی دیگر انواع کے درمیان موجود ہے، لہٰذا بہتر ہوگا کہ پہلے فاعل کی تعریف اور اس کی انواع بیان ہو جائیں، پھر یہ دیکھا جائے کہ خود ان انواع میں کیا فرق پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ حق تعالیٰ کی فاعلیت کے باب میں مسلمان حکماء کے مختلف عقائد بھی اجمالاً عرض کر دیئے جائیں کہ یہ حضرات اللہ تعالیٰ کی فاعلیت کے لئے کون سی نوع تجویز کرتے ہیں.....اس طرح کسی ابہام کی گنجائش نہیں رہے گی اور اس امر کی وضاحت ہو جائے گی کہ ابن عربی اور ان کے پیرو حق تعالیٰ کو فاعل بالتجلی کس معنی میں کہتے ہیں.....

طبیعی فلاسفہ کی اصطلاح میں کلمہ فاعل متالہین کے بیان کردہ معنی سے بالکل مختلف مفہوم رکھتا ہے۔ طبیعی فلسفے کی رو سے فاعل محرک یعنی مبدء حرکت اور دہندۂ حرکت سے عبارت ہے جبکہ الٰہیات کی اصطلاح میں فاعل، موجد ہے یعنی مبدء وجود اور معطی وجود..... [88] چونکہ اکثر مسلمان مفکرین نے فاعل کے مفہوم میں علم و ارادہ کو لازم نہیں ٹھہرایا [89]، لہٰذا ان کی کتابوں اور تحریروں میں فاعل کی آٹھ قسموں کا نام بنام بیان ملتا ہے:

۱) فاعل بالطبع

وہ فاعل ہے جو نہ اپنے آپ سے آگاہ ہے اور نہ اپنے فعل سے۔ غرض ہر طرح کی آگہی اور شعور سے عاری ہے، اس کا فعل محض اس کی طبیعت کا اقتضاء ہے جیسے آگ کا جلانا اور سورج کا چمکنا کہ آگ جلانے کے فعل کی فاعل بالطبع ہے اور سورج چمکنے کے فعل کا.....

۲) فاعل بالقسر

فاعل بالطبع کی طرح یہ فاعل بھی ہر طرح کے شعور سے عاری ہے یعنی اسے بھی نہ تو اپنا کوئی شعور ہے اور نہ اپنے فعل کا، مگر اس کا فعل اس کی ذات کے تقاضے کے تحت نہیں بلکہ اس تقاضے کے برخلاف ہے، اس سے ظاہر ہونے والے فعل کی واقعی نسبت کسی اور طرف ہوتی ہے، جیسے پتھر یا تیر جسے اونچا پھینکا جائے۔ کیونکہ یہ پتھر یا تیر کسی کے پھینکنے سے حرکت میں آیا، لہٰذا اسے فاعل بالقسر کہیں گے جو ہر طرح کے شعور سے خالی ہے اور حرکت اس کے مقتضائے طبیعت کے خلاف ہے.....

۳) فاعل بالجبر

یہ علم و شعور رکھتا ہے، اپنا بھی اور اپنے فعل کا بھی، مگر اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں اس کی مرضی، خواہش اور ارادے کو کوئی دخل نہیں بلکہ کسی ایسے فاعل جبار کا جبر کارفرما ہے جس کے حکم اور پکڑ

سے اسے مفر نہیں۔

۴) فاعل بالقصد

یہ اپنا بھی علم رکھتا ہے اور اپنے فعل کا بھی، فعل سے پہلے اس کی تفصیل جانتا ہے اور اسے کسی مقصد اور غایت تک پہنچنے کے لئے انجام دیتا ہے۔

اصطلاح میں فاعل کا علم زائد بر ذات داعیے اور ارادے کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور علت فاعلی علت غائی سے جدا ہے.... انسانوں کی اکثریت مثلاً ادیب، خطیب، طبیب، مہندس اور کاریگر فاعل بالقصد ہیں کہ اپنے افعال کے انجام دہی سے پہلے ان کی تفصیل کا علم رکھتے ہیں اور کوئی نہ کوئی مقصد اور غایت بھی ان کے پیش نظر ہے جس تک پہنچنے کے لئے وہ سرگرم کار ہیں.....

۵) فاعل بالتسخیر

اس کی ذات اور فعل دونوں کسی اور فاعل کے ارادہ وقدرت کے تحت ہیں، نفس اپنی قدرت اور ارادے کے مطابق بدن کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے مختلف اعمال کرواتا ہے۔ ان اعمال کی ایک نسبت نفس سے ہے اور ایک بدن سے.... نفس کے ساتھ ان کی نسبت کی رو سے نفس فاعل بالقصد ہے کیونکہ اس صورت میں نفس اپنے ارادہ وعلم کے مطابق اور کسی غایت تک پہنچنے کے لئے اعمال کو سرانجام دیتا ہے تاہم بدن کے ساتھ ان کے انتساب کی جہت سے بدن فاعل بالتسخیر ہے جو کسی علم اور ارادے کے بغیر محض نفس کی قدرت سے یہ اعمال انجام دیتا ہے.....

فاعل بالطبع ہو یا فاعل بالقسر، فاعل بالجبر ہو یا فاعل بالقصد..... فاعل بالتسخیر ان سب سے الگ ہے۔
فاعل بالطبع سے یوں مختلف ہے کہ اس کا فعل اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں، یعنی اگر یہ اپنی اصلی حالت پر رہے اور کوئی دوسرا فاعل اسے فعل پر مجبور نہ کرے تو اس سے فعل کا صدور نہیں ہوگا جبکہ فاعل بالطبع کا یہ معاملہ نہیں، اس کا فعل اس کی طبیعت کا اقتضاء ہے، اس کی فعلیت کسی دوسرے فاعل کی محتاج نہیں.....
فاعل بالقسر سے یہ اس بات میں مختلف ہے کہ اس کا فعل اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں تو اس کے برخلاف بھی نہیں ہے..... فاعل بالجبر کے ساتھ اس کی وجہ اختلاف یہ ہے کہ اس کے برعکس یہ علم وارادہ سے عاری ہے اور اسی طرح فاعل بالقصد اور اس میں یہ فرق ہے کہ علم وارادہ کے ساتھ قصد واختیار سے بھی خالی ہے۔

۶) فاعل بالعنایۃ

وہ فاعل ہے جس کی فاعلیت کا منشاء اور فعل کا سبب فقط اس کا علم ذات ہے اور فعل کے صدور کا باعث بھی یہی ذات ہے..... اس بات کا مطلب یہ ہوا کہ فاعل بالعنایۃ کو اپنی ذات کے علم سے فعل کا علم

حاصل ہوتا ہے اور پھر اس علم فعل سے فعل کا ظہور ہوتا ہے، یعنی علم ذات علم فعل کی اساس وعلت ہے اور علم فعل پیدائش فعل ہے اور صدور فعل میں بھی وہ داعیہ اور غرض جو زائد بر ذات ہوتی ہے، موجود نہیں جیسے ایک معمار پہلے اپنی ذات اور اس کے کمالات کا علم حاصل کرتا ہے پھر اس علم کے باعث تعمیرات کے علم کی طرف لپکتا ہے، نقشہ سازی وغیرہ سے واقفیت بہم پہنچانے کے بعد اس کے اندر یہ تقاضا پیدا ہوتا ہے کہ ان معلومات کو خارج میں بھی لائے جو خا کہ ابھی صرف ذہن میں موجود ہے اسے ایک مکان کا روپ دے۔ اب یہاں سے یہ صورت حال دو رخ اختیار کرتی ہے، اگر مکان بنانے کا داعیہ عین ذات ہے تو معمار فاعل بالعنایہ ہو گا اور اگر یہ تقاضا زائد بر ذات ہے تو پھر وہ فاعل بالقصد ہو گا.....اس مثال سے اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ فاعل بالعنایہ کو فعل سے پہلے اس کا تفصیلی علم حاصل ہوتا ہے اور یہ علم اس کی ذات کا عین نہیں ہے بلکہ زائد بر ذات.....

۷) فاعل بالرضا

وہ فاعل ہے جو اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس علم کی وجہ سے اپنے فعل کا بھی عالم ہے۔ اس کے فعل کا ظہور اسی علم سے ہوتا ہے، لیکن یہ علم فعل جو قبل از فعل ہے، اجمالی ہے تفصیلی نہیں.....بنابرایں فاعل بالعنایۃ کی طرح فاعل بالرضا کی فاعلیت بھی علم ذات سے پیدا ہوتی ہے، البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ فاعل باعنایہ کو فعل سے پہلے اس کا تفصیلی علم ہوتا ہے جبکہ فاعل بالرضا کو اجمالی.....فعل سے متعلق اس کا تفصیلی علم بعد از فعل ہے اور یہ علم فعل کا نفس وجود ہے، جیسے کہ اپنی صور معقولہ کی نسبت سے نفس ناطقہ فاعل بالرّضا ہے کہ اپنی ذات کے علم کے حوالے سے ان صورتوں کا اجمالی علم پیدا کرتا ہے اور یہی علم ان صورتوں کی ہستی کا سبب بنتا ہے.....پس صور معقولہ کے وجود سے پہلے نفس ناطقہ ان کا جو علم رکھتا ہے وہ محض اجمالی ہے اور علم ذات کی ایک فرع.....تاہم ان صورتوں کا تفصیلی علم جو نفس ناطقہ کو اُن کے وجود کے بعد حاصل ہوا، ان کی ہستی کا عین ہے.....[90]

۸) فاعل بالتجلی

وہ فاعل ہے جو اپنی ذات اور فعل دونوں کا عالم ہے۔ افعال کے وجود سے پہلے ان کا تفصیلی علم اس کے علم ذات سے جدا نہیں کیونکہ فاعل بالتجلی کا علم ذات افعال کی پیدائش کا منشاء اور مبدء ہے۔ یہاں علم اور فعل میں دُوئی نہیں۔ بنابرایں فاعل بالتجلی میں دو طرح کا علم تفصیلی پایا جاتا ہے۔ ایک افعال سے پہلے مرتبہ ذات میں اور دوسرا مرتبہ فعل میں کہ عین افعال ہے۔ اس طرح فاعل بالتجلی میں دو طرح کا علم تفصیلی پایا جاتا ہے۔ ایک افعال سے پہلے مرتبہ ذات میں اور دوسرا مرتبہ فعل میں کہ عین افعال ہے۔ اس طرح فاعل بالتجلی میں فاعل بالعنایہ اور فاعل بالرّضا کا نقص رفع ہو جاتا ہے مگر ان کا کمال برقرار رہتا ہے۔

فاعل بالعنایہ میں یہ کمال موجود ہوتا ہے کہ وہ وجود فعل سے قبل اس کی تفصیل سے آگاہ ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اسے یہ نقص بھی لاحق ہوتا ہے کہ اس کا یہ علم اس کی ذات کا عین نہیں بلکہ زائد بر ذات ہے جبکہ فاعل بالتجلی اس کمی سے پاک ہے.....

فاعل بالرضا میں ایک کمال تھا اور ایک نقص.....کمال تو یہ کہ اس کا علم زائد بر ذات نہیں بلکہ عین ذات تھا اور نقص یہ کہ وہ فعل سے پہلے اس کا تفصیلی علم نہیں رکھتا تھا.....لیکن فاعل بالتجلی اس نقص سے بھی منزہ ہے، لہٰذا فاعل کی تمام انواع میں یہ کامل ترین نوع ہے.....

مادین فاعل اوّل کو فاعل بالطبع قرار دیتے ہیں، لہٰذا کائنات کی اس تنظیم وترتیب اور جمال وکمال کو ایک ایسے فاعل کا فعل سمجھتے ہیں جو ہر طرح کے علم وشعور سے عاری ہے.....

معتزل اور امامی متکلمین[91] فاعل اول یعنی حق تعالیٰ کو فاعل بالقصد بتاتے ہیں۔ ان کا یہ اعتقاد ہے کہ حق تعالیٰ کے فعل وخلق میں ایک زائد بر ذات قصد، غرض اور داعیہ کارفرما ہے، اور چونکہ ان کے نزدیک یہ غرض و غایت اور قصد ذات کی کسی کمی کو دور کرنے کے لئے نہیں بلکہ اپنے غیر کو نفع پہنچانے کے لئے ہے، لہٰذا ان حضرات کا یہ عقیدہ اصول حکمت سے بے جوڑ نہیں معلوم ہوتا.....

مشائیان اسلام مثلاً فارابی، ابن سینا اور ان کے متبعین حق تعالیٰ کو فاعل بالعنایہ مانتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ اپنی ذات میں اکمل واتم ہے، اسے اپنی ذات کا پورا علم ہے اور یہ علم اشیاء کے تفصیلی علم اور ان کے محکم واحسن نظام کا باعث ہو کر کسی زائد بر ذات غرض اور داعیے کے بغیر ایجاد و اشیاء اور تکوین کائنات کا سبب بنتا ہے، تاہم جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ فاعل باعنایہ میں ایک نقص پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل کے وجود میں آنے سے پہلے اس فاعل کا تفصیلی علم فعل عین ذات نہیں بلکہ زائد بر ذات ہوتا ہے، لہٰذا فاعلیت کی یہ قسم بھی حضرتِ حق کے شایان شان نہیں.....

اہل اشراق یعنی سہروردی اور ان کے پیرو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ فاعل بالرضا ہے لیکن جیسا کہ اس طرف اشارہ کیا جاچکا ہے کہ فاعلیت کی یہ نوع بھی نقص سے خالی نہیں۔ یہ فاعل قبل از فعل اس کا تفصیلی علم نہیں رکھتا، لہٰذا حق تعالیٰ کو فاعل بالرضا نہیں کہا جاسکتا.....

ابن عربی اور دوسرے بزرگ عرفاء وصوفیاء اللہ کو فاعل بالتجلی جانتے ہیں[92] ان کے نزدیک حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کے علم کی راہ سے تمام اشیاء کا تفصیلی علم رکھتا ہے اور یہی علم اشیاء کے ثبوت علمی اور ان کے خارجی ظہر کا باعث اور تجلی ربانی کا سبب ہے۔ حق تعالیٰ موجودات خارجی کا بھی تفصیلی عالم ہے جو اس کی تجلیات ہیں[93] غرض وہ اشیاء کا تفصیلی علم رکھتا ہے، فعل سے پہلے بھی اور فعل کے بعد بھی.....

حواشی

1) ''شرح فصوص قیصری''،فص آدمیہ
2) ''فتوحات''ج۳،ص۴۴۳
3) ر۔ک بہ''مآخذ محولہ بالا''ج۱،ص۹۵
4) ''محولہ بالا''
5) انسان کامل کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی۔
6) ''مقدمہ قیصری بر فصوص''،فصل،۵''التعریفات''جرجانی،ص۱۲۶''کشاف''ج۲،ص۱۰۵۴
7) ر۔ک بہ''شرح کاشانی''ص۱۱۳اور۱۱۹
8) ''فصوص الحکم''فص یوسفی،ص۱۰۱
9) ''شرح فصوص کاشانی''فص یوسفی،ص۱۱۳
10) وہم وخیال ایک ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے
11) ''فتوحات''ج۲،ص۳۱۷،ج۲،ص۱۶۳
12) ''فصوص الحکم''فص یوسفی،ص۱۰۳
13) ر۔ک بہ''نجات''سینا،ج۱،ص۱۶۳
14) اشارہ ہے حافظ شیرازی کے شعر ذیل کی طرف:

جہان و کار جہان مجلہ ہیچ در ہیچ است   هزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق

15) ''فصوص الحکم''فص یوسفی،ص۱۰۴۔
16) شرح فصوص بالی ذیل شرح کاشانی،ص۱۱۹
17) ''فصوص الحکم''فص سلیمانی،ص۱۵۹
18) ''شرح کاشانی''ص۲۰۱۔۲۰۰
19) سورۃ حشر:۵۹،آیت۲
20) سورۃ نور،۲۴،آیت۴۴
21) ر۔ک بہ''فتوحات''ج۲،ص۵۰و۳۷۵
22) سورۃ ق ۵۰۷۔آیت۲۱
23) ''فتوحات''ج۲،ص۳۱۳
24) سورۃ روم،۳۰،آیت۲۲
25) ''فتوحات''ج۱،ص۲۰۷
26) ''سورۃ یوسف''۱۲،آیت۱۱۰

27) ''فصوص الحکم''فص یوسفی، ص ۱۰۱، شرح عفیفی، ص ۷

28) ''شرح فصوص کاشانی''فص یوسفی، ص ۱۱۳۔۱۱۲

29) عالم مثال اشیاء کے بسیط ولطیف ظہور کا عالم ہے، جیسے عالم حس اشیائے مرکب اور کثیف کے ظہور کا عالم ہے۔''نقد النصوص''ص، ۳۰

30) ''فصوص الحکم''''فص یوسفی''ص ۹۹ 'شرح فصوص کاشانی'فص یوسفی'ص ۱۱۔۱۶۰

31) ''کشاف''ج ا، ص ۱۳۱۳

32) یعنی عالم حس وشہادت، محولہ بالا، ص ۱۳۹۴

33) لاہوت مقام ذات ہے اور دراصل لاھوالاھو تھا۔ ر۔ک بہ''کشاف''ج ا، ص ۳۰۰، نیز ج ۲، ص ۱۳۱۲، اس کلمے کو پہلی بار حلاج نے استعمال کیا۔ ر۔ک بہ''فتوحات''تصحیح عثمان یحییٰ، ج ۳، ذیل، ص ۸۸

34) ''کتاب الطواسین''حلاج، ملاحظات، ص ۱۳۰ اور ۱۳۴

35) ''مقدمۂ ابوالعلاء عفیفی''بر''فصوص''، ص ۳۶۔۳۵

36) ''فتوحات''ج ا، ص ۲۱۶ پر ابن عربی اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ صورتہ کے ضمیر کا مرجع انسان بھی ہو سکتا ہے اور اللہ بھی، کیونکہ انسان جمیع اسماء الٰہی سے آراستہ کیا گیا۔

37) ابن عربی ہمیشہ کائنات کو عالم اکبر اور انسان کبیر کہتے ہیں (ر۔ک بہ''فتوحات''ج ا، ص ۱۱۸ و''فتوحات''ج ا، ص ۱۵۲، نیز ''فصوص الحکم''(فص آدمی، ص ۴۹) اور انسان کو عالم اصغر قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ: "العالم الاصغر، یعنی الانسان رُوح العالم و علته و سببه و افلاکه مقاماته و حرکاته و تفصیل طبقاته." ''فتوحات''ج ا، ص ۱۱۸

38) انسان کو اکمل الموجودات کہنے کے بعد فرماتے ہیں:''نکل ماسوی الانسان خلق الاالانسان نانه خلق و حق''
''فتوحات''ج ۲، ص ۳۹۶، نیز''فصوص''، فص آدمی، ص ۵۶ میں لکھتے ہیں کہ''فھو الخلق الخلق''

39) ''عقلہ المستوفر''ص ۴۵ ''رسائل ابن عربی، ج ۲، کتاب التجلیات، ص ۱۱

40) ''فصوص الحکم''فص آدمی، ۴۸۔

41) ''فتوحات''ص ۱۱۹، ''رسائل ابن عربی''ج ۲''نقش الفصوص''ص، ۲

42) ''فتوحات''ج ا، ص ۲۱۶ ''جامع الاسرار''ص ۱۳۵۔

43) ''فصوص الحکم''فص آدمی، ص ۵۰، مقدمہ آقای ابوالعلا عفیفی، بہ''فصوص''ص ۳۶

44) ''فتوحات''ج، ص ۲۷۵

45) ''فتوحات''ج ا، ص ۳۳۱۔ "الخلق السمٰوٰت والارض اکبر من خلق الناس ولکن اکثر الناس لایعلمون.''
سورۃ المومن ۴۰، آیت ۶۰

46) ''فتوحات''ج ا، ص ۱۶۳

47) محولا بالا، ج ا، ص ۲۷۵ ''عقلہ المستوفر''ص ۴۶

48) ابن عربی کے قبل حلاج (۳۰۹ھ۔۲۴۴ھ) نے ایسے انسان کے بارے میں لکھا جو تمام مراتب کمال طے کر چکا ہو اور صفات الٰہیہ کا مظہر کامل بن گیا ہو اور مقام انا الحق پر فائز ہو چکا ہو۔ نیز جیسا کہ معلوم ہے حلاج خود کو ایسا انسان گردانتے تھے اور اس راہ میں

مردانہ وار جان دی۔ ان کے بعد بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ھ تا ۲۳۴ھ) نے اصطلاح الکامل التمام استعمال کی، ایسے ہی شخص کے لیے البتہ جیسا کہ اشارہ کیا گیا، ہماری معلومات کے مطابق ''الانسان الکامل'' کی اصطلاح ابن عربی کی وضع کردہ ہے۔

(49 ''فتوحات'' ج ا، ص ۲۵۹، ۲۶۰

(50 ''فصوص الحکم'' فص آدمی، ص ۱۲، نیز ۵۶۔۵۵

(51 عزیز الدین نسفی (۷۰۔۶۳۰) کتاب ''انسان الکامل'' کے مؤلف ہیں، جو فارسی میں ۲۲ رسالوں پر مشتمل ہے اور جسے فرانسیسی محقق ماریژاں مول نے تصحیح و مقدمہ کے ساتھ ۱۳۵۰ میں تہران سے شائع کیا۔

(52 عبدالکریم ابراہیم جیلی (متوفی ۸۰۰ھ) کی عربی تصنیف کا نام بھی ''الانسان الکامل'' ہے۔ اس کے دو حصے اور ۳۶ باب ہیں۔ اس کا باب بعنوان ''فی الانسان الکامل دانہ محمدؐ دانہ مقابل للحق والخلق'' ساری کتاب کا خلاصہ اور دل ہے۔ یہ کتاب ۱۲۸۳ میں مصر میں شائع ہوئی۔ نکلسن کو چونکہ نسفی کا علم نہ تھا، لہٰذا اس نے جیلی کو انسان کامل کے بارے میں پہلا لکھنے والا اور بتایا ہے۔ ر۔ک بہ Studies in Islamic Mysticism, p. 77. London. 1921 علامہ اقبال کو بھی اپنی کتاب The Development of Metaphysics in Persia, p. 90-116 کے ص ۹۰ پر بھی مشکل پیش آئی، جہاں انہوں نے نسفی کا نام تو لیا مگر ان کی کتاب کا تذکرہ نہیں کیا۔

(53 ''فتوحاتِ مکیہ'' سفر ثانی، تصحیح عثمان یحییٰ، ص ۳۰

(54 ''محولہ بالا'' سفر خامس، ص ۲۵۸

(55 ایضاً، ج ا، ص ۳۶۰

(56 ایضاً، ج ۳، ص ۲۵۰

(57 ایضاً ج ۲، ص ۴۴۱

(58 ''شرح فصوص کاشانی''، ص ۱۱

(59 ''فصوص، فص آدمی، ص ۵۰ ''فکوک'' فک ختم، فص آدمی

(60 فاصلہ یعنی ممیز حقائق، شرح فصوص کاشانی، ص ۱۳

(61 جامعہ، یعنی جامع جمیع حقائق، محولہ بالا

(62 ''فصوص الحکم'' فص آدمی، ص ۵۰، شرح فصوص قیصری، فص آدمی

(63 ''فتوحات'' ج ۲، ص ۳۹۴

(64 ''فتوحات'' ج ۳، ص ۲۸۱

(65 ''رسائل ابن عربی'' ج ۲ ''نقش الفصوص'' فص آدمی، ص ۱۔۲ ''نقد النصوص'' ص ۹۷

(66 ''عقلۃ المستوفز'' ص ۴۶

(67 ''الواقیت'' اج ۲، ص ۲۰

(68 ''شرح فصوص'' کاشانی، فص محمدی، ص ۶۶ ''اصلاحات کاشانی'' ص ۱۰۵

(69 ''فصوص الحکم'' فص محمدی، ص ۲۱۴

(70 شرح فصوص۔ عفیفی، ص۳۳۲

(71 محولا بالا، ص۳۲۰

(73 ''فتوحات''ج۱، ص۹۴

(74 کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہوتی، جبکہ کلی سعی احاطی انبساطی وجودِ خارجی رکھتی ہے۔ ویسے یہ کوئی اصطلاح نہیں ہے۔ اسے وہ بس وسیع اور محیط کلی سمجھنا چاہیے جو محض ایک ذہنی مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ فی الخارج موجود ہے۔ (ح۔ مترجم)

(75 ''فتوحات''ج۱، ص۱۴۴، ''الواقیت''ج۲، ص۲۲

(76 اشارہ ہے حدیث نبوی کی طرف ''اوتیت جوامع الکلم''، ''جامع الاسرار''، ص۲۹۴ و ۳۵۶

(77 ر۔ک بہ ''شرح گلشن راز''ص۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۲، نیز ر۔ک بہ ''لمعات''عراقی ضمیمہ دیوان، ص۳۷۵

(78 ''مثنوی معنوی''ج۲، ص۲۱

(79 ''شرح گلشن راز''ص۳۱۵

(80 ''فصوص الحکم''فص آدمی، ص۵۰، ''شرح کاشانی''ص۱۴ ''شرح قیصری''ص۷۹، ''شرح عفیفی''، ص۱۲

(81 ''شرح گلشن راز''ص۳۱۵

(82 ''لوائح جامی''، ص۵۶

(83 ''فصوص الحکم''فص شعیبی، ص۱۲۶، فص سلیمانی، ص۱۵۹ ''فتوحات''ج۱، باب ۲۴، ص۱۸۴، جلد۳، ص۳۴۸ ''لوائح''، ص۵۶، ۵۳ ''اسفار''ص۲۴۷

(84 ''فتوحات''ج۳، ص۴۵۷

(85 ''شرح مقاصد''ج۱، ص۱۸۰، ۲۸۶ ''فتوحات''ج۱، ص۱۸۴ و ۱۸۸، ''فصوص الحکم''، فص شیعی، ص۱۲۵ ''شرح فصوص عفیفی''ص۱۵۲۔ اس سلسلے میں دوسرے مفکرین کے افکار کے لیے ر۔ک ''شرح مقاصد''ج۱، ص۱۸۱ و ۳۱۹، ''اسفار''، ج۳، ص۱۱۲، ۱۱۳

اللہ کی صفات (''فصوص الحکم'' میں)

محی الدین ابن عربی

شیخ کہتے ہیں ماسوا اللہ میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جو مستند الی اللہ نہ ہو۔ مادہ جس پر صورتیں آتی ہیں، جس پر اسماء وصفات کا پرتو پڑتا ہے، وہ ہے کیا؟ وہ اعیانِ ثابتہ ہیں۔ معلومات الٰہی کو جو علم الٰہی میں ہیں، اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ ان کی اصطلاح میں وجود علمی کو ثبوت اور وجود خارجی کو وجود کہتے ہیں۔ اعیان ثابتہ کے علم میں نمایاں ہونے کو فیض اقدس اور موجود فی الخارج ہونے کو فیض مقدس کہتے ہیں۔ فیض اقدس سے چونکہ صرف ذوات وحقائق علم میں نمایاں ہوتے ہیں لہٰذا اس کو جعل بسیط کہتے ہیں اور فیض مقدس سے ذات اور وجود کا اقتران ہوتا ہے لہٰذا اس کو جعل مرکب کہتے ہیں۔ جس طرح موجودات خارجی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کے محتاج ہیں۔ اسی طرح معلومات یا اعیان ثابتہ بھی علم میں نمایاں ہونے میں ذات حق کے محتاج ہیں۔ صفت اپنے موصوف کی طرف ہمیشہ محتاج ہی ہوتی ہے۔ پس مادہ بھی جو عین ثابتہ ہے محتاج الی اللہ ہے۔ اسی طرح تجلیات الٰہی بھی ذات الٰہی کے محتاج ہیں کیونکہ وہ اس کے صفات ہیں۔ بعض لوگ مادے اور روح کو غیر مستند الی اللہ سمجھتے ہیں اور تین بالذات اور مستقل موجود کے قائل ہیں۔ خدا، مادہ یا بیٹا، روح یا جیو یا روح القدس اور تثلیث کے گورکھ دھندے میں پھنسے ہوئے ہیں۔ شیخ کہتے ہیں اعیان ثابتہ وتجلیات سب اللہ کی طرف مستند اور اسی کی ذات مقدسہ سے شرح ومفہوم ہوئے ہیں۔ موجود بالذات صرف ذات حقہ ہے۔ متعدد مستقل ذوات سے وجود مستقل میں شرک لازم آتا ہے۔

صوفیہ کے محاورے میں اسم اللہ کبھی ذات حقہ کے لئے کہا جاتا ہے۔ چونکہ وجود اس کا عین ذات ہے لہٰذا اس کے مقابل صرف عدم ہے۔ ظاہر ہے کہ عدم تو موجود ہے ہی نہیں۔ لہٰذا اللہ کا کوئی مظہر نہیں اور کبھی اسم اللہ کہتے ہیں، صفات کمالیہ کا جامع اسم مراد لیتے ہیں۔ گویا یہ اجمال ہے، تمام تفصیل اسماء صفات کا۔ اس کا مظہر اس کی مرآت،[1] اس کا بندہ وہ ہے جس کی بالکل نمائش نہ ہو اور تمام اسماء صفات الٰہیہ اس سے نمایاں وتاباں ہوں۔ ہر عین ثابتہ پر تجلی خاص ہوتی ہے اور وہ اُن کے محاورے میں اُس کا رب کہلاتی ہے اور عین ثابتہ اس کا مظہر بندہ کہلاتا ہے۔ تجلی

الوہیت رب الارباب اور جامع جمیع صفات ہے تو اس کا بندہ، اس کا مظہر، بھی عین الاعیان اور عین محمدی ہے۔ تمام اوصاف وتجلیات الوہیت کے تفاصیل ہیں۔ تو تمام اعیان بھی عین الاعیان کے تفاصیل ہیں۔

شیخ کہتے ہیں ممکن میں بندے میں خواہ وہ کتنا ہی عظیم الشان ہو، عالی مرتبہ ہو، صاحب کمالات ہو، مظہر اسماء صفات ہو، اللہ تعالیٰ کی دو صفتیں نہیں پائی جاتیں۔ ایک وجوب ذاتی، موجود بالذات ہوتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے۔ دوم استغنائے ذاتی کہ یہ بھی اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے، ممکن۔ بندہ، اللہ تعالیٰ سے موجود ہوتا ہے۔ اس کا وجود بالعرض ہے، اللہ تعالیٰ کا وجود بالذات ہے۔ بالعرض ہمیشہ بالذات کا محتاج رہے گا۔ ممکن حالت وجود میں بھی موجود بالعرض ہی رہے گا اس کا امکان ذاتی اس کی بندگی، کبھی اس سے دور نہ ہوگی ورنہ انقلاب ماہیات وحقائق لازم آئے گا یاد رکھو تین مفہوم ہیں، واجب بالذات، ممکن بالذات، ممتنع بالذات۔ واجب کا وجود ضروری ہے۔ ممتنع کا وجود محال، ممکن بذاتہ معدور ہے۔ وہ وجود واجب تعالیٰ سے موجود ہوتا ہے لہٰذا واجب بالذات نہ ممکن بالذات ہوسکتا ہے نہ ممتنع۔ نہ ممکن واجب ہوسکتا ہے نہ ممتنع۔ نہ ممتنع واجب ہوسکتا ہے نہ ممکن ورنہ انقلاب حقائق لازم آئے گا۔ بہر حال ممکن اور بندے سے وجوب ذاتی و استغنائے ذاتی کبھی نمایاں نہ ہوں گے۔ بندہ ہمیشہ سرافگندہ۔

العبد و ما ملکت یدہ لمولاہ

شیخ فرماتے ہیں۔ کمالات، وجود واجب تعالیٰ کی وجہ سے نمایاں ہوتے ہیں۔ نقائص، عدم اور امکان زیادتی کا تقاضا ہیں۔ تو بندے کو چاہئے عیوب ونقائص میں خود کو اللہ کی سپر بنائے اور ذات حق تک نقائص کو پہنچنے نہ دے اور کمالات و محامد میں ذات حق کو اپنی سپر بنائے۔ یعنی کمالات کو اس کی طرف منسوب کرے الیہ یصعد الکلم الطیّب الحمد للّٰہ رب العٰلمین: ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سیئة فمن نسک، مجھ کو مری بندگی مبارک، تجھ کو تری شان کبریائی۔

اس فص سے شیخ کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے آپ پر غور کریں اور حق تعالیٰ کی طرف راہ نکالیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ولا تکونوا کالذین نسوا الله فانساھم انفسھم یعنی اے لوگو! نہ ہو جاؤ مانند ان لوگوں کے جو خدا کو بھول گئے تو خدا نے ان سے خود ان کے نفسوں کو بھلا دیا۔ یعنی معرفت نفس سے محروم ہو گئے۔ مشہور قول ہے من عرف نفسه فقد عرف ربه یعنی خود شناسی میں خدا شناسی ہے جس نے خود کو جتنا جانا، اتنا ہی اپنے رب کو جانا۔ ذرا غور کرو اگر وجود ہمارا ذاتی ہوتا تو ہمیشہ ہم کو لازم رہتا کیونکہ ذات سے ذاتیات جدا ومنفک نہیں ہو سکتے۔ حالانکہ بین العدمین ہیں۔ یعنی دو عدم کے درمیان ہیں۔ پہلے بھی معدوم تھے اور چند روز کے بعد پھر معدوم ہوں گے۔ جب وجود ہمارے لئے ذاتی نہیں ہے بلکہ بالعرض ہے تو کوئی بالذات موجود ہونا چاہئے ورنہ تحقق اور وجود بالعرض کا بغیر بالذات کے لازم آئے گا۔ وہ موجود بالذات اللہ ہی ہے۔ مادے اور جسد کی شان سے علم نہیں ہے ارادہ نہیں ہے،

آج کل مادے کی صفت بتلائی جارہی ہے۔ استمرار یعنی مادہ متحرک ہے تو ہمیشہ متحرک رہے گا جب تک کوئی اس کو ساکن نہ کرے، ساکن ہے تو ہمیشہ ساکن رہے گا جب تک کہ کوئی اس کو متحرک نہ کرے۔ جب مادے کی یہ حالت ہو تو بالا رادہ حرکت کہاں سے آئی۔ ضرور مجرد عن المادہ سے۔ غیر مادی سے، جب ہم غیر مادی ہیں تو خدائے تعالیٰ بھی غیر مادی ہوگا۔ رات دن سانس سے، پسینے وغیرہ سے کاربانک ایسڈ گیس سے قدیم اور ناکارہ مادہ نکل جاتا ہے اور غذا وغیرہ سے نیا مادہ ملتا جاتا ہے مگر میری انانیت وہی ہے، میری معلومات وعلوم وہی ہیں۔ فنائے مادہ سے وہ فنا نہیں ہوتے۔ لہٰذا میں مادی نہیں ہوں تو میرا رب کیونکر مادی ہوگا۔ جب مادی نہ ہوگا تو صفات مادہ سے منزہ پاک ہوگا۔

ہمارے جسد کی طرف ایک روح مدبر ہے۔ تو تمام عالم کی بھی صرف ایک ذات واجبہ مدبر ہے۔ بہر حال ہمارے عجز سے اُس کی قدرت کا۔ ہمارے جہل سے اُس کے علم کا ہماری مردگی وموت سے اس کی حیات کا، ہمارے عدم سے اس کے وجود کا پتا ملتا ہے۔

امام ابو حامد غزالیؒ فرماتے ہیں کہ بغیر معرفت نفس کے بھی وجود باری پر استدلال کر سکتے ہیں اور آپ نے وہ دلائل بیان فرمائے، جو اثبات واجب میں پیش کئے جاتے ہیں۔ شیخ فرماتے ہیں کہ ان دلائل سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ایک ذات حقہ ہے ایک واجب الوجود ہے مگر اُس کے اسماء وصفات اور تفصیلات کا پتا اس وقت تک نہیں ملتا۔ جب تک خود پر غور نہ کرے، و فی انفسکم افلا تبصرون۔

فص آدمیہ

خدا کے اسمائے حسنیٰ بے حد و بے حساب ہیں۔ خدائے تعالیٰ نے چاہا کہ اعیان اسماء اور حقائق اور صور علمیہ کو ملاحظہ فرمائے۔ یا یوں کہو کہ وہ اپنے آپ کو ملاحظہ فرمائے مگر کس طرح۔ ایک موجود خارجی میں جو جامع ہو، اسرار کا اور مظہر تام ہو اسمائے الٰہیہ کا، ایسا ملاحظہ کیوں؟ اس لئے کہ کسی کا اپنے آپ کو خود ہی اپنے میں دیکھنا ایسا نہیں جیسا کہ اپنے آپ کو آئینے میں دیکھنا، یہ ملاحظہ آئینے کے حسب حیثیت ہوگا جو سامنے پیش نظر ہو۔ یہ ملاحظہ ہرگز نہ ہوتا ہے، جب تک آئینے پر وہ اپنی تجلی نہ ڈالتا اور آئینے سے اُس کا انعکاس وظہور نہ ہوتا

بقدر وسع آئینہ، ہو آئینہ گر ظاہر   بنا کر آئینہ خانہ وہی محو تماشا ہے
(حسرت)

خدائے تعالیٰ نے انسان کے پیدا کرنے سے پہلے، تمام عالم کو پیدا کیا تھا مگر یہ عالم کیسا تھا۔ ہر طرح ٹھیک تھا، لیکن تن بے جان تھا، آئینہ بے آب تھا، جلا شدہ نہ تھا۔

یاد رکھو کہ یہ عادت الٰہی ہے۔ یہی حکم الٰہی کی شان ہے کہ وہ جب کسی محل کو مستویٰ[2] اور درست کر لیتا ہے

اوراس میں تجلی قبول کرنے کی قابلیت آ جاتی ہے، تو اس پر تجلی فرماتا ہے۔ اس محل میں تجلی حق ہی کو نفخ وروح کہتے ہیں۔ پھر نفخ کے بعد کیا ہوتا ہے وہ مسویٰ اور درست کیا ہوا محل اپنی استعداد میں ترقی کرتا ہے تاکہ تازہ بہ تازہ تجلی لم یزل، لایزال کو قبول کرتا رہے۔ اللہ قدیم ہے، اس کی تجلیات اسماء وصفات، سب قدیم ہیں اور مستند الی اللہ ہیں۔ تسویہ یعنی درست کرنا۔ ٹھیک بنانا بھی اللہ کا فعل ہے اور اللہ کی طرف مستند ہے۔ پھر غیر مستند الی اللہ ہے کون کیا وہ جو قابل ہے یعنی جو تجلیات الٰہیہ کو قبول کرتا ہے؟ نہیں، کوئی غیر مستند الی اللہ نہیں۔ قابل تو عین ثابتہ، معلوم الٰہی و صورت علمیہ حق جل جلالہ ہے پس یہ بھی فیض اقدس سے ثابت ونمایاں فی علم اللہ ہے، غرضیکہ عالم میں جو کچھ ہے اس کی ابتدا بھی حق تعالیٰ سے ہے اور اس کی انتہا بھی حق تعالیٰ پر ہے۔ جس طرح وہ سب کا مرجع ہے اسی طرح وہ سب کا مبدا بھی ہے۔

جب یہ عالم بغیر آدم کے وجود کے آئینہ بے جلا تھا۔ تو امر الٰہی کا اقتضا ہوا کہ آئینہ عالم کو جلا دی جائے، آدم ہی آئینہ عالم کی جلا تھا اور جسم عالم کے لئے مثل جان تھا۔ آدم سے پہلے ملائکہ بھی تو تھے کیا وہ جان عالم یعنی مدبر عالم نہ تھے؟ نہیں، جان تن کے تمام قویٰ پر حاکم ہوتی ہے جسم عالم کو، قوم یعنی عرفا کی اصطلاح میں انسان کبیر اور جسم انسان کو انسان صغیر، یا عالم کو عالم کبیر اور انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں ملائکہ انسان کبیر یعنی عالم کے لیے مراکز قویٰ ہیں یعنی قوتوں کے محل میں جیسے جسم انسان میں قوائے روحانیہ وحسیہ کے مرکز ومحل۔ ہر ایک قوت کا مرکز اپنے سوا دوسری قوت کے مرکز سے ناواقف ہے اور اپنے آپ کو سب سے افضل واعلیٰ جانتا اور ہر ایک کو منصب عالی ومنزل رفیع کا اہل ومستحق سمجھتا ہے۔ اسی طرح انسان کبیر کی قوتوں کے مرکز ومحل یعنی ملائکہ، عالم، ایک دوسرے کے کمالات سے اور جامع کُل یعنی حضرت انسان کے کمالات سے بے خبر ہیں اور اپنی افضلیت کے مدعی ہیں۔

اب ذرا فطرت انسانی پر غور کرو، اس میں کیا کیا ودیعت ہے۔ وہ مظہر تام ہے، شان الوہیت کا، وہ جامع ہے صفات کمالیہ کا جس کو واحدیت کہتے ہیں۔ اس میں حقیقۃ الحقائق یعنی مرتبہ احدیت کی بے رنگی وتنزیہ بھی ہے۔ اس میں خلقت عنصری ومادی کے لوازم بھی داخل ہیں۔ جو اوصاف وکمالات انسانی کے حامل ہیں۔ یہاں تک کہ اس میں طبیعت انسان کبیر یعنی عالم کے اقتضا کے مطابق بن جانا بھی شامل ہے۔ اس میں طبیعت عالم کی تمام قابلیتوں کو حاوی ہونے کی صلاحیت بھی ہے عام اس سے کہ یہ قابلیتیں اعلیٰ ہوں یا اسفل اور اس مسئلے کو یعنی انسان کامل کے مظہر تام وتجلی گاہ، ومتجلی لہ، کامل ہونے کو کسی کی عقل، نظر وفکر نہیں جان سکتی بلکہ اس قسم کا ادراک صرف کشف الٰہی سے ہوتا ہے۔ کشفِ الٰہی سے معلوم ہوتا ہے کہ صور عالم جو قبول کنندہ ارواح عالم ہیں، ان کی اصل کیا ہے۔

اس خلقت جامع ومظہر تام کو انسان وظیفہ کا نام دیا گیا۔ انسان کا نام اس لئے دیا گیا کہ انسان، مردمک چشم اور آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں۔ چونکہ انسان کی نشات وخلقت تمام تفصیلات کو عام وشامل ہے اور تمام حقائق عالم کو

حاوی ہے اور وہ حق تعالیٰ کے لئے بلا تشبیہ ایسا ہے جیسے آنکھ کی پتلی۔ پتلی ہی سے دیکھا جاتا ہے اور اسی کو محل بصیر کہتے ہیں۔ اسی لئے اس خلقت جامع کا نام انسان رکھا گیا گویا کہ انسان ہی کے توسط سے حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کو ملاحظہ فرماتا ہے اور اُس پر رحم فرماتا ہے اور اس کو وجود عطا کرتا ہے کیونکہ مقصود تخلیق انسان ہی ہے۔

مقصد خلق جہاں مرآت اسماء و صفات — زینت افزائے سریر و افسر شاہا نہ ہم
آفرین آفرینش ، زیب اور رنگ شہی — نورچشم صاحب خانہ چراغ خانہ ہم

(حسرتؔ)

پس حقیقت کلیہ انسانیہ باعتبار خارج اور افراد کے حادث ہے، اور باعتبار علم الٰہی کے ازلی و ابدی و دائمی ہے اور ایک ایسا کلمہ ہے جو فاصل و جامع یعنی تفصیلی بھی ہے اور اجمالی بھی۔

انسان کے وجود سے عالم تام و مکمل ہوا۔ عالم میں انسان ایسا ہے جیسے انگشتری میں نگینہ، یہ معلوم ہے کہ نگینے پر نقش و علامت شاہی کندہ ہوتی ہے۔ اسی نقش و علامت سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مُہر کرتا ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ انسان خلیفہ کہلاتا ہے خیال رکھو کہ آدم سے اور انسان سے مراد انسان کلی تجلی اعظم شان الوہیت ہے جس کے مظاہر انسان جزئی ہیں۔ انسان ہائے جزئی میں بھی، بعض مظہر ناقص ہیں، ہر زمانے میں صرف ایک مظہر تام ہوتا ہے جس کو غوث یا قطب زمان کہتے ہیں۔ انسان سے خدائے تعالیٰ عالم اور خلق کی حفاظت کرتا ہے جس طرح کہ مہر شاہی سے خزائن شاہی کی حفاظت کی جاتی ہے جب تک خزائن پر مہر شاہی رہتی ہے، کسی کو جرأت نہیں ہوئی کہ ان کو بے اذن و اجازت شاہی کھول سکے۔ پس حق تعالیٰ ان انسان کو حفظ عالم میں اپنا خلیفہ بنایا۔ جب تک انسان کامل، جو مرکز نظر الٰہی ہے، عالم میں موجود ہے عالم بربادی، تباہی سے محفوظ اور قائم ہے۔ تم ہمیشہ دیکھتے رہتے ہو کہ مہر ٹوٹ جاتی ہے، تو خزانے میں جو کچھ رہتا ہے نکل جاتا ہے اور دوسری جگہ منتقل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب مہر شاہی (یعنی انسان کامل جو خزانہ دنیا پر بطور مہر کے ہے) زائل اور دور ہو جائے گی تو اس میں جو کچھ رکھا گیا تھا، کچھ بھی باقی نہ رہے گا۔ بعض امور جو اُدھر اُدھر تھے، وہ سب آپس میں مل جائیں گے اور تجلیات الٰہی جو دنیا پر ہوتے تھے، وہ سب آخرت میں منتقل ہو جائیں گے اور انسان کامل منتقل ہو کر خزانہ آخرت پر ابدی ختم اور مہر ہو جائے گا۔

چونکہ صور علمیہ میں اسمائے الٰہیہ میں جو کچھ ہے اس نشات انسانیہ میں ظاہر ہے۔ اس لئے انسان نے اپنے وجود خارجی کے سبب سے رتبہ احاطہ و جمع حاصل کر لیا ہے۔ یعنی انسان اسمائے حق تعالیٰ کا مظہر تام و جامع ہے۔ انسان کی اس جامعیت ہی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی حجت ملائک پر قائم ہوئی۔

اس بات کو خوب یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے غیر کا قصہ بیان کر کے تم کو پند و نصیحت کی ہے کہ اپنی استعداد سے زیادہ کا ادّعا نہ کرو اور اپنے آپ کو دوسروں سے افضل نہ سمجھو۔ اے طالب غور کر کہ یہ بلا کہاں سے آئی اور کس پر آئی۔ ملائکہ کو کیا خبر تھی کہ اس خلیفہ کی خلقت میں کیا کیا ودیعت ہے، فرشتوں کو کیا معلوم کہ حق تعالیٰ کی

عبادت ذاتی کس طرح کی جاتی ہے۔ کیونکہ ہر شخص حق تعالیٰ کی وہی عبادت کرتا ہے جو اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ ملائکہ کو حقیقت آدمیہ کی جامعیت یعنی تجلی اسم اعظم کہاں نصیب، جو تمام اسماء کو جامع ہے ملائکہ قائم و قانع نہیں رہے۔ ان اسما کے ساتھ بھی جو ان ملائکہ سے خاص تھے اور وہ ان اسما کے واسطہ و علم سے حضرت حق کی تسبیح و تقدیس کرتے تھے۔

ملائکہ کیا جانتے تھے کہ ایسے اسما بھی ہیں، جن کا علم ان تک پہنچا نہیں اور نہ ملائکہ نے ان کے توسط و معرفت سے حضرت حق کی تسبیح و تقدیس کی ہے۔ ان ناواقفیتوں کا نتیجہ ہے کہ انسان پر ملائکہ نے اعتراض کیا اور اپنی فضیلت کا ادّعا کیا۔ ان کے اس حال نے ان پر اپنا حکم چلا دیا۔ اور وہ انسان کی خلقت عنصری کو دیکھ کر کہہ اٹھے۔ اتجعل فیھا من یفسد فیھا (کیا تو زمین میں ایسے کو خلیفہ بناتا ہے جو اس میں فساد کرے گا

کیا ملک میری حقیقت کو سمجھتے علوی ان کا استاد نہ سمجھا وہ معما ہوں میں

بیشک یہ بھی نزاع ہے اور آرام کے حق میں ان ملائکہ نے جو کچھ کہا تھا، وہی تو ہے جو حق تعالیٰ کے ساتھ کر رہے ہیں (یعنی فزاع اگر ان ملائکہ کی فطرت منشات سے یہ بات نہ پیدا ہوتی تو آدم کے حق میں جو کچھ کہا تھا نہ کہتے۔ مگر کیا کرتے ان کو شعور نہ تھا۔ اگر ان کو اپنی حقیقت کی معرفت ہوتی تو جانتے اور جانتے تو نزاع سے محفوظ رہتے۔ پھر انہوں نے آدم پر جرح کرنے میں بس نہیں کیا یہاں تک کہ اپنی تقدیس و تسبیح کی فضیلت کا دعویٰ کر دیا۔ حالانکہ آدم ایسے اسما سے بھی واقف تھے، جن کا ملائکہ کو علم تک نہ تھا۔ نہ ملائکہ نے ان اسما کے توسط سے تسبیح کی، نہ تقدیس۔ جس طرح کہ آدم نے کی تھی۔

خدائے تعالیٰ نے فرشتوں کا قصہ ہمارے سامنے اس لئے بیان فرمایا کہ ہم ساحت قُرب سے دور نہ ہوں اور خدائے تعالیٰ کا ادب کرنا سیکھیں۔ جن اسمائے الٰہیہ کا علم و تحقق بھی ہو، تو اُن کے احاطہ و تقید کا ادعا نہ کریں۔ پھر ایسے امور کے متعلق دعاوی کس طرح درست ہو سکتے ہیں، جن کا علم و تحقق ہم کو کبھی ہوا ہی نہیں۔ اس کا انجام رسوائی اور فضیحت ہے۔ غرضکہ حق تعالیٰ معرفت اور ادب کی تعلیم اپنے باادب و باامانت خلفا کو دے رہا ہے۔ اب ہم پھر حکمت الٰہیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔

واضح ہو کہ امور کلیہ موجودہ خارجی نہیں ہیں بلکہ وہ معقول و معلوم ہیں اور ذہن و علم میں موجود ہیں اور ہمیشہ باطن ہی میں رہیں گے۔ کبھی وجود ذہنی سے نکل کر وجود خارجی نہ پائیں گے مگر اس کے باوجود ان کا تمام موجودات خارجیہ پر حکم و اثر ہے بلکہ امور کلیہ عین موجودات خارجیہ ہیں، اور انہی سے منتزع و مفہوم و موجود ہیں میری مراد موجودات خارجہ سے ذوات و اعیان خارجیہ ہیں گو کہ وہ امور کلیہ فی نفسہا معقول اور موجود فی الذہن ہونے سے جدا نہیں ہوئے۔ یہ امور کلیہ اپنے منشا اور منتزع عنہ کے لحاظ سے ظاہر ہیں اور موجودات خارجیہ معقولیت اور موجود فی الذہن اور معلوم ہونے کے لحاظ سے باطن ہیں۔ پس امر کلی و موجود خارجی میں باہم استناد و

نسبت ہے۔ امر کلی موجود خارجی کا وجود ترتب اثر میں محتاج ہے اور موجود خارجی، امر کلی کا تعقل وفہم میں محتاج ہے۔ امر کلی سے ارتباط اور اس سے نسبت پیدا کرنے سے موجود خارجی پر گونا گوں آثار پیدا ہوتے ہیں اور امر کلی موجود فی الخارج معلوم ہوتا ہے مگر وہ ایسا موجود فی الخارج ہرگز نہیں ہوسکتا کہ اس نے وجود ذہنی سے منتقل ہو کر وجود خارجی لیا ہو۔ یہ حکم عام ہے، خواہ موجود خارجی، موقت وزمانی ہو یا غیر موقت وغیر زمانی یعنی ممکن ہو یا واجب۔ مخلوق ہو یا غیر مخلوق۔ غرضکہ امر کلی کو سب سے ایک ہی نسبت ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مجردات کو جو حقیقت میں جزئی ہی ہوں ان کے مظاہر کے لحاظ سے کلی کہہ دیتے ہیں۔ یہ بھی خیال رہے کہ موجودات خارجی کے اقتضا کے مطابق اس امر کلی کو نسبتیں لاحق ہوتی ہیں۔ جیسے جیسے علم کی نسبت عالم کی طرف، اور حیات کی نسبت ہی کی طرف، یہ معلوم ہے، کہ حیات ایک عقلی حقیقت ہے اور علم بھی ایک معقول حقیقت ہے اور حقیقت علم حقیقت حیات سے ممتاز اور جدا ہے۔ جس طرح کہ حقیقت حیات، حقیقت علم سے ممیّز ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے لئے علم وحیات ثابت ہیں لہٰذا وہ عالم بھی ہے اور حی بھی۔ فرشتے کے لئے بھی کہتے ہیں کہ اس کے لئے علم وحیات ثابت ہے اور وہ عالم وحی ہے، اسی طرح انسان کے لئے علم وحیات ثابت ہے اور وہ عالم وحی ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ علم ایک حقیقت ہے اور حیات بھی ایک حقیقت ہے اور علم وحیات کو عالم وحی سے ایک ہی نسبت ہے۔ اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ علم حق قدیم ہے اور علم انسان حادث ہے۔ ذرا نظر کرو کہ اس اضافت و نسبت نے اس حقیقت معلوم پر کیا کیا احکام لگا دیئے اور معقولات وموجودات خارجیہ کے ارتباط پر بھی غور ونظر کرو کہ علم نے اپنے موصوف پر عالم ہونے کا حکم لگا دیا تو موصوف نے بھی علم پر حکم لگا دیا کہ وہ حادث میں حادث ہے اور قدیم میں قدیم۔ پس امر کلی وموجود خارجی، دونوں ایک دوسرے پر محکوم بھی ہیں اور محکوم علیہ بھی۔ یہ بات معلوم ہے کہ امور کلیہ اگرچہ معقول ہیں مگر خارج میں معدوم ہیں اور موجود خارجی پر حکم لگانے میں موجود ہیں، اور جب موجود خارجی کی طرف امور کلیہ کی نسبت کی جاتی ہے تو ان امور کلیہ پر بھی اعیان موجودہ یعنی موجودات خارجیہ سے احکام لگ جاتے ہیں مگر امور کلیہ نے تفصیل کو قبول کیا نہ تجزی وتقسیم کو۔ یہ باتیں امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ بذاتہا موصوف میں موجود ہیں یہ نہیں کہ ان کا کچھ حصہ کسی موصوف میں موجود نہیں۔ جیسے انسانیت کہ اپنی نوع خاص کے تمام افراد میں موجود ہے۔ انفصال وتعدد اشخاص سے انسانیت میں نہ انفعال پیدا ہوا نہ تعدد بلکہ معقول کی معقول ہی رہی۔ جب موجود خارجی وغیر خارجی یعنی امور کلیہ میں ارتباط پایا جاتا ہے حالانکہ وہ عدمی ہیں۔ بالذات خارج میں موجود نہیں تو بعض موجودات خارجیہ کا ارتباط بعض سے تو زیادہ قابل قبول وتسلیم ہے۔ کیونکہ موجودات خارجیہ میں ایک جامع تو ہے یعنی وجود خارجی اور امر کلی عقلی وموجود خارجی میں کوئی شے مشترک نہیں۔ بغیر جامع کے ارتباط پایا جاسکتا ہے تو وجود جامع کی صورت میں ارتباط کا ہونا اقویٰ واحق ہے۔ یہ بات بے شک وشبہ ثابت ہے کہ محدث یا

حادث کا حدوث اور اس کا افتقار و احتیاج موجد و محدث کی طرف ثابت ہے کیونکہ حارث کی ذات میں امکان ہوتا ہے اور امکان ہی باعث احتیاج ہوتا ہے تو حادث و ممکن اپنے غیر یعنی موجد سے مرتبط اور اس کی طرف مستند ہوگا۔ یہ ارتباط بھی افتقار و احتیاج دائمی کے طور پر ہے، وہ غیر یعنی مؤجد جس کی طرف ممکن کو احتیاج ہے کیسا ہوگا۔ بالذات واجب الوجود ہوگا۔ اپنے وجود ذاتی میں غنی ہوگا۔ کسی کا محتاج نہ ہوگا کیونکہ موجد ہی نے بذاتہ اس حادث کو وجود بخشا ہے۔ تو حادث و ممکن جب واجب الوجود کی طرف منتسب ہوگا تو وہ بھی واجب الوجود ہوگا مگر بالغیر۔ یاد رکھو کہ ہمیشہ موثر و اثر میں مناسبت و مشابہت ہوتی ہے۔ دیکھو تلوار اور اس کے زخم میں، باپ اور بیٹے میں مشابہت ہوتی ہے۔ الولد سر لابیه. و كلّ اِنا ء یترشح بمانیه چونکہ ممکن کا استناد ذات واجب کی طرف ہے۔ جس سے وہ ظاہر ہوا ہے تو ممکن ذات واجب ہی کی صورت پر ہوگا اور جو اسماء صفات واجب الوجود میں ہیں، ممکن الوجود بھی ہوں گے البتہ وجوب ذاتی ممکن بالذات میں نہ ہوگا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا۔ جو محال اور کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ ہر چند کہ ممکن بعد اخذ وجود واجب الوجود ہو جاتا ہے مگر اس کا وجوب الغیر ہ ہے بنفسہ نہیں ہے۔

جب واقعہ یہ ٹھہرا کہ اثر مؤ ثر کے مناسب ہوتا ہے اور حادث واجب کی صورت پر رہتا ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے متعلق علم حاصل کرنے کے لئے حادث میں غور و فکر کرنے کا حکم دیا اور فرمایا سنریھم ایتنافی الآ فاق و فی انفسھم حتیٰ یتبین لھم اندالحق اور فرمایا و فی انفسھم افلا تبصرون اور ذکر فرمایا کہ اس نے ہم کو حادث میں اپنی آیات و نشانیاں دکھلائیں۔ پس ہم نے اپنی معرفت ذات سے معرفت حق پر استدلال کیا۔ پس وہی صفت حق تعالیٰ کے لئے ثابت کی جو ہم میں تھی۔ بجز وجوب ذاتی و وجود ذاتی کے جو حق تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے جب ہم نے حق کو اپنے ذریعے اور اپنے سے پیدا ہونے والے دلائل سے جان لیا تو جن چیزوں کو ہم اپنی طرف نسبت کرتے ہیں ان کی ذات حق کی طرف بھی نسبت کی۔ اسی طرح مترجمین الٰہی یعنی انبیا کی زبانوں سے اخبارات الٰہیہ وارد ہوئے ہیں پس حق تعالیٰ نے ہماری تفہیم کے لئے اپنے آپ کو ہماری صفات سے بیان فرمایا۔ يد الله فوق ايديهم اینما تولو افثم وجه الله. ان الله خلق آدم علیٰ صورته مرضت فلم تعدني و غیرھا۔ پس جب ہم نے حق کو دیکھا تو ہمیں کو دیکھا اور اس نے جب اپنے آپ کو دیکھا تو ہم کو دیکھا۔

اس میں شک نہیں کہ اہل عالم انواع و اشخاص کے اعتبار سے کثیر ہیں۔ گو کہ ایک حقیقت ان کو جمع کرتی ہے اور ہم یہ بھی قطعاً جانتے ہیں کہ کوئی امر فارق اور ما بہ الامتیاز بھی ہے جس سے بعض اشخاص بعض سے ممیز ہوتے ہیں۔ اگر ما بہ الامتیاز نہ ہوتا تو وحدت میں کثرت ہی نہ ہوتی۔ پس یہی حال افراد انسان کا بھی ہے۔ اگر چہ حق تعالیٰ نے ہم کو ان تمام اوصاف کے ساتھ بیان فرمایا جن سے اس نے خود اپنے کو بیان کیا۔ مگر یہاں بھی ایک امتیاز باقی ہے اور وہ ہمارا حق تعالیٰ کی طرف وجود میں محتاج ہونا ہے اور ہمارے وجود کا حق تعالیٰ پر موقوف رہنا ہے کیونکہ ہم ممکن ہیں اور وہ اپنے وجود میں ہمارا محتاج نہیں۔ اسی بے نیازی کی وجہ سے حق تعالیٰ کے لئے ازل اور قدم ثابت

ہیں اور وہ اولیت منتفی ہے جو عدم کے بعد ابتدائے وجود کے معنی میں ہے۔ اسی بے نیازی قدم کی وجہ سے حق تعالیٰ کو آخر بھی کہتے ہیں۔ اگر حق تعالیٰ کی اولیت ایسی ہوتی جیسے مقیدات یعنی ممکنات کی اولیت ہوتی ہے تو حق تعالیٰ آخر نہ ہوسکتا۔ ممکنات کے لحاظ سے ہی سہی، کیونکہ ممکن کا آخر نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکنات غیر متناہی ہیں تو ان کا آخر کس طرح ہوگا۔ خدائے تعالیٰ کو آخر اس لئے کہتے ہیں کہ ہر کام ہر چیز جو ہماری طرف منسوب ہے اس کا مرجع حق تعالیٰ ہے۔ پس وہ آخر ہے عین اولیت میں اور اول ہے عین آخریت میں۔

تو اول ولے نے بدایت ترا　　　　تو آخر لے نے نہایت ترا

یہ بات بھی مخفی نہ رہے کہ حق تعالیٰ نے اپنی توصیف کی ہے کہ وہ ظاہر و باطن ہے لہٰذا اس نے عالم کو بھی عالم غیب و عالم شہادت بنایا۔ تاکہ ہم باطن حق کو اپنے غیب سے اور ظاہر حق کو اپنی شہادت سے ادراک کریں۔ حق تعالیٰ نے اپنے نفس کی توصیف کی غضب و رضا سے۔ لہٰذا عالم کو صاحب خوف و رجا پیدا کیا کہ ہم غضب خداوندی سے ڈریں اور برے کام نہ کریں اور رضا سے امید رکھیں اور نیک کام کریں۔ خدائے تعالیٰ نے اپنے نفس کی توصیف کی کہ وہ صاحب جمال وجلال ہے لہٰذا اس نے ہم کو ہیبت، وانس پر پیدا کیا۔ اسی طرح ان تمام اوصاف کا حال ہے جو حق تعالیٰ کی طرف منسوب اور حق تعالیٰ کے اسماء ہیں۔ انسان کامل جامع حقائق ومفردات عالم ہے۔ اس کی تخلیق میں حق تعالیٰ کی صفت جمال وجلال دونوں نے توجہ۔ کی انہی صفات جمال وجلال کی حق تعالیٰ نے دو ہاتھوں سے تعبیر کی جن سے آدم بنایا گیا۔ پس یہی وجہ ے کہ عالم ظاہر ہے اور خلیفہ غیب و باطن ہے۔ اسی لئے سلطان پردوں میں چھپا ہوا رہتا ہے۔ حق تعالیٰ نے اپنی توصیف کی کہ وہ حجاب ہائے نور وظلمت میں پوشیدہ ہے۔ حجاب ہائے ظلمانیہ کیا ہیں۔ اجسام طبیعیہ اور حجاب ہائے نور کیا ہیں۔ ارواح الطیفہ وتجلیات اسمائیہ۔ اسی طرح عالم کثیف بھی ہے اور لطیف بھی۔ خود عالم ذات حق پر ایک حجاب ہے۔ لہٰذا حق تعالیٰ کو ایسا ادراک نہیں کرسکتا جیسا کہ وہ خود اپنے آپ کو ادراک کرتا ہے۔ پس عالم ہمیشہ ایسے حجاب میں رہے گا جو کبھی نہ اٹھے گا کیونکہ وہ اپنی احتیاج ذاتی کی وجہ سے اپنے موجد کو اپنا غیر جانتا ہے۔

طلب محبوب کی لازم اور اُس کو درد مہجوری　　　　خیال فرقت محبوب ہی پھر وجہ فرقت ہے

(حسرتؔ)

اور وجوب ذاتی جو حق تعالیٰ کا خاصہ ہے، اس میں ممکن کو کوئی حصہ نہیں ملا۔ لہٰذا حق تعالیٰ وراء الوراثم وراء الورا ہے اور رہے گا اور ممکن کبھی تنزیہ ذات حق کو ادراک نہ کر سکے گا۔ پس ممکن کو دائماً حق جل جلالہ بحثییت تنزیہ معلوم، بہ علم ذوق وشہود نہ ہوگا کیونکہ میدان تنزیہ میں حادث ممکن۔ خلق کی رسائی نہیں۔ غرض کہ حق تعالیٰ نے آدم کی تخلیق میں اپنے دونوں ہاتھ یعنی جلال و جمال کو لگا کر امتیاز وشرف عطا فرمایا۔ اس لئے حق تعالیٰ نے ابلیس سے کہا، ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی۔ تجھے کس چیز نے روکا، کہ اس کو سجدہ کرے، جس کو میں نے اپنے دونوں

ہاتھوں سے پیدا کیا۔اس سے کیا مراد ہے۔آدم کا صورت عالم وصورت حق کو جامع ہونا ہے۔یہی تو ہیں دونوں ہاتھ حق تعالیٰ کے۔ابلیس عالم کا ایک جزو ہے، اس کو ایسی جامعیت کہاں۔اسی جامعیت کی وجہ سے آدم خلیفہ ہوا۔ اگر کوئی شخص جس بات میں خلیفہ ہوا ہے اپنے مختلف اور خلیفہ بنانے والے کی صورت میں ظاہر نہ ہو تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔اگر خلیفہ کے پاس وہ تمام چیزیں نہ ہوں جس کی رعایا کو ضرورت ہے، تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔خلیفہ کی طرف تمام رعایا رجوع کرتی ہے، تو ان کی ضرورتوں کا پورا کرنا بھی خلیفہ کا کام ہے۔جامعیت ہی کی وجہ سے صرف انسان کامل کے لئے خلافت صحیح ہوئی۔اسی حکمت سے حق تعالیٰ نے ظاہری صورت عالم کو حقائق عالم کے اور اس کی باطنی صورت کو اپنی صورت کے مطابق بنایا۔اس لئے انسان کامل کے حق میں فرمایا کنت سمعه و بصره میں انسان کامل کی سماعت و بصارت ہو جاتا ہوں اور یہ نہیں فرمایا۔ میں اس کی آنکھ اور کان بن جاتا ہوں، کیونکہ سمع و بصر باطنی امور ہیں اور آنکھ اور کان ظاہری امور ہیں۔اسی لئے صورت ظاہری و باطنی میں فرق فرمایا۔یہی حال ہے، حق تعالیٰ کا ہر موجود میں موجودات عالم سے، مگر اس کی حقیقت استعداد اور اس کے اقتضا کے موافق کسی موجود میں وہ جامعیت نہیں ہے جو اس خلیفہ یعنی انسان کامل میں ہے۔اگر حق تعالیٰ اپنی صورت یعنی اسمائے صفات کے ساتھ عالم میں سرایت نہ فرماتا تو عالم موجود ہی نہ ہوتا۔اسی طرفین کے ارتباط کی وجہ سے عالم اپنے وجود میں حق تعالیٰ کی طرف محتاج ہے۔ ہر ایک کو دوسرے کی طرف احتیاج رہے۔کوئی مستغنی نہیں۔ واجب تعالیٰ اظہار کمالات اسماو صفات میں، ممکن کا ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے۔یہی بات حق ہے، ہم نے اُس کو صاف صاف کہہ دیا

فقر گدایاں سے ظاہر ہوتی ہے جود وسخاوت ہے
میں بھی نکلا کام ہی کا مجھ میں مرآتیت ہے

(حسرت)

اگر تم حق تعالیٰ کی استغنا و عدم افتقاء کا ذکر کرو تو تم کو معلوم ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔یعنی حق تعالیٰ کی غنائے ذاتی اور اپنے وجود میں عدم احتیاج مقصود ہے۔واجب اور ممکن دونوں ایک دوسرے سے مرتبط ہیں۔کسی کا کسی سے انفصال درست نہیں، جو کچھ میں نے کہا اس کو خوب یاد رکھو۔

تم جسد آدم و انسان کامل کی نشاۃ و پیدائش کی حکمت یعنی صورت ظاہری سے واقف ہو چکے ہو اور نشاۃ روح آدم یعنی صورت روح آدم اور اسماء صفات حق کا تم کو علم ہو چکا ہے۔تو سمجھ لو کہ اس کی دو جانب ہیں، ایک حق کی طرف دوسری خلق کی طرف۔

اُدھر اللہ سے واصل ادھر بندوں میں بھی شامل
خواص اس برزخ کبریٰ میں ہے حرف مشدّد کا

تقدیر بیک ناقہ نشانید دو محمل
لیلائے حدوث تو و سلمائے قدم را

یہ بھی تم کو معلوم ہے کہ اس کی نشات وخلقت کا عالم میں کیا رتبہ ہے، وہ جمیع اسماء صفات الٰہیہ کا مظہر ہے۔ وہ واسطہ حق وخلق ہے۔وہ جامع اجمال وتفصیل احدیت وواحدیت ہے۔انہی وجوہ سے تو وہ مستحق تاج خلافت

ہوا، آدم سے ہماری مراد وہ نفس واحدہ ہے، جس یہ نوع انسانی پیدا ہوئی ہے جس کو بعض لوگ وحدت وحقیقت محمدی کہتے ہیں۔ انا من نور اللّٰہ و کلھم من نوری جس کے مظاہر عین الاعیان اور روح الارواح ہیں۔ اس پر یہ آیت دلالت کرتی ہے یا ایھا النّاس اتّقو ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ و خلق منھا زوجھا و بث منھما رجالا کثیرا و نساء. لوگو اپنے رب سے ڈرو جس نے تم کو ایک ذات سے پیدا کیا، خود اس سے اس کا جوڑا بنایا اور ان دونوں سے مردوں اور عورتوں کو پھیلایا۔ واضح ہو کہ تفسیر واعتبار دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ تفسیر بلحاظ الفاظ اور سیاق وسباق کے ہوتی ہے اور اختیار دوسرے کے کلام کو اپنے مطلب پر ڈھال لینا ہے۔

؎ بے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید

تفسیر: اگر تم سے بوڑھا شراب فروش کہے کہ تم اپنی جاءِ نماز شراب سے رنگ لو تو ضرور رنگ لو، اعتبار: اگر تم کو شیخ کامل کہے کہ تو اپنے وظائف اور نوافل پر جذبات محبت الٰہیہ پیدا کرنے والے اشغال کو ترجیح دے تو ضرور ترجیح دے۔ غرضکہ اتقو اربکم کا اعتبار یہ ہے کہ تم اپنے ظاہر کو رب کے بچاؤ کی سپر بناؤ اور تمہارے باطن یعنی حقیقت حقہ کو اپنی سپر بناؤ۔ کام اور چیز بد بھی ہوتی ہے اور نیک بھی۔ بدی و مذمت کو اپنی طرف لو، کہ وہ تمہارا وجود ناقص اور تمہارے ہی عین ثابت اور فطرت رویہ کی وجہ سے ہے اور بدی کو حق جل مجدہٗ کی طرف منسوب نہ کرو، بلکہ تم رب کے سپر بن جاؤ۔ لائق حمد کام کو اپنی طرف منسوب نہ کرو حتیٰ کہ حق تعالیٰ کی طرف سے نسبت دو اور خیر وکمال حق کو اپنی سپر بناؤ۔ الیہ یصعد الکم الطیب اپنی نیستی کا ہمیشہ خیال رکھو

اے ذات تو مجمع الکمالات　　　میں بھی ہوں کمال بیکمالی

(حسرتؔ)

خدائے تعالیٰ نے آدم یا حقیقت محمدیہ کو ان تمام اسرار کا علم عطا فرمایا جو اس میں ودیعت ہیں اور سارے عالم کو ایک مٹھی میں اور قبضے میں اور اس ظاہری آدم و بنی آدم کو ایک مٹھی اور قبضے میں رکھا اور بنی آدم کی آدمیت میں کیا مراتب ودرجے ہیں، وہ دکھلا دیئے اور جب حق تعالیٰ نے مجھ کو میرے باطن میں ان اسرار پر اطلاع دی جو اس ابوالارواح امام الائمہ والدا کبر یعنی حبیب خدا صلی اللہ علیہ وسلم میں ودیعت تھے۔ تو میں ان اسرار میں سے اس کتاب میں اس قدر اسرار بیان کئے جن کی تعیین کی گئی۔ اُن تمام اسرار کو اس کتاب میں بیان نہیں کیا۔ جن سے میں واقف کیا گیا۔ کیونکہ ان کی کسی ایک کتاب میں وسعت کہاں، بلکہ موجودہ عالم میں بھی ان کی گنجائش نہیں۔ میں نے جو کچھ مشاہدہ کیا اور دیکھا وہی اس کتاب میں لکھوں گا اور وہ بھی اسی قدر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعین ومقرر فرمایا، میں نے جو مشاہدہ کیا اور لکھنے والا ہوں وہ حسب ذیل ہے:

حکمت الٰہیہ کلمہ آدمیہ کے بیان میں اور وہ یہی بات یعنی فص ہے۔ پھر حکمت نفثیہ ہے کلمہ شیثیہ میں، پھر حکمت سبوحیہ ہے کلمہ نوحیہ میں۔ پھر حکمت قدوسیہ ہے کلمہ ادریسیہ میں، پھر حکمت مہمیہ ہے، کلمہ ابراہمیہ میں پھر حکمت

حقیہ ہے کلمہ اسحاقیہ میں پھر حکمت علیہ ہے، کلمہ اسماعیلیہ میں پھر حکمت روحیہ ہے، کلمہ یعقوبیہ میں پھر حکمت نوریہ ہے، کلمہ یوسفیہ میں پھر حکمت احدیہ۔کلمہ ہودیہ میں۔ پھر حکمت فاتحیہ ہے، کلمہ صالحیہ میں پھر حکمت قلبیہ ہے، کلمہ شعیبیہ میں۔ پھر حکمت قدریہ ہے کلمہ عزیزیہ میں۔ پھر حکمت نبویہ ہے۔کلمہ عیسیویہ میں۔ پھر حکمت رحمانیہ ہے کلمہ سلیمانیہ میں، پھر حکمت وجودیہ ہے کلمہ داؤدیہ ہیں، پھر حکمت نفسیہ ہے کلمہ یونسیہ میں۔ پھر حکمت طیبیہ ہے کلمہ ایوبیہ میں۔ پھر حکمت جلالیہ ہے کلمہ یحییویہ میں، پھر حکمت مالکیہ ہے کلمہ ذکرویہ میں، پھر حکمت ایناسیہ ہے کلمہ الیاسیہ میں، پھر حکمت احسانیہ ہے کلمہ لقمانیہ میں، پھر حکمت امامیہ ہے کلمہ ہارونیہ میں، پھر حکمت علویہ ہے کلمہ موسویہ میں، پھر حکمت صمدیہ ہے کلمہ خالدیہ میں، پھر حکمت فرویہ ہے کلمہ محمدیہ میں۔ ہر حکمت کا فص وہ پیغمبر ہے جس کی طرف وہ حکمت منسوب ہے۔

فائدہ: یہ بھی یاد رکھو کہ کلمے سے کبھی تجلی خاص اور کبھی شخصی و بنی معین مراد ہوتے ہیں۔ اس کتاب میں میں نے صرف ان حکمتوں پر اقتصار وانحصار کیا ہے جو ام الکتاب، تقدیر، علم الٰہی، حضرت صور علمیہ میں محدود و متعین تھے۔ جو مقدر تھا اُس کی تعمیل و امتثال و بجا آوری کی اور میرے لئے جو حد معین کی گئی تھی وہیں ٹھہر گیا۔ اگر میں زیارت چاہتا بھی تو اس کی استطاعت و طاقت نہ ہوتی کیونکہ اس وقت اس عالم کا اقتضا مانع ہوتا ہے۔ اللہ میرا موفق اور وہی میرا رب ہے۔

حواشی

1) یہ اہل تصوف کے محاورے ہیں۔ اس سے واقف رہنا ضروری ہے۔

2) تسویہ خود قرآن شریف میں ہے۔ اس کے سمجھانے کے لیے درست کا لفظ زیادہ کیا گیا ہے۔

صفاتِ خدا (''فتوحاتِ مکیہ'' میں)

محی الدین ابن عربی (ترجمہ: سید محمد فاروق قادری)

مقید کو مطلق کی معرفت کیونکر حاصل ہوسکتی ہے؟ اذات مطلق کا یہ تقاضا ہی نہیں، یہ کیسے ممکن ہے کہ ممکن ذات واجب کی معرفت حاصل کر لے، ممکن کے ہر رخ پر فنائیت مٹنے اور احتیاج کی چھاپ ہوگی۔ اگر ممکن اور واجب بذاتہٖ کے درمیان کوئی وجہ جامعیت ہوتو پھر واجب لذاتہ پر وہی چیزیں جائز ہوں گی جو ممکن کے لئے جائز تھیں مثلاً فنا ہونا، احتیاج وغیرہ اور یہ واجب کے لئے محال ہیں۔ چنانچہ واجب اور ممکن کے درمیان کوئی وجہ جامعہ محال ہے، ممکن کی تمام وجوہ واجب کے تابع ہوتی ہیں اور فی نفسہ ممکن پر عدم جائز ہے۔ چنانچہ جو چیزیں تابع ہیں وہ ساری اسی حکم کے تحت آ جاتی ہیں۔ اسی طرح اگر واجب لذاتہ اور ممکن کے درمیان کوئی وجہ ثابت ہوتو ممکن کے لئے ہر وہ چیز ثابت ہوگی جو واجب لذاتہ کے لئے اس وجہ جامع سے ثابت ہے اور ممکن کے لئے کوئی ایسی بات ثابت نہیں ہوتی جو واجب بالذات کے لئے ثابت ہوتی ہو۔ لہٰذا ممکن اور واجب کے درمیان کسی وجہ جامع کا ہونا محال ہے۔

احکام صفات

مگر میں کہتا ہوں کہ صفات الٰہیہ کے کچھ احکام ہیں اگر چہ وہ حکم ہی ہوں اور انہی کی صورتوں میں تجلی ہو گی جہاں بھی ہوگی۔ آنحضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کو کس طرح دیکھا ہے اس میں کئی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ نورِ اعظم والی حدیث موتیوں کے رفرف اور یاقوت کے سلسلے میں بیان ہوئی ہے۔

ارادہ واختیار

میں حکم ارادی سے کہتا ہوں نہ کہ اختیاری سے، اس لئے کہ جو خطاب اختیار کے ضمن میں بیان ہوا ہے وہ ممکن کی حیثیت کو مدنظر رکھتے ہوئے بیان ہوا ہے، وہ علت اور سببیت سے خالی ہے۔

اللہ تعالیٰ اکیلا تھا، اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی

میں اس بات کو اس طرح بیان کرتا ہوں جو بذریعہ کشف آنحضورﷺ پر ظاہر ہوا۔ آپ کے الفاظ ہیں: ان الله كان و لا شي معه اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ اس کے بعد جو کچھ آیا ہے وہ اسی کے تحت ہے اور وہ مشائخ صوفیاء کا قول ہے: و هو الان على ماعليه كان اللہ اب بھی اسی بات پر ہے جس پر پہلے تھا۔ پس ''اب'' ''اور تھا'' دو ایسے الفاظ اور امر ہیں جن کا تعلق ہمارے ساتھ ہے اس لئے کہ یہ الفاظ و افعال ہمارے ساتھ ظاہر ہوئے ہیں، مناسبت منتفی ہوگئی ہے۔

ذات وصفات

كان الله و لا شي معه: اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ اس سے ذات الٰہی نہیں بلکہ صفات الٰہیہ مراد ہیں۔ علم الٰہیہ سے متعلق ذات کے بارے میں جو حکم ثابت ہو وہ صفات الٰہیہ کے لئے ہوتا ہے۔ ان سے مراد نسبتوں، اضافتوں اور اسلوبوں کے احکام ہوتے ہیں۔ کثرت نسبتوں میں ہوتی ہے عین یا ذات میں نہیں ہوتی۔ یہاں صفات الٰہی بیان کرتے ہوئے ان لوگوں کے پاؤں پھسل جاتے ہیں جو تشبیہ قبول کرنے والے امور (صفات) اور تشبیہ قبول نہ کرنے والے امور (ذات) کے درمیان شراکت کا مسئلہ چھیڑتے ہیں، وہ اس معاملے میں ان امور پر اعتماد کرتے ہیں جو دلیل اور حقیقت اور علت اور شرط ہیں، وہ ان پر غائبانہ اور مشاہدۃ حکم لگاتے ہیں جو مشاہدہ سے حکم لگاتے ہیں وہ بچ جاتے ہیں اور جو غائبانہ حکم کرتے ہیں وہ سالم نہیں رہ سکتے۔

عالم مثال مطلق

بہر عماء اس بحر عالم میں حق اور خلق کے درمیان ایک پردہ ہے، ممکن تمام اسمائے الٰہیہ مثلاً عالم، قادر وغیرہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور یہ بات ہمارے سامنے واضح ہے۔ حق تعالیٰ، تعجب، کشادہ روئی، مسکراہٹ، خوشی، قرب اور دوسری بہت سی صفات کونیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے جو چیزیں اللہ کا حق ہے وہ اس کے حوالے کرو اور جو تمہارا حق ہے وہ لے لو، اللہ تعالیٰ کے لئے نزول اور ہمارے لئے معراج ہے۔

جس کے وصال کا تم ارادہ کر رہے ہو اسے ہرگز نہیں پہنچ سکو گے بغیر اس کے اور بغیر اپنے۔ اپنے ساتھ اسے پہنچنے سے مراد تمہاری طلب اور آرزو ہے اور اسی کے ذریعے اس کو پہنچنے سے مراد یہ ہے کہ وہ تمہارے ارادے اور قصد کی منزل ہے۔ صفات الٰہیہ سے یہ چیزیں متعلق ہیں جب کہ ذات کو کسی چیز کی کوئی پروا نہیں ہے۔ صفات الٰہیہ اپنے احکام، نسبتوں اور اضافتوں کے ساتھ ماسوئ اللہ کو وجود میں لانے کا باعث ہیں اور یہی صفات آثار کی متقاضی ہیں اس لئے کہ قاہر بغیر مقہور کے اور قادر بلا مقدور کے صلاحیت، وجود، قوت اور فعل کے لحاظ سے

ناممکن ہے۔

خصوصی صفات کی تعریف

صفات کی اخص الخاص انفرادیت اور خصوصیت ان کا قادر ہونا ہے اس لئے کہ ذاتی طور پر ممکن کے لئے کسی قدرت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ ممکن کے لئے صرف اثر الٰہی کا تعلق قبول کرنے کی طاقت ہے۔

کسب

کسب سے مراد یہ ہے کہ ممکن کا کسی دوسرے فعل سے تعلق پیدا ہو اس سے تعلق کے وقت قدرت الٰہی اسے وجود میں لاتی ہے اسے ممکن کا کسب کہتے ہیں۔

جبر

محققین کے نزدیک انسان مجبور نہیں ہے چونکہ انسان سے عمل واقع اور سرزد ہوتا ہے اس لئے اگر انسان کو مجبور مانا جائے تو یہ بات اس کے خلاف ہے۔ جبر سے مراد یہ ہے ممکن انکار کے باوجود ایک کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے، پتھر مجبور نہیں ہے اس لئے کہ اس سے تو کسی فعل کا صادر ہونا ہی متصور نہیں ہے اور نہ اسے عقل عادی دیا گیا ہے۔ پس اس سے تو کسی فعل کا صادر ہونا ہی متصور نہیں ہے اور نہ اسے عقل عادی دیا گیا ہے۔ پس اس معنیٰ کے اعتبار سے ممکن مجبور نہیں ہے اس لئے کہ کوئی فعل اور عمل اس سے حکمی طور پر مجبوراً سرزد نہیں ہو رہا اور نہ ہی آثار کی موجودگی کے باوجود اس کے پاس فیصلہ کن عقل ہے۔

آزمائش و عافیت

صفات الٰہیہ کا تقاضا ہے کہ دنیا میں آزمائش اور عافیت دونوں موجود رہیں۔ پس جس طرح غافر (بخشنے والا) ذی العفو (معاف کر دینے والا) منعم (نعمتیں عطا کرنے والا) کی صفات کا وجود ضروری ہے اسی طرح ''المنتقم'' (انتقام لینے والا) کا وجود بھی اس سے کم ضروری نہیں۔ اس لئے کہ اگر اسمائے الٰہیہ میں سے کوئی اسم ایسا ہو جس کا کوئی حکم نہ ہو تو وہ اسم معطل ہو جائے گا اور صفات الٰہیہ میں تعطل محال ہے، اسی طرح اسماء الٰہی کے اثر کا ظاہر نہ ہونا بھی محال ہے۔

ادراک کرنے والی اور ادراک میں آنے والی چیزوں کی اقسام

دریافت کرنے والی اور دریافت ہونے والی چیزوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ایک دریافت کرنے والی چیز وہ ہے جو معلوم بھی کر لیتی ہے اور اس کے پاس خیال کرنے کی قوت بھی موجود ہے۔ایک دریافت کرنے والی چیز وہ ہے جو جان لیتی ہے مگر اسے خیال کی قوت نہیں ہوتی۔دریافت ہونے والی چیزوں کی بھی دو قسمیں ہیں۔دریافت ہونے والی ایک وہ چیز ہے جس کی صورت و شکل ہوتی ہے اسے محض صورت کے ذریعے وہ شخص فوراً جان لیتا ہے جس کے پاس تخیل و تصور کی قوت نہیں ہوتی اور جس کے پاس تخیل و تصور کی قوت ہوتی ہے وہ اسے تصور سے معلوم کر لیتا ہے اور دریافت ہونے والی دوسری چیز وہ ہے جس کی کوئی صورت نہیں ہوتی اسے صرف جانا جا سکتا ہے، اس کا تصور نہیں ہو سکتا۔

علم

علم سے مراد معلوم کا تصور کرنا نہیں ہے اور نہ ہی اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ اس سے معلوم کا تصور حاصل ہو، اس لئے کہ ہر معلوم چیز تصور میں نہیں آ سکتی اور نہ ہر کسی چیز کا جاننے والا (عالم) تصور کرتا ہے۔عالم کا کسی چیز کا تصور کرنا اس کے خیال میں آنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور معلوم ہونے والی چیز کے لئے صورت کا ہونا یہ ہے کہ معلوم کی صورت ایسی ہو جسے خیال اپنی گرفت میں لا سکے اور بعض معلومات ایسی بھی ہیں جو ہرگز خیال کی گرفت میں نہیں آتے۔پس ثابت ہوا کہ معلومات کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔

ممکن کا فعل

اگر ممکن سے فعل درست ہو تو لازم آئے گا کہ وہ قادر بھی ہو۔چونکہ اس کا کوئی فعل نہیں ہوتا لہٰذا اسے قدرت بھی نہیں ہے۔پس ممکن کے لئے قدرت کا ثابت کرنا ایسا دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں، اس بارے میں ''اشعریوں'' کے ساتھ ہمارا اختلاف ہے جو انسان کے لئے نفی فعل کے باوجود قدرت ثابت کرتے ہیں۔ایک (واحد) سے ہر حال میں ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے۔پھر کیا کوئی اس صفت سے متصف ہے یا نہ اس میں مصنف کتاب کو تامل ہے تم اشاعرہ کو نہیں دیکھتے وہ اللہ تعالیٰ کو اس بنا پر موجد ٹھہراتے ہیں کہ وہ قادر ہے اور اس کی قدرت کی خصوصیت کے اس لئے قائل ہیں کہ وہ ''مرید'' ہے اور احکام کی نسبت اس کی طرف اس لئے کرتے ہیں کہ وہ عالم ہے اور کسی چیز کا مرید ہونا عین اس کا قادر ہونا نہیں ہوتا۔پس اس کے بعد ان کا یہ کہنا کہ وہ ہر حال میں ''واحد'' ہے، کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔تعلق عام کے حوالے سے یہ کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ وہ صفات کو ذات پر زائد ثابت کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور یہی حال نسبتوں اور اضافتوں کے قائلین کا ہے۔

تمام فرقوں میں سے کسی فرقے کے ہاں بھی تمام حیثیتوں سے وحدت خالص نہیں ہوئی وہ اس بارے میں کئی مسلک ومشرب رکھتے ہیں۔ کچھ صفات کو ذات پر زائد نہیں مانتے اور بعض صفات کو ذات سے الگ سمجھتے ہیں۔ وحدانیت کا ثابت کرنا دراصل صفات الٰہیہ میں ہوتا ہے یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں، یہی بات صحیح اور اصولی ہے۔

صفات، نسبتیں اور اضافتیں

اللہ تعالیٰ کا عالم، زندہ، قادر ہونا اور ایسی تمام دوسری صفات اس کی طرف اضافتیں اور نسبتیں ہیں۔ ان سے مراد کوئی زائد ذوات نہیں ہیں جو اس کے نقص کی طرف لے جائیں، جو کسی زائد چیزوں کی بنا پر کامل ہے وہ ذاتی اعتبار سے ناقص ہوگی اس لئے کہ اس کا کمال زائد کا محتاج ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں کامل (کامل لذاتہ) ہے، پس ذات پر زائد بالذات کا ہونا محال ہے اور اضافتوں اور نسبتوں سے جائز اور درست ہے۔

رہا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ صفات نہ اس کا عین ہیں اور نہ اس کا غیر، یہ بڑی دور کی کوڑی ہے، اس مسلک کے مطابق زائد کا ثبوت ملتا ہے اور ظاہر ہے یہ زائد ''غیر'' ہے۔ پھر کیا یہ ''لاغیر'' کے مطلق ہونے کا انکار نہیں ہے۔ دوسری طرف تم آپس میں دو غیروں کی تعریف اس طرح کرتے ہو کہ دو غیر وہ ہیں جن کا ایک دوسرے سے مکان وزماں اور وجود وعدم کے اعتبار سے حقیقتاً جدا کرنا جائز ہو، آپس میں دو غیروں کی یہ تعریف تمام علماء کے نزدیک مسلم ہے۔

متعلق کی طرف سے تعلقات کا تعدد اللہ تعالیٰ کے واحد بالذات ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ متکلم کے زیادہ یا کم ہونے سے احدیت پر گفتگو میں فرق نہیں پڑتا۔

موصوف کی صفات ذاتیہ ہر چند متعدد ہوں، وہ مجموع ذات ہونے کی وجہ سے فی نفسہ موصوف کے تعدد پر دلالت نہیں کرتیں، اگرچہ ان کا ایک دوسرے سے بآسانی امتیاز کرنا آسان ہے۔

جہان میں ہر صورت عرض فی الجوہر ہے اور یہ وہ صورت ہے جس پر ادھیڑنا، اُکھیڑنا واقع ہوتا ہے جو ہر ایک ہی ہوتا ہے تقسیم صورت میں ہوتی ہے عرض میں نہیں۔

بعض حضرات کا یہ کہنا کہ کثرت کا وجود معلول اوّل سے نکلا ہے اگرچہ اعتبارات کے لحاظ سے معلول ایک ہی ہے جس میں وہ موجود ہوتے ہیں۔ اعتبار ثلاثہ سے مراد معلول کی علت اس کی ذات اور اس کا امکان ہے۔ ہم ان سے کہتے ہیں کہ تمہاری دلیل علت اولیٰ میں لازم ہے یعنی اس میں اعتبارات پائے جاتے ہیں اور وہ واحد ہے۔ پس تم اس سے کیوں انکار کرتے ہو کہ اس سے ایک ہی صادر ہو۔ لہٰذا یا تو تم کثرت کا علت اول سے

صادر ہونا تسلیم کرلو یا معلول سے اول سے ایک کا صادر ہونا لازم سمجھو اور تم دونوں باتوں کے قائل نہیں ہو۔

غنائے ذاتی اور کمال ذات کا مالک کسی چیز کی علت نہیں ہوتا اس لئے کہ اس کا علت ہونا معلول پر موقوف ہونے کو لازم ہوگا جب کہ ذات الٰہیہ کسی چیز پر موقوف ہونے سے پاک ہے اس لئے کہ اس کا علت ہونا محال ہے، البتہ صفات کبھی اضافتیں قبول کرلیتی ہیں۔

اگر کہا جائے کہ اسم اللہ تو بولا ہی اس ذات پر جاتا ہے جو کامل الذات اور غنی الذات ہو جو اضافتوں اور نسبتوں کو قبول نہ کرے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ علت کے خلاف کوئی نزاع نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی اصل پر ہے اور اپنے معنیٰ کے لحاظ سے معلول کا تقاضا کرتا ہے۔ پس اگر علت سے مراد وہی یہ جو اسم اللہ کے بارے میں مراد لیا گیا ہے تو یہ تو مسلم ہے۔ پھر اس لفظ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، سوائے اس کے کہ آیا شریعت اس سے منع کرتی ہے اسے مباح ٹھہراتی ہے یا اس کے بارے میں خاموش ہے۔

صفات ذات کا مرتبہ ہیں، ان کا اللہ کے سوا کوئی مستحق نہیں۔ پس صفات نے اپنا حق دار (مستحق) طالب کیا اور وہ اللہ ہے، اللہ نے صفات کو نہیں طلب کیا، مادہ صفات کا طالب تھا۔ صفات اس کی طلب گار تھیں جب کہ ذات حقیقی ہر چیز سے مستغنی ہے۔ اگر صفات اور مادہ کے مابین رابطے کا وہ راز زائل ہو جائے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو صفات باطل ہو جائیں گی البتہ کمال ذات اپنی جگہ برقرار رہے گا۔ یہاں ظہر زال کے معنی میں ہے جیسا کہ کہا جاتا یہ کہ ظہر واعن البلد یعنی شہر سے کوچ کر گئے۔ یہ امام سہل تستری کا قول ہے۔ نیز الوہیت کا ایک راز ہے اگر وہ زائل ہو جائے تو الوہیت باطل ہو جائے۔

علم، معلوم اور ان کا باہمی تعلق

معلوم کے تبدیل ہونے سے علم میں تبدیلی نہیں آتی۔ البتہ تعلق متغیر ہوتا ہے اور تعلق معلوم کی طرف محض ایک نسبت ہے۔ مثلاً علم یہ ہے کہ زید ہوگا اور وہ تھا۔ اب اس کے ہونے کا تعلق حال میں موجود ہے اور اس کے ہونے سے علم کا تعلق ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تعلق کے تغیر سے علم کا تغیر لازم نہیں آتا ایسے ہی سنی ہوئی اور دیکھی ہوئی چیز کے تغیر سے دیکھنے اور سننے کا تغیر لازم نہیں آتا۔

اس سے ثابت ہوا کہ علم متغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح معلوم بھی متغیر نہیں ہوتا اس لئے کہ معلوم کا علم دراصل دو ثابت شدہ امور کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے۔ پس جسم معلوم ہے جو کبھی متغیر نہیں ہوتا۔ قیام معلوم ہے وہ بھی متغیر نہیں ہوتا۔ البتہ جسم کی طرف قیام کی نسبت ایک ایسا امر معلوم ہے جو تغیر پذیر ہے، نسبت بھی متغیر نہیں ہوتی اور نسبت شخصیہ اس شخص کے بغیر نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ بھی متغیر نہیں ہوتی اور وہاں سوائے ان چار کے کوئی معلوم نہیں ہوتا اور وہ یہ ہیں۔ تین ثابت شدہ امور یعنی نسبت، منسوب اور منسوب الیہ اور چوتھی نسبت شخصیہ۔

اگر کہا جائے کہ ہم نے منسوب الیہ کی طرف تغیر کو اس لئے ملایا ہے کہ وہ کبھی ایک حالت علت پر ہوتی ہے اور کبھی دوسری حالت پر، تو ہم کہتے ہیں کہ ہم نے منسوب الیہ کو دوسری نظر سے دیکھا جب کہ آپ نے اسے حقیقت کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ اس کی حقیقت غیر متغیر ہے۔ یہ منسوب الیہ کے اعتبار سے نہیں اور میں نے اس کی طرف کسی حال میں منسوب الیہ ہونے کی وجہ سے نظر کی ہے۔ پس اس وقت دوسرا منسوب الیہ نہیں ہوتا، یہ وہ حالت ہے جس کے متعلق میں نے کہا ہے کہ وہ زائل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے منسوب سے الگ نہیں ہوتی اور یہ دوسرا منسوب ہے جس کی طرف اور نسبت ہے۔ چنانچہ اس وقت نہ علم متغیر ہوتا ہے اور نہ معلوم اور جس طرح چاہو کہہ سکتے ہو کیونکہ علم کی معلومات کے ساتھ یا کئی نسبتیں ہیں یا ایک ہی نسبت ہوتی ہے۔

علم تصوری کی کوئی چیز نظر وفکر کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی۔ پس حاصل کئے گئے علوم ایک تصوری نسبت ہے جو معلوم تصوری کی طرف ہوتی ہے۔ اسی طرح نسبت مطلقہ کا تعلق بھی علم تصوری ہے۔ پس جب تم حاصل کرنے کی نسبت علم تصوری کی طرف کرو گے یہ صرف تمہارے ایک لفظ کے سننے کی بنا پر ہے جو ایک گروہ نے ایک خاص معنیٰ کے لئے بطور اصطلاح وضع کیا ہے اور اس سے ہر آدمی واقف نہیں ہے اور نہ ہی ہر شخص یہ جانتا ہے کہ یہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے وہ اس کے معنیٰ دریافت کرتا ہے جس پر اس لفظ کا اطلاق ہوا ہے کہ اس کے معنیٰ کیا ہیں؟ چنانچہ جس سے دریافت کیا جا رہا ہوتا ہے وہ اپنے علم کے مطابق اس لفظ کے ایک معنیٰ معین کرتا ہے۔ اگر سائل کے پاس دلالت اور معنی کے اعتبار سے اس شخص کی مراد اور اس اصطلاح کے مطابق اس کے معنیٰ تک پہنچنے کا علم نہ ہو تو وہ اسے قبول نہیں کرے گا اور نہ ہی جو کچھ وہ کہہ رہا ہے اسے پہچانے گا۔ پس ضروری ہے کہ تمام معنیٰ اس کے نفس میں مذکور ہوں اور وہ بتدریج منکشف ہوتے رہیں۔

علم کی تعریف اور تقاضا یہ ہے کہ وہ معلومات کا احاطہ کرے۔ اس سے تو یہ بات برآمد ہوتی ہے کہ معلومات متناہی ہیں جبکہ معلومات کا متناہی ہونا محال ہے۔ لہٰذا ان کا احاطہ بھی ناممکن ہے۔ البتہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ علم ہر ایک معلوم کی حقیقت کا احاطہ کرتا ہے ورنہ کوئی معلوم بطریق احاطہ علم میں نہیں آ سکتا، کیونکہ جس نے بات کسی وجہ سے جان لی اور اسے ہر وجہ سے نہ جانا تو اس نے اس بات کا احاطہ کب کیا۔

بصیرت سے کسی چیز کا دیکھنا علم ہے اور بصر سے کسی چیز کو دیکھنا حصول علم کا ذریعہ ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا سمیع و بصیر ہونا تفصیلی تعلق ہے۔ یہ دونوں علم کیلئے حکم ہیں، تشبیہ متعلق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو مسموع اور مبصر ہے۔

ازل

ازل ایک سلبی تعریف ہے اور یہ دراصل اوّلیت کی نفی ہے۔ جب ہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں ''اول'' کا

لفظ بولتے ہیں تو اس سے مراد صرف مرتبہ ہوتا ہے۔ اشاعرہ ے نزدیک ماسویٰ اللہ حادث ہے اور اس پر وہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ ممکنات اور ان کے اعراض حادث ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کی یہ بات درست نہیں ہے جب تک وہ ہر ماسویٰ اللہ کے حادث ہونے کے حصر پر دلیل نہ قائم کریں اور جس چیز کے حادث ہونے کے وہ قائل ہیں، اس کے حادث ہونے کے ہم بھی قائل ہیں۔ ہر وجود قائم بنفسہٖ اور غیر متحیز ہے اور وہ ممکن ہے نہ تو اس کے وجود کے ساتھ زمانے لاحق ہوتے ہیں اور نہ مکان اور جگہ ان کا تقاضا کرتے ہیں۔

اشاعرہ کے نزدیک ممکن اول اپنے زمانہ وجود پر مقدم اور اپنے زمانہ وجود سے مؤخر ہوسکتا ہے۔ ان کے نزدیک اس مسئلے میں زمانہ مقدر ہے، موجود نہیں ہے۔ اس کا اختصاص اسے خاص کرنے والے کے لئے دلیل ہے۔ پس زمانے کے عدم ہونے کی بنا پر یہ دلیل فاسد ہے، لہٰذا یہ دلیل نہیں بن سکتی۔

اگر اشعری یہ کہیں کہ ممکنات کی نسبت وجود کی طرف یا وجود کی نسبت ممکنات کی طرف باعتبار نسبت کے نہ باعتبار ممکن کے ایک نسبت ہے، تو بعض ممکنات کو وجود کے ساتھ خاص کرنا اور بعض کو نہ کرنا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے لئے کوئی خاص کرنے والی چیز ہے۔ لہٰذا یہ بات اللہ تعالیٰ کے ماسویٰ کے عین حادث ہونے کی واضح دلیل ہے۔

زمانہ

بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ زمانہ ایک وہم کردہ مدت ہے جسے آسمان کی حرکت قطع کرتی ہے، صحیح بات نہیں ہے، اس لئے کہ وہم کرنے والے کے پاس اس کا کوئی ٹھوس ثبوت موجود نہیں ہے۔ نیز اشاعرہ کے ممکن اول کے بارے میں زمانے کے اندازے کا بھی انکار کرتے ہیں۔ پس آسمان کی حرکت فرضی ہے اگر کوئی دوسرا کہے کہ زمانہ فلک کی حرکت ہے اور فلک محدود اور متحیز ہے تو حرکت ایک ہی جگہ روبہ عمل ہے۔

میں دونوں بڑے گروہوں یعنی اشعرویوں اور مجسمین (تجسیم کے قائل) پر حیران اور متعجب ہوں کہ وہ لفظ مشترک سے کس طرح غلط فہمی کا شکار ہوگئے ہیں اور انہوں نے کیونکر اس لفظ کو تشبیہ کا موجب قرار دے دیا ہے۔ تشبیہ ہمیشہ لفظ مثل یا دو باتوں کے درمیان کاف صفتی کے ساتھ ہوتی ہے اور آیات واحادیث میں سے جس چیز کو بھی انہوں نے تشبیہ سمجھ لیا ہے، اس کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے۔

پھر اشعریوں نے یہ سمجھا کہ جب ہم نے تاویل کر لی تو تشبیہ سے نکل گئے حالانکہ وہ تشبیہ سے نہیں نکلے۔ فرق یہ ہوا ہے کہ وہ تشبیہ بالاجسام سے نئے معانی کی تشبیہ (تشبیہ بالمعانی) میں مبتلا ہوگئے ہیں اور یہ ایسی تشبیہ ہے جو حقیقت کی قدم تعریفات سے مختلف ہے۔ پس وہ محدثات کے ساتھ تشبیہ کے دائرے سے قطعاً باہر نہیں نکلے۔

اگر ہم ان کی بات پر عمل کرتے تو ہم استواء جس کے معنی استقرار (قرار پکڑنا) کے ہیں، کے اس معنی کی

طرف رجوع نہ کرتے جس میں استواء سے مراد استیلاء یعنی غلبہ پانا ہے جیسا کہ انہوں نے بالخصوص عرش کے بارے میں اپنے موقوف سے عدول کیا یہ۔ عرش کی طرف سے استواء کی نسبت کی گئی ہے۔ ظاہر ہے ''سریر'' (تخت) کا ذکر کرنے سے استیلاء یعنی غلبہ حاصل کرنے کے معنی باطل ہو جاتے ہیں اور یوں انہیں استقرار کے معنی کے خلاف پھیرنا بھی مشکل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تشبیہ استواء کے ساتھ ہوئی ہے اور استواء معنی ہیں تشبیہ مستوی کے ساتھ نہیں دی گئی جو جسم ہے اور استواء ایک حقیقت، سمجھ میں آنے والی، معنوی بات ہے جو ہر ایک ذات کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جس کی ذات کا تقاضا اس حقیقت کے لئے ہو۔ لہٰذا ہمیں کوئی ضرورت نہیں کہ ہم استواء کو ظاہری معنی سے پھیرنے کا تکلف کریں۔ یہ ایک ایسی صاف غلطی ہے جو کسی سے مخفی نہیں۔

رہے مجسمہ (تجسیم کے قائل تو ان کے لئے لائق نہ تھا کہ وہ وارد ہونے والے کسی ایسے لفظ کے ایک احتمال پر دارومدار رکھ دیں جبکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے واقف اور اس کے قائل ہیں کہ:

لیس کمثلہ شی ☆ ''اس کی مثل کوئی چیز نہیں۔'' (الشوریٰ:11)

جیسے اللہ تعالیٰ نے برائی کا حکم نہیں دیا اس طرح وہ برائی چاہتا بھی نہیں ہے، لیکن اس کے لئے اس کی تقدیر اور اندازہ وارد ہوا ہے اس لئے کہ برائی کا برا ہونا اس کا عین (حقیقت) نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کا حکم ہے اور چیزوں میں حکم الٰہی مخلوق نہیں ہے اور جس چیز پر خلق کا اطلاق نہ ہو وہ مراد نہیں ہوتی۔ اگر ہم اس کو اطاعت میں لازم پکڑیں تو اس کا التزام کریں گے۔ ہم کہتے ہیں۔

طاعت کے بارے میں ارادہ سمعی طور پر ثابت ہے کہ عقلی طور پر

تم نے اسے برائی کے بارے میں ثابت کیا ہے ہم طاعت کے بارے میں ارادہ الٰہی کو ایمان کے ساتھ قبول کرتے ہیں جیسا کہ ہم نے اعراض ہونے کے باوجود اعمال کے وزن اور ان کے صورت پذیر ہونے کو تسلیم کیا ہے، اس سے ہماری بات پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا۔

ایسا عدم ممکن جس کے وجود پر اس کا حکم متقدم ہو، مراد نہیں ہوتا لیکن وہ عدم جس کے ساتھ حکم ملحق ہو بایں معنیٰ کہ اگر وجود نہ ہو تو وہ عدم اس پر پھیلا ہوا ہوتا وہ وجود ممکن کی مراد حالی ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس کے ساتھ عدم لاحق ہو اور ممکن کا عدم جو مراد نہیں ہے وہ وہ ہے جو واجب الوجود کے مقابل ہے۔ اس لئے کہ وجود مطلق کا مرتبہ عدم مطلق کے بالمقابل ہے جو ممکن کے لئے ہے کیونکہ اس مرتبہ میں ممکن کے وجود کا جواز نہیں ہے، یہ بات صفات الٰہیہ میں ہے نہ کسی اور بات میں۔ عقل کے اعتبار سے کسی ایسے قدیم وجود کا ہونا محال نہیں ہے، جو اللہ نہیں ہے۔ چنانچہ اگر اللہ کے علاوہ کوئی وجود قدیم نہیں ہے تو سمعی (از روئے کتاب وحدیث) طور پر اس کا ثبوت ہے نہ

کہ کسی اور ذریعے سے۔

مخصص کا مرید الوجود ہونا ممکن ہے جس کی تخصیص اس کے وجود کے لئے از روئے وجود کے نہیں ہے البتہ کسی ممکن کے ساتھ اس کی نسبت ہونے کی بنا پر ہو جو نسبت کسی دوسرے ممکن کے لئے بھی جائز ہو۔ پس وجود از روئے ممکن کے مطلق ہے نہ از روئے اس ممکن کے جو نہ مراد ہے اور نہ کسی ممکن کے ساتھ واقع ہے اس لئے کہ جب وہ کسی ممکن کے ساتھ واقع ہو تو وہ مراد نہیں ہوتا مگر اس کے کسی اور ممکن کے ساتھ نسبت ہونے کی بنا پر وہ مراد ہوتا ہے۔

دلیل مخصص کے سبب کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور دلیل اس مقام پر دلالت کرتی ہے جب میں اس مخصص کی طرف کسی نفی یا اثبات کی نسبت ہو۔ جیسے کہ بعض ایسے لوگوں کا خیال تھا جنہوں نے اس بارے میں میرے ساتھ گفتگو کی، ہمیں ان کے خیال پر توقف تھا لیکن رسول کے ثبوت کی دلیل تو مرسل (بھیجنے والے) پر ہے۔ چنانچہ ہم نے الوہی نسبتوں کو رسول سے لیا۔ اس لئے ہم نے طے کرلیا کہ ایسے ہے اور ایسے نہیں ہے۔ پس یہ کون سی سوچنے کی بات ہے۔ دلیل واضح ہے کہ اس کا وجود اس کی عین ذات ہے اور اس کا وجود اس کی ذات کی علت نہیں جو ثبوت کے لئے دوسری چیز کی محتاج ہو، وہ ہر اعتبار سے کامل ہے وہ موجود ہے اور اس کا وجود عین اس کی ذات ہے نہ کہ کچھ اور۔ واجب بالذات اپنے وجود بالذات میں نہ ممکن کا محتاج ہے اور نہ ہی ممکن اس کی ضرورت اسے استغنائے ذاتی حاصل ہے اور اسی کو الٰہ کہا جاتا ہے اور ذات واجبہ کا ہر محقق کے حقائق کے ساتھ تعلق پکڑنے کو علم کہتے ہیں، خواہ یہ تعلق وجود سے ہو یا عدم سے۔ اسی طرح ذات کا تعلق ممکنات کے ساتھ اس حیثیت سے ہونا جس پر ممکنات ہیں ''اختیار'' کہا جاتا ہے۔

ممکن کے ساتھ ذات کا تعلق اس کے ممکن ہونے سے پہلے تقدم علم کی وجہ سے مشیت کہلاتا ہے ممکن کے لئے دو امور جائزہ میں سے مقرر طور پر ایک کے ساتھ ذات کے خصوصی تعلق کو ارادہ کہا جاتا ہے۔ کائنات عالم کو وجود میں لے آنے کے تعلق کو قدرت کہتے ہیں۔ عالم کے ساتھ ذات کے سنانے کے تعلق کو امر کہتے ہیں۔ یہ دو قسم پر ہے۔ ایک بالواسطہ دوسرا بلا واسطہ، واسطے کے ہٹنے سے امر کا نافذ ہونا ضروری ہے اور واسطے سے امر کا ہونا لازم نہیں ہوتا اور حقیقت امر کچھ نہیں، اس لئے کہ اللہ کے امر کو کوئی چیز روکنے والی نہیں ہے۔ ذات کے ساتھ مخلوق کے سنانے کے تعلق کو پھیرنے کے لئے یا جس سے وہ صادر ہو اس کے ممکن ہونے کو نہی کہتے ہیں، تقسیم کے اعتبار سے اس کی صورت امر کی ہے۔

ذات کا تعلق اس چیز کے ساتھ جس پر وہ ہے یا کائنات میں سے کسی اور چیز کے ساتھ یا جو کچھ نفس میں ہے اس کے ساتھ تعلق کو اخبار کہتے ہیں۔ اگر ذات کسی چیز کے طریق اور شکل کے ہونے سے تعلق پکڑ لے تو وہ استفہام کہلاتا ہے اور اگر امر کے صیغے سے بروجہ نزول کسی چیز کے ساتھ تعلق پیدا کرے تو وہ دعا ہے، اگر ذات کا

تعلق امر کے باب میں اس جگہ تک پہنچے تو یہ کلام ہے۔

ذات واجبہ کا علم کی شرط کے بغیر کلام کے ساتھ تعلق پکڑنا سمع کہلاتا ہے اور اگر ذات تعلق پکڑے اور تعلق فہم مسموع کے تابع ہو تو یہ فہم ہے۔ ذات واجبہ کا کیفیت نور اور نور کی حامل نظر آنے والی چیزوں سے تعلق بصر اور رویت کہلاتا ہے۔ ہر ایسی ادراک میں آنے والی چیز کے ادراک کے ساتھ تعلق جس کا ان تعلقات میں سے سوائے اس کے کسی کے ساتھ تعلق درست نہیں حیات کہلاتا ہے۔ ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ البتہ تعلقات، متعلقات کے حقائق اور مسمیات کے اسماء کے تعدّد کی وجہ سے کئی ہو گئے ہیں۔

نور عقل اور نور ایمان

عقل کے پاس ایک نور ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ خصوصی امور کو معلوم کر لیتی ہے، مگر ایمان کے پاس وہ نور ہے کہ اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو اس کے ذریعے ہر چیز معلوم کی جا سکتی ہے۔ نور عقل کے ذریعے صفات الٰہیہ نیز جو چیزیں ان کے لئے ضروری ہیں، جو محال ہیں، جو جائز ہیں ان سب کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے اور اگر نور عقل کو ایمان کا نور بھی حاصل ہے تو عقل ذات الٰہی کی معرفت حاصل کر لیتی ہے نیز وہ ان کمالات کا ادراک کر لیتی ہے جن کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے۔ ہمارے نزدیک ذات ذات منسوب اور منسوب الیھا کی پہچان کے بغیر کیفیت کی معرفت ممکن نہیں ہے جس کی نسبت احکام سے ذات کی طرف ہو سکے اور اسی وقت کیفیت نسبت جو اس ذات خاص کے لئے مخصوص ہے پہچانی جاتی ہے۔ مثلاً ''استواء'' ''معیت'' ''ید'' اور ''عین وغیرہ۔

حقائق تبدیل نہیں ہوتے

اعیان منقلب نہیں ہوتے اور حقائق نہیں بدلتے۔ آگ اپنی حقیقت سے جلاتی ہے نہ کہ اپنی صورت سے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

ینار کونی بردا وسلما

''اے آگ تو ابراہیم پر ٹھنڈک اور سلامتی ہو جا۔'' (الانبیاء:49)

یہاں آگ کی صورت کو خطاب ہے اور یہ صورت اس کی چنگاریاں ہیں، چنگاریوں کے اجرام آگ کے ساتھ مل کر جلاتے ہیں۔ چونکہ آگ ان چنگاریوں سے قائم ہوتی ہے اس لئے ان کا نام آگ رکھا گیا۔ پس وہ برودت (ٹھنڈک) کو اسی طرح قبول کرتی ہے جس طرح انہوں نے حرارت کو قبول کیا ہوتا ہے۔

وجود کے بقا کا استمرار باقی پر ہے نہ کسی اور پر، یہ کسی صفت زائدہ پر موقوف نہیں جو بقا اور تسلسل کی محتاج ہو، البتہ محدث کے بارے میں اشاعرہ کا مسلک مختلف ہے۔ اس لئے کہ بقاء عرض ہے سو وہ بقاء کا محتاج نہیں ہے اور

یہ اللہ کی بقا کے بارے میں ہے۔

کلام

کلام اپنی حیثیت میں واحد (ایک) ہے، تقسیم متکلم میں ہے نہ کہ کلام میں، پس امر، نہی خبر، طلب خبر اور کلام میں طلب، کلام میں ایک ہیں۔

اسم مسمیٰ اور تسمیہ

اسم، مسمیٰ اور تسمیہ کا اختلاف لفظ کا اختلاف ہے۔ یہ کہنا کہ

تبارک اسم ربک

''بڑی برکت والا ہے نام آپ کے رب کا'' (الرحمٰن:78)

یا

سبح اسم ربک

''پاکی بیان فرمایئے اپنے رب کے نام کی''۔ (الاعلیٰ:1)

یہ نہی کے مثل ہے کہ مصحف لے کر دشمن کی سرزمین میں سفر نہ کرو۔ کافروں کے لئے بطور حجت یہ بات کہی گئی کہ

اسماء سمیتموھا

''یہ تو صرف نام ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لئے ہیں۔'' (النجم:23)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسم مسمیٰ ہی ہوتا ہے کافروں نے اشخاص کو معبود ٹھہرایا ہوا تھا انہوں نے صفات الوہیت کی نسبت کو پوجا۔ پس اس بات میں کوئی کلام نہیں کہ اسم ہی مسمی ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہوگا تو باعتبار لغت اور وضع کے ہوگا نہ کہ باعتبار معنیٰ کے۔

وجود ممکنات

ممکنات کا وجود، وجود ذاتی اور عرفانی کے مراتب کمال کے لئے ہے اور بس، ہر ممکن دو میں سے ایک قسم میں منحصر ہے یا پردے میں ہے یا ظاہر ہے۔ پس ممکن اپنی آخری انتہا اور کمال کو پہنچ گیا کہ اس سے زیادہ کامل اور کوئی چیز نہیں ہے۔ اگر اکمل لامتناہی ہوتا تو کمال کی پیدائش کا تصور ہی نہ تھا پس یہ حضرت کمالیت کے مطابق پایا گیا اور کامل ہوگیا۔

معلومات اس حیثیت میں کہ ان کا ادراک ہوتا ہے، حس ظاہر و باطن میں منحصر ہیں۔ یہ ادراک باطنی

اور بدیہی ہوتا ہے اور اگر وہ معنی اور خیال ہو تو جو کچھ عقلی طور پر اس سے برآمد ہوتا ہے وہ ظاہر ہوتا ہے اور اگر وہ صورت ہو تو خیال بغیر صورتوں کے مرکب نہیں ہوتا۔ پس عقل انہی چیزوں کو گرفت میں لاتی ہے جنہیں خیال ترکیب میں لاتا ہے اور یہ بات خیال کے بس میں نہیں ہے کہ ان باتوں کو تصور میں لائے جنہیں عقل اکٹھا کرتی ہے۔ البتہ قدرت الٰہی ایک ایسا راز ہے جو ان سب سے علیحدہ ہے، یہاں عقل ساکت ہو جاتی ہے۔

حسن و قبح

خوبی اور برائی اچھی اور بری چیز کے لئے ذاتی ہوتی ہے، البتہ بعض چیزوں کا حسن و قبح کمال یا نقص، غرض یا طبعی نفرت یا وضع کی نگاہ کے تحت ہوتا ہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا حسن و قبح سوائے اس حق کے جس کو شریعت کہتے ہیں، معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

پس ہم کہتے ہیں یہ چیز اچھی ہے یہ بری ہے، یہ شریعت کی طرف سے خبر ہے، حکم نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز زمانہ، حالات اور شخص کے ساتھ مشروط ہے اور ہم نے یہ شرط اس لئے عائد کی ہے کہ بعض لوگ ابتدائی طور پر قتل اور بطور حد قتل یا نکاح سے پہلے اور اس کے بعد ازدواجی تعلقات کی یکساں نوعیت کو دیکھ کر ہر دو صورتوں میں یکسانیت اور ان کے مابین کوئی فرق نہ ہونے کی غلطی فہمی میں پڑ جاتے ہیں اور ہم اس طرح نہیں کہتے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں میں وقت مختلف ہے اور ہر وقت کا اپنا تقاضا ہے۔ بدکاری میں نکاح کے لوازمات موجود نہیں ہوتے اور کسی چیز کے حلال ہونے کا وقت عین اس کے حرام ہونے کا زمانہ نہیں ہے۔ اگر عین حرام ایک ہی ہو تو زید سے ایک زمانہ میں جو حرکت صادر ہوئی وہ دوسرے زمانے میں دوبارہ شمار کیوں ہو اور نہ ہی عمرو سے جو حرکت صادر ہو رہی ہے وہ زید والی حرکت کا عین ہے۔ پس بری چیز کبھی اچھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ جو حرکت خوبی یا برائی سے موصوف ہے وہ دوبارہ عود نہیں کرتی۔ اللہ تعالیٰ اچھائی اور برائی سے بخوبی آگاہ ہے جبکہ ہم نہیں جانتے۔

پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ بُری چیز کا اثر بھی برا ہو کبھی اس کا اثر اچھا بھی ہوتا ہے اور اسی طرح بعض اوقات اچھائی کا اثر بُرا برآمد ہوتا ہے۔ مثلاً سچائی خوبی ہے مگر بعض مواقع پر اس سے نتائج خراب نکلتے ہیں۔ پس جس طرف ہم نے آپ کی توجہ دلائی ہے، غور کر لو، انشاء اللہ حق واضح ہو جائے گا۔

دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی لازم نہیں آتی، اس بنا پر حلولی (جو انسان کے اندر اللہ تعالیٰ کے حلول کرنے کے قائل ہیں) کی بات صحیح نہیں ہے۔ جو کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی چیز میں ہو تو وہ عیسیٰ علیہ السلام کی طرح مردے زندہ کرتی ہے۔ تقدیر الٰہی پر راضی ہونا ضروری ہے جس معاملے پر تقدیر کا عمل ہو رہا ہے اس پر راضی ہونا ضروری

نہیں۔ قضا اللہ کا حکم ہے چنانچہ اس پر راضی رہنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اور جس معاملے پر قضا نافذ ہو رہی ہے وہ محکوم بہ ہے، اس پر ہماری رضا ضروری نہیں ہے۔ اگر اختراع سے مراد مخترع (پیدا کرنے والے) کے دل میں مخترع (پیدا کی جانے والی چیز) کا مفہوم پیدا ہونا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہے اور اگر مخترع سے مراد کسی مثال سابق کے بغیر پیدا کرنا ہے جس میں وہ چیز ظاہر ہو تو اس طرح اللہ تعالیٰ کو اختراع سے موصوف کرنا جائز ہے۔

عالم کا اللہ تعالیٰ سے ربط

عالم کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ممکن کا واجب کے ساتھ ارتباط اور مصنوع کی صانع کے ساتھ پیوستگی ہے۔ جہان (عالم) کے لئے ازل میں کوئی وجودی مرتبہ نہیں کیونکہ یہ مرتبہ واجب بالذات کے لئے ہے اور وہ اللہ ہے نہ اس کے سوا کوئی چیز ہے اور نہ اس کے ساتھ، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ عالم موجود ہو یا معدوم۔

اللہ تعالیٰ جوہر نہیں

امام مغربی نے کہا کہ جو کچھ ہم نے ثابت کیا ہے اگر وہ خالی اور بھرا ہوا ہو تو اس کا نیا اور پرانا ہونا لازم ہے۔[1]

اللہ تعالیٰ جسم نہیں

امام مغربی نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ ترکیب کے دائرے میں آئے تو پھر اس پر تحلیل جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر اس کی ذات مختلف چیزوں کا مجموعہ ہو تو کمزوری اور اضمحلال لاحق ہوگا۔ جب مماثلت واقع ہوگی تو افضلیت خود بخود ساقط ہو جائے گی۔

اللہ تعالیٰ عرض نہیں

امام مغربی نے کہا کہ اگر اس کا وجود اپنے علاوہ کسی اور وجود کا تقاضا کرتا تاکہ وہ اس کے ساتھ قائم ہو۔ تو وہ ماسویٰ مسند الیہ نہ ہوتا۔ حالانکہ اس کی طرف اسناد درست ہے۔ لہٰذا یہ غلط ہے کہ اس کا وجود اس پر موقوف ہے اور اس کی ایجاد نے اسے مقید کر دیا ہے پھر وصف کی وصف بھی تو محال ہے۔ پس کسی طرح بھی اس کی گرہ کشائی ممکن نہیں۔

اطراف کی نفی

پھرامام مغربی نے کہا کہ کرہ اگرچہ فانی ہوتا ہے مگر اس کی کوئی جہت یا طرف نہیں ہوتی جس وقت اس کی تمام اطراف میری طرف ہوں گی تو ان کا حکم مجھ پر یہ ہوگا اور میں ان سے خارج بھی سمجھا جاؤں گا[2] تو سرگردانی اور الجھن کس بات میں ہے۔

استواء

اس کے بعد امام مغربی نے کہا جو کسی جگہ اقامت پذیر[3] ہو اس کے لئے اس جگہ سے کوچ اور نقل مکانی کرنا ممکن اور جائز ہے۔ اسی طرح جو اپنی ذات کے ساتھ کسی چیز کے سامنے اور بالمقابل ہو، وہ تثلیث کے دائرے میں آجائے گا اور یہ اس کے لئے ضروری بن جائے گی۔ یہ بات اس کے بالکل برعکس ہے جسے عقل پہلے طے کر چکی ہے۔

احدیت

پھرامام مغربی نے کہا کہ اگر کوئی چیز سوائے دو مستقل چیزوں کے جو یا آپس میں جمع ہوں یا مختلف ہوں نہ پائی جائے تو ہم نے وجود میں جدائی اور موافقت یکجا کبھی نہیں دیکھی اور مقدر کا حکم واقع کا حکم ہونا ہے۔ پس اس مقام پر جھگڑنے والے کے لئے اندازے فائدہ مند نہیں ہوتے۔

رویت الٰہی

آخری بحث کو سمیٹتے ہوئے امام مغربی نے کہا کہ جب ایک چیز کا وجود بعینہٖ موجود ہو تو جائز ہے کہ آنکھ والا جو اپنے چہرے اور پلکوں میں مقید ہے اسے دیکھ لے۔ اکثر اشاعرہ کے نزدیک ایسی کوئی علت اور سبب نہیں ہے جو رویت الٰہی کا ضروری موجب ہو، وجود سے مراد یہ ہے کہ یہ وجود دلیل ظاہر اور دلیل غیر ظاہر کے ساتھ ہو۔ البتہ دلیل ظاہر کا ہونا ضروری ہے۔ اگر رویت مرئی (دیکھی جانے والی ذات) میں اثر انداز ہوتی تو ہم اس میں حلول کر جاتے۔ تمام مطالب دلائل کے ساتھ واضح ہو گئے ہیں جیسے کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے۔ پھرامام مغربی نے حمد الٰہی کے بعد سرور عالم ﷺ کی ذات اقدس پر درود و سلام پڑھا اور وہیں بیٹھ گئے۔ تمام حاضرین نے ان کے مختصر جامع و مانع بیان اور باریک اشارات کے ذریعے مطالب و معانی کے اظہار پر ان کا شکریہ ادا کیا۔

(حامل محمول لازم کی معرفت فاضل مشرقی کی زبان سے)

قدرت

اس کے بعد مشرقی فاضل اٹھا، اس نے کہا کہ کسی چیز کو کسی دوسری چیز سے بنانا میلان ہے اور کسی چیز کا کسی چیز کے بغیر بنانا قدرت ازلی ہے اور جو چیز بنانا تمہارے لئے محال نہ ہو اس میں تمہیں قدرت و اختیار ہوگا اور یہ ہمیشہ رہے گا۔

علم

اس نے کہا: حکم کے محل میں احکام کا نفاذ حرم کے ساتھ حکم جاری کرنے والے کے علم کا وجود ثابت کرتا ہے۔

حیات

پھر فاضل مشرقی نے کہا کہ: جہان میں زندگی لازمی شرط ہے اور ایسی صفت ہے جو قائم ہے۔

ارادہ

اس نے بات آگے بڑھاتے ہوئے پھر کہا کہ جب کوئی چیز پس و پیش ہونے کو قبول کرے تو ان حقائق کی بنا پر ایک مخصص کا وجود ثابت ہوتا ہے لہٰذا عقل و عادت کے فیصلے کے مطابق یہ عین ارادہ الٰہی کو ثابت کرتی ہے۔

ارادۂ حادثہ

اس کے بعد اس نے کہا کہ اگر ارادہ کرنے والا ایسی چیز کا ارادہ کرتا ہے جو سرے سے موجود ہی نہیں ہے تو وہ ایک ایسی مراد ہوگی جس کا وجود ہی نہیں ہے۔

بغیر محل کے ارادہ

پھر اس نے کہا کہ یہ محال ہے کہ معانی اپنے احکام ان چیزوں میں واجب کریں جن کے ساتھ وہ قائم ہی نہ ہو سکیں۔[4]

کلام

فاضل مشرقی نے پھر کہا کہ جو شخص گزشتہ واقعات سے متعلق اپنے دل میں بات کرے تو یہ بات ارادہ میں داخل نہیں ہے، کلام پر دلیل بھی اسی حکم میں ہے۔

عالم قدیم نہیں ہے

پھر مشرقی نے کہا کہ قدیم پر حوادث اور واردات طاری نہیں ہوتے، بلا وجہ بات نہ بڑھاؤ۔ اگر کوئی شخص اپنے اندر کوئی ایسی صفت مقرر کر لے جو اس میں نہیں ہے تو وہ اس صفت کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقص شمار ہوگا مگر جس کا کمال عقل عقل اور نص دونوں سے ثابت ہے اس کی طرف نقص منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

دیکھنا اور سننا

پھر مشرقی نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ تمہیں نہ دیکھے یا تمہاری بات نہ سنے تو وہ تمہاری بے شمار باتوں سے ناواقف رہ جائے گا جب کہ اس کی طرف ناواقف رہنے کی بات منسوب کرنا محال ہے، لہذا سننے اور دیکھنے کی صفات کو اللہ تعالیٰ سے کسی حال میں بھی نفی نہیں کی جا سکتی۔ اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ سے ان دو صفات کی نفی کرتا ہے تو وہ ایسے خوفناک نظریے کو اختیار کر رہا ہے جو اسے ہلاکت سے دوچار کر دے گا۔

صفات الٰہی

فاضل مشرقی پھر بولا حکم کے لئے ضروری ہے کہ اس کا مطلب اور معنی اسے واجب کریں، جس طرح کہ معنی جو بنفسہ قائم نہیں ہوتا، اس کی ضرورت خواہش کے مطابق ہوتی ہے۔

پس اے نزاع کرنے والے! تم کیوں اتنی تکلیف اٹھا رہے ہو، کہیں یہ عدد کے خوف کی وجہ سے تو نہیں، حالانکہ یہ بات واحد اور احد کی حقیقت کو باطل نہیں کرتی۔ اگر تم یہ جان لیتے کہ عدد ہی احد ہے تو تم کسی کے ساتھ منازعت نہ کرتے۔

اس کے بعد مشرقی نے کہا کہ میں نے ان معالم کی تقسیم میں حامل محمول اور عارض و لازم کو جدا کر کے بیان کر دیا ہے۔ پھر وہ بیٹھ گیا۔

(ابداع وترکیب شامی کی زبان سے)

جہان اللہ کا پیدا کردہ ہے

پھر شامی کھڑا ہوا اور اس نے کہا: جس وقت محدثات ایک دوسرے کے مماثل ہو جائیں اور ان سے قدرت کا تعلق صرف ذات کا ہو تو کس دلیل کے ذریعے کے بعض ممکنات اس سے خارج ہو جائیں گے۔

کسب

پھر اس نے کہا جب حقیقی طور پر ارادہ مراد کو پہنچ جائے اور راستہ میں اس کی طرح قدرت حادثہ خلل پیدا نہ کرے تو یہ کسب ہے۔ بندہ کسب کرتا ہے اور رب تقدیر قائم کرتا ہے اس کی پوری وضاحت اختیاری حرکت اور اضطراری لرزش کے وقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے۔

انسان کا کسب مراد الٰہی ہے

اس کے بعد اس نے کہا کہ اگر علم اور ارادہ قدرت کی معاونت کریں تو اس کا لازمی نتیجہ اس چیز کا وجود میں آنا ہے، بطور عادت اس بارے میں تم جو کچھ کہتے ہو اس سے احتیاط کرو، ہر وہ چیز جو الوہیت میں نقص اور کمی کی طرف لے جائے وہ مردود ہے اور جو شخص وجود حادثات (فانی) میں وہ چیز ٹھہرائے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہی نہیں وہ معرفت خداوندی سے دور ہے اس پر توحید کا دروازہ بند ہے اور کبھی امر مراد لیا جاتا ہے جسے حکم دیا جا رہا ہے وہ مراد نہیں ہوتا یہ بات صحیح اور تفصیل وتشریح کا مقصود حقیقی ہے۔

جہان کی تخلیق اللہ پر واجب نہیں ہے

پھر اس نے کہا: جو شخص اللہ تعالیٰ پر کوئی کام ضروری اور واجب ٹھہراتا ہے گویا وہ اللہ تعالیٰ پر واجب کی تعریف کا اطلاق کر رہا ہے۔ جب کہ صحیح مذہب کے مطابق اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی نسبت محال ہے مگر جو شخص علم الٰہی میں تخلیق دنیا کے موجود ہونے کی وجہ سے اس پر جہان کی پیدائش واجب سمجھتا ہے تو وجود کے سلسل میں علماء کے نزدیک وہ اس حکم سے نکل جاتا ہے اور اس کا موقف درست ہے۔

تکلیف مالا یطاق

پھر اس نے کہا کہ تکلیف مالا یطاق (اس چیز کا مکلّف و پابند کرنا جو مکلّف کیے جانے والے کی طاقت

سے باہر ہے) عقلی اعتبار سے جائز ہے، ہم نے مشاہدہ اور نقل سے اس کا ثبوت حاصل کرلیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف ظلم کی نسبت نہیں کی جاسکتی

بات بڑھاتے ہوئے شامی نے کہا کہ جو چیز حقیقی اعتبار سے کسی کی ملکیت سے خارج نہ ہو سکے تو وہ اپنی حکومت میں جو بھی حکم جاری کرے اسے ظلم و جور کا نام نہیں دیا جاسکتا۔

حسن و قبح

پھر شامی نے کہا کہ جو شخص صاحب اختیار ہو اس پر اصلح کی رعایت ضروری نہیں ہے یہ ثابت ہے اور صحیح ہے، خوبی اور برائی غرض اور شریعت میں ثابت ہیں۔ جو یہ کہتا ہے کہ خوبی اور برائی کا تعلق اچھے اور برے سے ہے اور جہالت اور ناواقفیت میں گھرا ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہے

پھر شامی نے کہا کہ جب معرفت الٰہی کے وجوب وغیرہ کے شرائط میں یہ ہے کہ مستقبل میں اسے ترک کرنے سے نقصان در پیش ہوگا تو عقل کی روشنی میں اس کا واجب ہونا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وہ دریافت میں نہیں آسکتا۔

رسولوں کی بعثت

شامی نے مزید کہا کہ جب عقل کی کیفیت یہ ہے کہ وہ کسی معاملے میں تو اپنے طور پر صحیح ہدف کو پالیتی ہے مگر بعض معاملات میں وہ فیصلہ کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ ان حالات میں ایک ایسے شخص کی ضرورت موجود رہتی ہے جو عقل کو اپنے ہدف تک پہنچانے کے لئے صحیح رہنمائی کرے۔ چنانچہ رسولوں کی بعثت کی ضرورت اور جواز خود بخود پیدا ہو جاتا ہے اس لئے کہ وہ تمام کاموں کے انجام اور راستوں کی واقفیت کے اعتبار سے تمام مخلوق سے زیادہ علم کے مالک ہوتے ہیں۔

جو کچھ سچا رسول لے کر آتا ہے اگر جھوٹا دعویٰ کرنے والا بھی وہی چیز لائے تو حقائق الٹ ہو جائیں گے اور قدرت کی طرف عجز کا گماں ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ کی طرف جھوٹ کی نسبت ہوگی جبکہ یہ ساری باتیں محال ہیں۔

حواشی

1- اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے کیونکہ جو چیز خلا و ملا کے قابل ہے اس کا پرانا اور نہ پرانا ہونا لازم ہے اور اللہ اس سے منزہ ہے۔

2- اللہ تعالیٰ جہات واطراف سے پاک ہے، لیکن وہ عالم سے خارج بھی نہیں۔

3- قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں استواء علی العرش کا بیان آیا ہے، اس سے مراد استفادہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر تخت پر بیٹھنا مراد ہو تو پھر اطراف و جہات کا مسئلہ درپیش ہوگا۔ اسی طرح تخت سے نقل مکانی اور اسے چھوڑنے کی بات آئے گی جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے، وہ جہات واطراف اور نقل و کوچ سے پاک ہے۔

4- انسان جو کام کرتا ہے پہلے اس کا خیال اور ارادہ دل میں قائم کرتا ہے، ارادہ الٰہی سے مراد تجلی الٰہی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف دل کی نسبت نہیں ہو سکتی۔

خدا، روح اور گوئٹے

محمد اسحاق امرتسری

ایک زمانہ تھا کہ ''خدا'' اور ''روح'' کے معنی تھے، جو انسان بخوبی سمجھ سکتا تھا۔ خدا کو آنکھوں سے دیکھ سکتا تھا۔ اس کی آواز کانوں سے سن سکتا تھا۔ اس کے اشاروں پر کٹھ پتلی کی طرح عمل کر سکتا تھا۔ خدا اور روح کے معنی مقرر و معین تھے۔ دونوں دیکھی بھالی چیزیں تھیں۔ سب کو معلوم تھا خدا کیا ہے، روح کیا ہے۔

اب وہ زمانہ نہیں رہا

انسان نے ایک نئی راہ اختیار کی ہے۔ علم بڑھ گیا ہے۔ معرفت گھٹ گئی ہے۔ یوں تو آج بھی خدا اور روح کے الفاظ بجنسہٖ موجود ہیں مگر ان کے معانی مٹتے مٹتے ناپید ہو گئے ہیں۔

پہلے خدا کیا تھا؟

درخت، پتھر، آگ، پانی، چاند، سورج، زمین، آسمان، سانپ، بچھو، بندر، ہنومان، بن مانس، گڑ مانس الابلا، سب خدا تھا۔

روح کیا تھی؟

سانس تھی، ہوا تھی، خون تھی، موج تھی، کبوتر تھی، مقناطیس تھی، بجلی تھی، ذرّہ تھی، غبار تھی۔

اب فلسفہ نے خدا اور روح کے معنوں کو کوٹ کر، پیس کر راکھ بنا دیا ہے۔ اڑتی ہوئی راکھ، مع اس ہوا کے جس میں یہ مل گئی ہے، ہمارا خدا اور ہماری روح ہے۔

پہلے خدا مجسم تھا۔

اب مطلق ہے۔
پہلے روح مجسم تھی۔
اب بسیط ہے۔

مطلق اور بسیط، گویا مجسم خدا اور روح کے معنوں کی چھنی ہوئی راکھ ہے، جو عالم خیال کی فضا میں اڑ رہی ہے۔ چاند کے معنی چاند اور سورج کے معنی سورج ہیں۔ پہلے بھی ان کے یہی معنی تھے اور اب بھی یہی معنی ہیں۔ مگر لفظ خدا کے معنی پھیلتے پھیلتے، بدلتے بدلتے، مٹتے مٹتے، ہاں سے نہیں اور ہست سے نیست ہو گئے ہیں۔

خدا کا انکار مغربی ملحدوں کا کارنامہ نہیں۔ اس کا سہرا گوتم بدھ اور چارِدک کے سر ہے۔
زید کہتا ہے خدا وہ نہیں جو ہمیں معلوم ہے اور جو ہمیں معلوم ہے وہ خدا نہیں۔
یا مظہر العجائب۔
خدا خیال ہے۔
اور خیال کیا ہے؟
خیال کسی شے کا ہوتا ہے مگر خدا کوئی شے نہیں۔
خدا خیال مطلق ہے۔
اور خیال مطلق کوئی شے نہیں۔
خدا ایک مغالطہ ہے۔
اور مغالطہ کوئی شے نہیں۔
خدا، سمیع و بصیر و کلیم ہے مگر اس کے کان نہیں، آنکھیں نہیں، زبان نہیں۔

ہمارے خیال میں کوئی لفظ ایسا نہیں جس کا تعلق کسی دیکھی بھالی چیز سے نہ ہو، کوئی خیال ہمارے دماغ میں آ نہیں سکتا، جو دیکھی بھالی سوچی سمجھی چیز سے متعلق نہ ہو۔ خدا کے معنی خواہ مادی ہوں یا غیر مادی، مجسم ہوں یا مطلق، روحانی ہوں یا خیالی، سب دنیا کی قوتوں سے جڑے ہوں گے۔ اگر ہم خدا کو سمجھ لیں تو وہ آگ پانی یا مٹی یا بجلی کی سی کوئی چیز ہوگی یا محض خواب و خیال ہوگا۔ صاف لفظوں میں یوں کہیے، جہاں تک ہماری سمجھ کا تعلق ہے خدا ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ المانی شاعر گوئٹے کہتا ہے:

''جس نے خدا کو سمجھ لیا اس نے دھوکا کھایا۔''

خدا کی تعریف میں مشرقی شعرا نے بہت کچھ لکھا ہے۔ بے محل نہ ہوگا اگر اس معنوی مضمون میں گوئٹے کا بھی شاعرانہ وملحدانہ نظریہ پیش کر دیا جائے۔ بقول شخصے: تعرف الاشیا با ضداد ھا.

گوئٹے کی شہرہ آفاق تصنیف ''فاؤسٹ'' کی نسبت علمائے ادب کا خیال ہے کہ اس میں شیکسپیئر کی بلند

نظری اور حافظ کی شیرینی جمع ہے۔ یہ وہ شاعر ہے جس نے خدا سے بغاوت کی اور دنیائے شعر و تخیل میں ایک ہیجان پیدا کر دیا۔ ایک جگہ لکھتا ہے۔

''اے خدا! اے غیر فانی ہستی! اے وسیع آسمان کے بسنے والے ہمیں ہمارے حال پر چھوڑ دے کہ ہم نڈر ہو کر زمین پر زندہ رہ سکیں اور تو براہ نوازش اپنی وسیع آسمانی قلمرو پر قانع رہ۔''

دوسری جگہ لکھتا ہے:

''اے خدا! اگر تو چاہے تو اپنے آسمانوں کو گھٹاؤں سے، کہر سے اور دھندلکے سے بھر دے اور جس طرح بچے پھولوں اور پتوں سے کھیلا کرتے ہیں، اسی طرح تو بھی پہاڑوں کی چوٹیوں سے کھیلا کر، لیکن میری زمین کو اس کی حالت پر چھوڑ دے۔ میری جھونپڑی تو نے نہیں بنائی۔ میرا چولہا تو نے نہیں بنایا۔ انہیں نہ گرا، آہ میرے چولہے کے انگاروں کی چمک میرے دل میں کیوں رشک کی آگ بھڑکاتی ہے۔''

ایک اور جگہ لکھتا ہے:

''میں تیری عزت کرتا ہوں، یہ کیوں؟ کیا تو نے کبھی بوجھ اٹھانے والوں کا بوجھ ہلکا کیا؟ کیا تو نے کبھی غمزدوں کا غم دور کیا؟''

ایک اور جگہ لکھتا ہے:

''میں یہاں بیٹھا ہوا اپنی قسم کے انسان پیدا کر رہا ہوں۔ میری طرح کے انسان تکلیفیں اٹھانے کے لئے، صدمے سہنے کے لئے، رونے کے لئے، ہنسنے کے لئے اور تجھ سے اعراض کرنے کے لئے ہیں۔''

ایک اور جگہ لکھتا ہے:

''اے خدا! اس سورج تلے تجھ سے بڑھ کر کون بھوکا بھکاری ہوگا۔ تو نے اپنی عظیم الشان ہستی کو قربانیوں کے خون اور منتوں کے گوشت پر قائم رکھا ہے۔ بلاشبہ تو خود بھوک سے مر جاتا اگر انسان جاہل اور احمق نہ ہوتا''

(ادبی دنیا (لاہور) بابت ستمبر 1934ء ص 380-381 ماہوار رسالہ ''ماہ تمام'' 1934ء سے ماخوذ۔ مدیر محمد اسحاق امرتسری)

خدااورانسان (ہندوؤں کی نظر میں)

ایس۔این۔داس گپتا (ترجمہ: رائے شیومو ہن ماتھر)

گیتا میں خدااورانسان کی نوعیت کے متعلق سب سے قدیم اور پیچیدہ بیان پایا جاتا ہے۔ گیتا کی الٰہیات کا نقطہ آغاز کا سراغ پرش سوکت تک لگایا جاسکتا ہے، جہاں کہا گیا ہے کہ ایک چوتھائی پرش کائناتی عالم اوراس کی مخلوقات کے طور پر پھیلا ہوا ہے اور تین چوتھائی پرش غیر فانی آسمانوں میں ہے۔[1] یہ فقرہ چھاندوگیہ 3، 12، 2اور میترا ینی 6، 4 میں دہرایا گیا ہے کہ تین چوتھائی برہما بیٹھا ہے جس کی جڑ اوپر کی جانب ہے (اوردھو، مولم، تری، قاد برہمہ) اور خفیف تبدیلی کے ساتھ یہی بیان کٹھ اپنشد 6، 1 میں ہے جہاں پر کہا گیا ہے کہ یہ عالم ازلی اشوتھ درخت ہے جس کی جڑ اوپر کی طرف اوراس کی شاخیں نیچے کی طرف ہیں (اوردھو، مولو، واک، شاکھ) گیتا اس تصور کو حاصل کرتی ہے اور کہتی ہے کہ ''یہ ازلی، شوتھ (پیپل کا جھاڑ) کہلاتا ہے جس کی جڑ اوپر کی جانب ہے اوراس کی شاخیں نیچے کی طرف۔ ہیں اوراس کی پتیاں وید ہیں جو اس سے واقف ہوتا ہے وہ ویدوں سے واقف ہوتا ہے'' (15، 1) اور پھر کہا گیا ہے۔''اس کی شاخیں اوپر نیچے پھیلی ہوئی ہیں اس کی پتیاں حسی معروضات ہیں جن کی نشوونما گنوں سے ہوتی ہے اس کی جڑیں نیچے پھیلی ہوئی ہیں جو کرم یا انسانی عالم کی گانٹھوں سے بندھی ہوئی ہیں'' (15، 2) دوسرے شلوک میں کہا گیا ہے کہ ''اس عالم میں اس کی حقیقی نوعیت کا ادراک نہیں ہوتا اس کی ابتدا انتہا اور ہستی کی نوعیت سدا نامعلوم رہتی ہے عدم دل بستگی کی مضبوط کلہاڑی سے اس مضبوط جڑ والے اشوتھ درخت کی جڑ کو کاٹنے کے بعد ہی اس حالت کی تلاش کرنا چاہئے جو اگر ایک بار حاصل ہو جائے تو پھر اس سے واپسی نہیں ہے۔'' مذکورہ بالا تین فقروں سے واضح ہے کہ گیتا نے کٹھ اپنشد کے اشوتھ درخت کی تشبیہ کو ترقی دی ہے۔ گیتا خدا کے اس استعارے کو قبول کرتی ہے لیکن اس کی تشریح کرتی ہے کہ یہ شاخیں مزید پتیاں اور جڑیں رکھتی ہیں جو اپنے عرق کو انسانوں کی زمین سے حاصل کرتی ہیں جن سے وہ کرم کی گانٹوں کے باعث وابستہ ہیں اس کے معنے یہ ہوئے کہ اشوتھ درخت کا ایک ثنیٰ بھی ہے۔ ایک تو اصلی دوسرا ذیلی۔ ذوذیلی ہے وہ اصلی سے پیدا ہوا ہے اور اصلی کے زیادہ

اوگ جانے سے ہے اس لئے وہاں پہنچنے سے پیشتر اس کو کاٹ کر ٹکڑے کر دینا چاہئے۔ اس تمثیل کے خاص تصور سے گیتا میں خدا کے تصور پر بے حد روشنی پڑتی ہے جو پرش سوکت کے تصور کی ایک تشریح ہے جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔ خدا نہ صرف محیط کل ہے بلکہ ماوراء بھی ہے۔ محیط کل جز و جو کائناتی عالم بنا ہوا ہے۔ یہ کوئی التباس یا مایا نہیں ہے بلکہ یہ ظہور اور نشو و نما خدا سے ہے۔ اس عالم کا خیر و شر، اخلاق و غیر اخلاق اسی سے ہے اور اسی میں ہے۔ اس عالم کا مادہ اور اس کے ظہورات اور ان کی اساس و جوہر کا انحصار خدا رہے اور اسی میں قائم ہے۔ ماورائی جز و جو اصلی جڑ ہے بہت اوپر کہی جاتی ہے اور اس تمام نیچے عالم میں جو کچھ پیدا ہوا ہے اس کی بنیاد ہے لیکن وہ خود اپنے آپ میں بے اختلاف حقیقت یا برھم ہے، لیکن اگر چہ برھما کے بارے میں برابر بار کہا گیا ہے کہ وہ اعلیٰ ترین مقام نہائی تحقق اور جوہر مطلق ہے۔ تاہم خدا اپنی اعلیٰ شخصیت میں اس برھم سے بھی ماورا ہے۔ اس مفہوم میں کہ خواہ برھمہ کتنا ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو لیکن خدا کی شخصیت میں ایک اساسی جوہر ہے، کائناتی عالم گن، پرش عمارت نفس جو بدیہی واھمکار وغیرہ سے مرکب ہے اور برھم یہ سب کے سب خدا کے اجزا ہیں جن کے الگ الگ وظائف اور نفسی تعلقات ہیں، لیکن خدا اپنی فوق الشخصیت میں ان سب سے ماورا ہے اور ان سب کا سہارا ہے۔ بہر حال ایک اہم نقطہ نظر ہے جس میں گیتا اور اپنشدوں میں اختلاف ہے اور وہ یہ تصور ہے کہ خدا انسان کی طرح زمین پر پیدا ہوتا ہے یوں گیتا 46،4،7 میں کہا گیا ہے ''جب بھی دھرم میں خلل پیدا ہو جاتا ہے اور ادھرم کا آغاز ہو جاتا ہے تو میں خود اپنے کو تخلیق کرتا ہوں اگر چہ میں بے پیدائش ہوں، ازلی ذات ہوں اور تمام مخلوقات کا رب ہوں تاہم خود اپنی فطرت (پرکرتی) کے اثر سے اپنی مایا (گنوں کو اندھا کرنے والی قوت) کے ذریعے میں جنم لیتا ہوں۔''

ایشور کے اوتر کے اصول کے متعلق اگر چہ کسی خالص فلسفیانہ نظام میں بحث نہیں ہوئی ہے تاہم یہ مسئلہ مذہبی فلسفے اور مذہب کے اکثر نظاموں کا سنگ بنیاد ہے اس لحاظ سے گیتا سب سے قدیم تصنیف ہے جس میں یہ اصول پایا جاتا ہے۔ اس اصول کے داخل کرنے سے اور گیتا کو مکالمہ کی صورت میں رکھنے سے جس میں انسانی خدا، کرشن، ارجن کو فلسفہ زندگی اور سیرت کے متعلق تعلیم دیتا ہے یہ اثر ہوا کہ خدا کی شخصیت زیادہ مقرون اور جیتی جاگتی بن گئی جیسا کہ اس فصل کے درمیان معلوم ہوگا کہ گیتا کسی باقاعدہ نظام کی کتاب نہیں ہے بلکہ زندگی اور کردار میں داخل ہونے کا عملی نصاب ہے جو خود خدا نے کرشن کی صورت میں آ کر یہ پیام اپنے بھگت ارجن کو پہنچایا ہے۔ گیتا میں مجرد فلسفہ عملی زندگی اور کردار کی نوعیت کی بصیرت میں گھل جاتا ہے جبکہ وہ کرشن اور ارجن کے اخلاص اور شخصی تعلق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اس سے اشارہ ملتا ہے کہ ایسا ہی مماثل شخصی تعلق خدا اور انسان کے درمیان موجود ہے۔ اس لئے کہ گیتا کا خدا کسی مجرد فلسفے کا یا دینیات کا خدا نہیں ہے بلکہ وہ تو ایسا ایشور ہے جو انسان بھی بن سکتا ہے اور تمام شخصی نسبتوں کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔

خدا کی سب پر چھائی ہوئی فطرت اور یہ امر کہ وہ تمام اشیا عالم کا جوہر اور ان کا سہارا ہے۔ اس پر مختلف

طریقوں سے بار بار گیتا بہت زور دیتی ہے پس کرشن کہتے ہیں کہ ''کوئی چیز مجھ سے بڑی نہیں ہے۔ تمام چیزیں مجھ میں اس طرح قائم ہیں جیسے کہ موتیوں کے ہار میں تمام موتی ایک دھاگے میں پروئے ہوئے ہوتے ہیں، میں پانی کی مائع پن ہوں سورج اور چاند کا نور ہوں انسان میں انسانیت (پورش) ہوں۔ خاک میں خوشبو ہوں، سورج کی حرارت ہوں۔ فہیم میں فہم ہوں سورماؤں میں بہادری ہوں طاقتوروں میں قوت ہوں میں خواہشات بھی ہوں جو نیکی کی راہ سے متجاوز نہ ہوں[2] اور پھر یہ کہا گیا ہے میری غیر ظاہر (اویکت) صورت سے سارے عالم پر سرایت کئے ہوئے ہوں۔ تمام وجود کامل طور پر مجھ میں ہے لیکن اس میں میرا کچھ بھی صرف نہیں ہوا، بلکہ می ں ان سے اس طرح ماوراہوں کہ گویا کوئی وجود مجھ میں نہیں ہے۔ میں تمام مخلوقات کا قائم رکھنے والا ہوں، میں ان میں موجود نہیں ہوں تاہم میں ان سب کا پیدا کرنے والا ہوں۔[3]

ان دونوں فقروں میں خدا اور انسان کی نسبت کا جو معمہ ہے۔ یعنی وہ ہم میں موجود ہے اور پھر بھی ہم میں موجود نہیں اور نہ ہماری وجہ سے وہ محدود ہوتا ہے اس کو خدا کی سہ گونہ فطرت سے حل کیا گیا ہے، خدا کا ایک جزو ایسا ہے جو بے جان قدرت کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ جاندار زندہ ہستیوں کا عالم ہے خدا کی اس ساری وسایر فطرت کے حوالے سے کہا گیا ہے کہ ''جیسے ہوا آسمان میں سارے عالم کی چیزوں پر چھائی ہوئی ہے اسی طرح تمام مخلوقات میرے (خدا) اندر ہیں۔ ہر چکر (کلپ) کے ختم پر تمام مخلوقات میری فطرت میں داخل ہوتی ہیں۔ (پرکرتم یانتی مامکام) اور ہر چکر کے آغاز پر میں ان کو پیدا کرتا ہوں۔ میں اپنی پرکرتی) فطرت سے ان کو بار بار پیدا کرتا ہوں تمام موجودات مجبوراً مجموعی طور پر پرکرتی پر منحصر ہیں۔[4]

تین پرکرتیوں کے متعلق گزشتہ فصول میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک تو کائناتی مادے کے طور پر خدا کی پرکرتی، دوسری خدا کی فطرت کے طور پر پرکرتی جس سے تمام زندگی اور روح ظہور میں آئی ہے اور تیسری پرکرتی بطور مایا یا قوت خدا جس سے تین گن ظاہر ہوتے ہیں۔ ان پرکرتیوں کے عمل کے حوالے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائناتی عالم اور روح وحیات کا عالم، خدا میں موجود رہتے ہیں، لیکن خدا کی ایک دوسری بھی صورت ہے۔ یعنی برتر از قیاس برھم، جس حد تک اس صورت کا تعلق ہے، مادے وزندگی کے عالم کے دائرے سے ماورا ہے، لیکن خدا کے ایک اور پہلو میں یعنی اس کی اجتماعیت اور فوق الشخصیت کی حیثیت سے وہ سب میں بغیر کسی طرح کی کمی کے باقی رہتا ہے۔ وہی خالق اور سب کا قائم رکھنے والا ہے۔ اگرچہ اسی کے ایک حصے سے دنیا وجود میں آئی ہے۔ گیتا میں خدا کی عینیت کا پہلو اور اس کی ماورائیت کا پہلو اور عالم کی ماں، باپ اور پرورش کرنے والے کے طور پر اس کی فطرت کو جدا نہیں کیا گیا اور دونوں پہلوؤں کو اکثر ایک ہی فقرے میں بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ میں اس عالم کا باپ، ماں، قائم رکھنے والا اور دادا ہوں اور میں مقدس لفظ اوم ہوں۔ تین مقدس وید ہوں یعنی رگ، سام، ہی جس میں یکیہ ہوں، میں ہی چڑھاوا ہوں، میں ہی آگ ہوں اور پھر بھی میں آقا اور تمام یکیوں کا لطف

اٹھانے والا ہوں۔ میں آخری قسمت ہوں، قائم رکھنے والا ہوں، مادہ ہوں، انفعالی منور کرنے والا ہوں، سکون ہوں، سہارا ہوں، دوست ہوں، ماخذ ہوں، آخری فنا ہوں، مکان ہوں، ظرف ہوں اور لازوال تخم ہوں، میں گرمی و بارش پیدا کرتا ہوں، میں پیدا کرتا ہوں، میں مارتا ہوں، میں موت ہوں، میں امر ہوں، اچھا ہوں[5]، بُرا ہوں اس کے ماورائی حصے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ''سورج، چاند، آگ اس کو منور نہیں کرتے یہ میری آخری قیام گاہ ہے اگر ایک بار اس کو حاصل کر لے تو پھر کوئی واپس نہیں ہوتا۔[6] اور پھر اس کے بعد فوراً کہا گیا ہے۔'' یہ میرا اجزو ہے جو جانداروں میں ازلی روحانی اصول (جیو بھوت) بنا ہے اور پانچ حواس اور من کو کھینچتا ہے جو پرکرتی میں پوشیدہ رہتے ہیں اور جو جسم کو حاصل کرتا ہے اور چھ حاسوں کے ساتھ اس سے باہر آتا ہے، جیسے ہوا، پھولوں میں سے خوشبو کو باہر نکال لیتی ہے۔[7] پھر خدا کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اس عالم میں تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھنے والا فاعل ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے'' اپنی توانائی سے میں تمام عالم اور ساری زندہ مخلوقات کو تھامے ہوئے ہوں اور تمام پودوں کو ان کے مخصوص رس سے بھر دیتا ہوں۔ جیسے زندہ مخلوقات کے اجسام میں آگ ہے اور دوحرکی پر ان کے مقررہ عمل کی امداد سے میں چار قسم کی غذا کو ہضم کرتا ہوں میں سورج، چاند اور آگ میں نور ہوں'' اور پھر کہا گیا ہے''میں سب کے دلوں میں موجود ہوں، علم، پھول اور حافظہ سب مجھ سے پیدا ہوتے ہیں۔ ویدوں سے صرف مجھ کو ہی جاننا چاہئے، میں ہی صرف ویدوں کو جانتا ہوں اور میں تنہا ہی ویدانت کا مصنف ہوں۔[8]

ان مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گیتا اس امر سے واقف نہیں ہے کہ وحدت الوجود، دینیات، الٰہیات کو آپس میں خلط ملط کر کے ایک مربوط فلسفیانہ مذہب نہیں ڈھالا جا سکتا اور نہ وہ ان اعتراضوں کے دور کرنے کی کوشش کرتی ہے جو ایسے متضاد آرا کو متحد کرنے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ گیتا نہ صرف اس کا دعویٰ کرتی ہے کہ سب کچھ خدا ہے بلکہ بار بار دہراتی ہے کہ خدا ان سب سے ماورا ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ عالم کے اندر بھی ہے اور پرے بھی ہے۔ خدا کی فطرت کے متعلق بظاہر مختلف خیالات کے خلاف اعتراضات کے جواب میں گیتا کہتی ہے کہ خدا کی سب کو پگھلا دینے والی کل فوق الشخصیت میں ماورائیت، داخلیت اور وحدت اپنی مخصوص اور متضاد خصوصیات کو کھو دیتی ہیں بعض وقت ایک ہی فقرے میں اور بعض وقت ایک ہی متن کے کئی فقروں میں گیتا وحدت الوجودی، ماورائی اور الٰہیاتی رنگ میں باتیں کرتی ہے۔ پس اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے مختلف پہلوؤں میں تضاد نہیں ہے یعنی وہی عالم کا محافظ و نگران ہے وہی عالم حیات اور روح کا جوہر ہے، اور وہی ان سب کی بنیاد میں ماورائی حقیقت ہے کہ جو کچھ موجود ہے اور جو کچھ موجود رہنے کے قابل ہے یا خیر، و شر میں جس کا اعلیٰ ترین وجود ہے، وہ سب خدا کا ظہر ہے اس امر پر زور دینے کے لئے گیتا بار بار دہرانے سے نہیں تھکتی کہ اشیا میں جو کچھ اعلیٰ ترین یا بہترین ہے یا سب سے بدترین ہے وہ سب یا تو خدا ہے یا خدا کا ظہور ہے۔ پس کہا گیا ہے کہ ''میں تمام مکر و فریب کے کاموں میں چوسر کا جوا ہوں۔ میں تمام کوششوں میں فتح ہوں، سورماؤں میں بہادری ہوں اور اخلاقی آدمیوں میں

اخلاقی اوصاف ہوں۔'' اور ایسی کئی مثالیں شمار کرنے کے بعد کرشن کہتے ہیں کہ جہاں کہیں خاص مسلک، قوتیں یا کسی قسم کی برتری ہو ان کو خدا کا خاص ظہور سمجھنا چاہئے۔[9] یہ تصور کہ تمام گونا گوں کائنات کو خدا خود اپنے اندر سنبھالے ہوئے ہے۔ ایک ناقابل یقین طریقے سے اس کی تشریح پر زور دیا گیا ہے۔ جب کرشن ارجن کو عقل کی ایزدی آنکھ دیتے ہیں تو ارجن کرشن کو ان کی منور خدائی صورت میں دیکھتا ہے، جہاں ہزار ہا سورج ایک دم روشن ہو گئے ہیں جس میں ہزار ہا آنکھیں چہرے اور زیورات میں جو آسمانوں اور زمین پر چھایا ہوا ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، ایک بڑے کائناتی وجود کی طرح ہے جس کے بے شمار مُنھ میں کرک شیتر کے میدان کے تمام سور ما اس طرح داخل ہو رہے ہیں جیسے دریا سمندروں میں داخل ہوتے ہیں اپنی صورت گلی ارجن کو دکھلا کر کرشن کہتے ہیں۔ ''میں وقت (کال) ہوں دنیا کا بڑا تباہ کرنے والا ہوں، میں انسانی زندگیوں کی فصل جمع کرنے میں مشغول ہوں اور وہ تمام لوگ جو اس کر کشیتر کے میدان جنگ میں مارے جائیں گے میں نے ان کو پہلے ہی سے مار دیا ہے تم صرف کر کشیتر کی اس زبردست لڑائی میں اس بڑی تباہی کا آلہ کار ہو، پس تم لڑ سکتے ہو۔ اپنے دشمنوں کو تباہ کر سکتے ہو، شہرت حاصل کر سکتے ہو اور حکومت کے مزے اڑا سکتے ہو بغیر کسی غم کے کہ تم نے اپنے رشتے داروں کی جانیں لی ہیں۔[10]

خدا کے متعلق گیتا کے نظریے کا اصلی مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالآخر خیر و شیر کی کوئی ذمے داری نہیں ہے اور یہ کہ نیک و بد اعلیٰ و ادنیٰ چھوٹا بڑا سب خدا سے نکلے ہیں اور وہی ان کو تھامے ہوئے ہے۔ جب انسان خود اپنی ذات اور اس کی فعلیت کی حقیقت اور نوعیت سے آگاہ ہوتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ خدا کے ساتھ اس کی دونوں ماورائی اور کائناتی نوعیت میں اپنا کیا تعلق ہے اور اس کے اطراف یہ عالم کیا یہ اور دل بستگی کے گن کیا ہیں جو اس کو دنیاوی خواہشات میں مقید کرتے ہیں۔ تو اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ صحیح علم رکھتا ہے۔ ایسے صحیح علم (گیان یوگ) کی راہ اور فرائض کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے اس لئے کہ صحیح علم فرائض کی صحیح انجام دہی میں مدد دیتا ہے اور مدد حاصل کرتا ہے۔ راہ علم کی تعریف گیتا کے کئی ایک فقروں میں کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ جیسے آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے اسی طرح علم تمام افعال کو خاک کر دیتا ہے۔ علم کے مانند کوئی چیز پاک نہیں ہے، جس کا عقیدہ سچا ہے وہی خدا سے وابستہ ہے اور جس نے اپنے حواس کو قابو میں کر لیا ہے وہی گیان حاصل کرتا ہے اور گیان حاصل کر کے شانتی مستحکم کر لیتا ہے اور جو بیوقوف، بے ایمان اور شکوک سے معمور ہے وہی تباہ ہو جاتا ہے۔ ہمیشہ شک و شبہ کرنے والا دین کا رہتا ہے نہ دنیا کا نہ ہی وہ کسی مسرت سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ بدترین گنہگار بھی کشتیِ علم میں بیٹھ کر گناہوں کے سمندر سے ہو کر نے کی توقع کر سکتا ہے۔[11] گیتا 4204 میں کرشن ارجن سے کہتے ہیں ''پس علم کی تلوار سے دل کی جہالت کو ہلاک کر کے اور تمام شکوک کو کاٹ کر اپنے آپ کو بلند کر۔'' لیکن یہ کون سا علم ہے؟ گیتا 4، 36 میں اسی سلسلے میں علم کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ چیزوں کا وہ نقطہ نظر ہے جس سے تمام موجودات اسی

ذات یا خدا میں ادراک کی جاتی ہیں۔ خدا کا صحیح علم تمام کرم کو تباہ کرتا ہے اس مفہوم میں کہ جس نے تمام چیزوں کی صحیح نوعیت کو خدا میں ادراک اور متحقق کیا ہو وہ جاہل انسان کی طرح اپنے جذبات وخواہشات سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ دوسرے فقرے میں جس کا حوالہ پہلے ہی دیا گیا ہے یہ کہا گیا ہے کہ دنیاوی اشوتھ درخت کی جڑیں عدم دل بستگی کی تلوار سے کاٹی جاتی ہیں۔ وہ اضطراب جس میں ارجن گیتا3، 1، 4 میں مبتلا بتایا گیا ہے کہ راہ کرم اور راہ علم میں اضافی فوقیت کس کو حاصل ہے۔ یہ بالکل ناواجبی ہے کرشن گیتا3، 3 میں بیان کرتے ہیں کہ دو راہیں ہیں ایک راہ علم دوسری راہ فرائض (گیان یوگ اور کرم یوگ) ابہام اس واقعے سے پیدا ہوتا ہے کہ کرشن نے روح کی بقا اور کسی نیت سے ویدک افعال کے کئے جانے کو ناقابل خواہش بیان کیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ارجن سے جنگ کرنے کو کہتے ہیں اور پھر بھی بے لگاؤ رہ کر اپنے فرض کو فرض کے خاطر انجام دینے کی تلقین کرتے ہیں۔ گیتا کا مقصد ان دونوں راہوں میں تطبیق کرانا ہے اور یہ ظاہر کرنا ہے کہ راہ علم راہ فرائض کی طرف لے جاتی ہے جو دل بستگی کے بندھنوں سے آزادی دلاتی ہے۔ اس لئے کہ تمام دل بستگی جہالت کے سبب سے ہے اور جہالت صحیح علم سے دور ہوتی ہے، لیکن خدا کا صحیح علم دوگونہ نوعیت کا ہو سکتا ہے۔ ایک شخص خدا کا علم اس کی ماورائیت میں برہمہ کے طور پر حاصل کر سکتا ہے اور تمام چیزوں کی اساس فلسفیانہ عقل برہمہ میں حاصل کرتا ہے، جو تمام ظہور و نمود کا آخری جوہر اور ماخذ ہے۔ خدا سے وابستہ رہنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس سے فوق الشخص کے طور پر گہرا تعلق دوستی رکھی جائے اور اس پر پورا بھروسہ کیا جائے۔ گیتا یہ تسلیم کرتی ہے کہ یہ دونوں طریقے ہم کو اعلیٰ ترین تحقیق کے حصول کی طرف لے جاتے ہیں، لیکن موخر الذکر کو گیتا ترجیح دیتی ہے اور آسان سمجھتی ہے۔ پس گیتا (12، 3-5) کہتی ہے کہ وہ لوگ جو حواس کو قابو میں کر کے سب کو ایک آنکھ سے دیکھتے ہوئے اور سب کی بھلائی میں مصروف ہو کر ناقابل تعریف ناقابل تغیر، ہمہ جا، ناقابل فکر اور غیر ظاہر کی پرستش کرتے ہیں وہ اسی طریقے سے اس کو پا لیتے ہیں، جو لوگ غیر ظاہر پر اپنا دل جماتے ہیں وہ اس راہ کو بے حد دشوار پاتے ہیں، لیکن وہ لوگ جو اپنے تمام افعال کو خدا کی درگاہ میں نذر کر دیتے ہیں اور اپنا ایک ہی سہارا سمجھ کر اس سے وابستہ رہتے ہیں اور غیر متزلزل ربط کے ساتھ اس کی بھگتی کرتے ہیں تو وہ جلد ہی موت اور تناسخ کے سمندر سے نجات دلا دیتا ہے۔[12]

سب سے اہم مسئلہ جس میں گیتا اور اپنشدوں کا اختلاف ہے۔ یہ ہے کہ گیتا شدت کے ساتھ اس امر پر زور دیتی ہے کہ اعلیٰ ترین تحقق کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے تمام افعال کو خدا کی بارگاہ میں نذر کر دیں۔ اپنے قریب ترین اور سب سے زیادہ پیارا سمجھ کر اس سے وابستہ رہیں اور ہر آن اس سے ربط و تعلق رکھیں۔ گیتا اپنے بہت سے تصورات، اپنشدوں سے حاصل کرتی ہے اور ان کو احترام کی نظر سے دیکھتی ہے، لیکن برہم کے تصور کو خدا کے جوہر کے جزو کے طور پر قبول کرتی ہے اور اس سے اتفاق رکھتی ہے کہ جو لوگ برہم کو اپنا نصب العین سمجھ کر اس پر اپنا دل جماتے ہیں تو وہ بھی خدا کے تحقق کا اعلیٰ معیار حاصل کر لیتے ہیں۔ مگر یہ تو محض ایک سمجھوتہ ہے

اس لئے کہ گیتا تو خدا کے ساتھ شخصی نسبت کی ضرورت پر زور دیتی ہے جس کی ہم پرستش اور بھگتی کر سکتے ہیں۔ تمام کام کے نتائج کو پرماتما کے حوالے کر کے سب کا دوست اور ہمدرد بن کر ضبط نفس پیدا کر کے رنج وخوشی میں یکساں رہ کر اپنے آپ میں قناعت کر کے اور مکمل مساوات اور توازن کی حالت میں رہ کر خدا کے ساتھ اپنے ملازم کا آغاز کرنا چاہئے۔صرف ایسی ہی اخلاقی بلندی سے انسان اپنا ذہن خدا پر قائم کرنے کا اہل ہوتا ہے اور بالآخر خدا پر اپنا دل جماتا ہے۔ گیتا میں کرشن بطور خدا ارجن کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ تمام رسول اور مذہبی راستوں کو ترک کر کے صرف خدا سے وابستہ ہو جائے کہ وہی ایک محافظ ہے اور وہ انسان سے وعدہ کرتا ہے کہ صرف اتنے ہی خدا اس کو نجات دے گا۔[13] اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ بھگتی ہی سے انسان واقف ہوتا ہے کہ حقیقت میں خدا کیا ہے اور خدا کو صحیح طور پر جان کر وہ خدا میں داخل ہو جاتا ہے اور اپنی تمام وکمال حفاظت خدا ہی میں تلاش کرنے سے انسان اپنی ازلی حالت کو حاصل کر سکتا ہے۔[14]

اگر چہ ہمیں چاہئے کہ پہلے اپنے کو خواہشات اور جذبات کے بندھنوں سے بے تعلق رکھنے کے ابتدائی وصف کا اکتساب کریں تا کہ وہ بلندی حاصل ہو جہاں خدا پر دل جمانا ممکن ہے۔تاہم بعض اوقات اس سے معاملہ برعکس ہوسکتا ہے پس گیتا تسلیم کرتی ہے کہ جن کی روحیں اور جن کے سینے خدا کی محبت سے بھرپور ہیں اور جو ہمیشہ خدا کے ذکر وفکر و بیان میں مسرور ہوتے ہیں اور ہمیشہ پریم کے ساتھ خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ وہی اس کو پیارے ہیں۔خدا ان کو اپنی بڑی عنایت اور مہربانی سے موزوں گیان عطا فرماتا ہے اور نور علم سے ان کی جہالت کی تاریکی کا خاتمہ کر دیتا ہے۔[15]

گیتا 18، 5857- میں کرشن بطور خدا ارجن کو نصیحت فرماتے ہیں کہ وہ تمام افعال کے پھلوں کو خدا کے حوالے کر دے اور اپنا دل خدا سے بھرے تو وہ اس کو یقین دلاتے ہیں کہ وہ اپنے فیض ایزدی سے اس کو تمام آلام و تکالیف یا دشواریوں سے نجات دلا دیں گے اور پھر 9، 30-32 میں کہا گیا ہے کہ اگر چہ کوئی شخص کتنا ہی بدکار رہا ہو لیکن اگر وہ خلوص کے ساتھ خدا کی پرستش کرتا ہے تو وہ مُنی ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس نے صحیح راہ اختیار کر لی ہے۔ وہ جلد ہی خدا پرست بن کر ابدی طمانیت نفس حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں تک کہ گناہگار لوگ، عورتیں، ویشیہ اور شودر جو اپنی امداد کے لئے خدا سے وابستہ رہتے ہیں ان کو نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ کرشن بطور خدا ارجن کو یقین دلاتے ہیں کہ خدا سے محبت کرنے والا (بھگت) ہرگز ضائع نہ ہوگا، جو کوئی خدا کے ساتھ ثابت قدم رہتا ہے خواہ وہ خدا کو صحیح طور پر سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو، خواہ اس نے خدا تک پہنچنے کی صحیح راہ اختیار کی ہو یا نہ کی ہو، خدا تو اس کو قبول ہی کر لیتا ہے خواہ وہ کسی طریقے سے اس کا سچا وفادار رہا ہو۔کوئی شخص برباد نہیں ہوسکتا خواہ کسی طریقے سے خدا کی تلاش کی جائے، ہمیشہ وہ خدا کی راہ پر ہے[16] اگر کوئی شخص مختلف خواہشات کی تحریص سے غلط دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دے تو ان دیوتاؤں کی مناسبت سے ہی خدا اس کو سچی بھگتی عطا کرتا ہے جس سے وہ ان دیوتا کی پوجا کرتا ہے

اور ایسی پرستش سے بھی خدا اس کی خواہشات کی تکمیل کر دیتا ہے۔[17] خدا سب کا رب ہے اور ساری مخلوقات کا دوست ہے، صرف اعلیٰ روحانی اشخاص ہی ہمیشہ استقلالِ نفس سے خدا کی پوجا کرتے ہیں اور بڑے پریم سے خدا کے نام کو جپتے ہیں اور ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط واتحاد رکھ کر بھگتی کے ساتھ اس کا پورا احترام کرتے ہیں، جو لوگ خدا سے غیر منفک دل بستگی کے ساتھ ہمیشہ خدا کا خیال کرتے رہتے ہیں[18] ان کے لئے تو خدا آسانی کے ساتھ قابل رسائی ہے۔

دوسرے فقرے (17,16,7) میں کہا گیا ہے کہ چار قسم کے انسان ہیں جو خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ وہ جو تحقیق کر رہے ہیں، وہ جو تکالیف میں ہیں، وہ جو اپنی خواہش کی چیزوں کے حصول کے خواہاں ہیں اور وہ جو دانا ہیں۔ ان سب میں دانا یا گیانی جو ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط وتعلق رکھتے ہیں اور جو اسی کی بھگتی کرتے ہیں، صرف وہی بلند مرتبہ ہیں۔ گیانی خدا کو پیارا ہے اور خدا گیانیوں کو اس فقرے میں ذہن کو اس طرف منتقل کیا گیا ہے کہ سچا گیان خدا کے ساتھ ربط وتعلق کے ذریعے زندگی بسر کرنے کا عادی بنا ہے اور ہمیشہ اس کی بھگتی میں مشغول رہنے پر مشتمل ہے۔ اسی طرح گیتا میں بھگتی یا عشق الٰہی کی تعریف کی گئی ہے کہ یہی بہترین راہ ہے۔ اس لئے کہ گیتا تسلیم کرتی ہے کہ اگر کوئی انسان اپنی ذات کو بلند کرنے کا عام طریقہ اختیار نہ بھی کر سکے اور خود کو جذبات وخواہشات سے جدا نہ بھی رکھ سکے اور خود کو یکسانیت میں قائم نہ بھی کر سکے تو بھی وہ صرف خدا سے وابستہ رہنے میں اور اس کی سرگرمی کے ساتھ بھگتی کرنے سے خود کو اس کے دائرہ فیض میں لے آئے گا اور اس کے فیض سے سچا گیان حاصل کرے گا۔ اور تھوڑی محنت یا بالکل خاموش بیٹھ کر وہ اخلاقی برتری حاصل کرے گا جس کو دوسروں نے بے حد دشواری سے حاصل کیا ہے۔ اپنشدوں کے عقل وعلم کی راہ اور سخت ضبطِ نفس کی راہ کے پہلو بہ پہلو سب سے پہلے گیتا میں بھگتی کا راستہ ایک آزاد راہ کے طور پر داخل کیا گیا۔ کسی قسم کی صحیح تحقق ذات کے لئے اخلاقی بلندی اور ضبطِ نفس وغیرہ لازمی و مبادی سمجھے جاتے ہیں، لیکن راہ محبت (بھگتی) کا فائدہ یہ ہے کہ جہاں دوسرے متلاشیوں کو ضبطِ نفس اور تزکیہ نفس کی مشکل گزار راہوں پر سخت محنت کرنی ہوتی ہے خواہ وہ مسلسل مزاولت سے یا فلسفیانہ عقل کی امداد سے وہاں ایک بھگت آسانی کے ساتھ اعلیٰ عروج پر رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اس لئے نہیں کہ وہ دوسری راہوں پر اپنے دوسرے کام کرنے والے رفقاء کی نسبت زیادہ توانا اور زیادہ ٹھیک ٹھاک ہوتا ہے بلکہ اس لئے کہ اس نے پورے طور پر اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دیا ہے۔ قطعی طور پر وابستہ رہنے کے سوائے اور کچھ نہ جاننے والوں سے خوش ہو کر خدا ان کو گیان عطا کرتا ہے اور بلندی ذات تحقق ذات اور آنند کی اعلیٰ سے اعلیٰ تر منازل کے ذریعے ان کو سربلند کرتا ہے، زمین پر ایشور کا اوتار کرشن کو ارجن اپنا دوست سمجھتا ہے اور کرشن خدا کے رنگ میں اس کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ بالکل ان پر بھروسہ کرے اور یہ یقین دلاتے ہیں کہ وہ اس کو نجات دلا دیں گے۔ وہ ارجن کو ہدایت کر رہے تھے کہ ہر ایک چیز کو ترک کر کے وہ اپنے اکیلے سہارے سے ہی وابستہ رہے۔ پہلی بار گیتا بھگوت پران، اور دوسرے متاخر

وشنوفکر کے نظامت کا سنگ بنیاد رکھتی ہے جس میں بھگتی کے نظریے کی وضاحت کی گئی ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ یہی بلندی ذات وتحقق ذات کا اصلی طریقہ ہے۔

گیتا کے اصول بھگتی کی ایک دوسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ جہاں ایک طرف تو خدا کی محبت کرنے والے اس کا دھیان باپ، استاد، آقا اور دوست کے شخصی گہرے تعلق سے کرتے ہیں اس کامل شعور کے ساتھ کہ اس کی خدائی اور اس کی قدرت تمام ذی روح اور غیر ذی روح کائناتی عالم کی اساس اور ضامن ہے تو دوسری طرف خدا کی ماورائی شخصیت کا تحقق نہ صرف روحانی عظمت کی انتہا اور اونچے اور نیچے، خیروشر کے تمام نسبتی اختلافات کی آخری موافقت کے طور پر کیا جاتا ہے بلکہ ایک عظیم دیوتا کے طور پر بھی اس کا تحقق کیا جاتا ہے جس کی ایک قابل پرستش اور جسمانی صورت ہے اور جس کے پرستار نہ صرف اس کی ذہنی اور روحانی پرستش کرتے ہیں بلکہ خارجی طور پر بھی پھول اور پتوں کی مقدس نذر سے اس کی پوجا کرتے ہیں۔ ماورائی ادراک خدا نہ صرف عالم میں محیط کل ہے بلکہ وہ اپنے بھگت کے سامنے جلال سے بھرپور ایک عظیم دیوتا کی صورت میں موجود ہوتا ہے یا خدا بہ شکل انسان سری کرشن کی صورت میں موجود ہوتا ہے جو خود ایشور کے اوتار ہیں، خدا کے متعلق مختلف تصورات کو گیتا باہم متحد کرتی ہے اور اس کا بالکل خیال نہیں کرتی کہ ان میں جو تضاد و تناقص پایا جاتا ہے ان کے متحد کرنے کی ضرورت بھی ہے یا نہیں۔ وہ اس فلسفیانہ دشواری سے آگاہ معلوم نہیں ہوتی، جو ایک بے اختلاف اور غیر ظاہر خدا کے وجود اور اس کے فوق الشخص ہونے کے خیال کو متحد کرنے میں پائی جاتی ہے جو انسانی شکل میں زمین پر اوتار لیتا ہے اور انسانی طریقے کا برتاؤ کرتا ہے وہ اس دشواری سے بھی واقف نہیں ہے کہ اگر تمام خیروشر خدا سے پیدا ہوئے ہوں اور بالآخر کوئی اخلاقی ذمے داری نہ ہو اور اگر عالم ہر ایک چیز خدا کے ساتھ ایک ہی درجہ رکھے تو کوئی وجہ نہیں کہ جب ویدک دھرم میں خلل واقع ہو تو کیوں خدا خود انسان کے طور پر اوتار لینے کی تکلیف گوارا کرے۔ اگر خدا بالکل غیر جانبدار ہے اور اگر وہ قطعی غیر مضطر ہے تو وہ کیوں صرف اس پر مہربانی کرتا ہے جو محض اس سے وابستہ ہے اور کیوں اس کی خاطر نظام عالم کے واقعات کو رد کر دیتا ہے اور اس کی حمایت میں کرم کے قانون کو معطل کر دیتا ہے؟ کرم کے بندھنوں کو تو ایک شخص مسلسل کوششوں اور مزاولت سے ہی کاٹ سکتا ہے ایک بدکار انسان کے لئے بھی اس قدر آسانی کی کیا ضرورت ہے کہ اگر وہ خدا سے وابستہ ہو گیا ہے تو وہ بغیر کسی کوشش کے، کرم کے، بندھنوں سے آزاد ہو جائے اور پھر گیتا خدا کے مرکب برتر شخصیت کے مختلف اجزا کو متوافق کرنے کی کوشش نہیں کرتی، کس طرح غیر ظاہر یا اویکت کا جز و بطور برہم کو، اویکت کا جز و بطور کائناتی اساس عالم کو، پرکرتی کا جز و بطور گنوں کو پیدا کرنے والی کو اور پرکرتی کا جز و بطور جیو یا انفرادی ذوات کو متحد اور ملائم کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک مرکب شخصیت کی صورت اختیار کر سکیں اگر غیر ظاہر فطرت ہی خدا کا آخری مقام پرم وہام) ہے تو پھر خدا بطور انسان جو اس آخری حقیقت کا مظہر نہیں سمجھا جا سکتا وہ کس طرح ماورائے ادراک خیال کیا جا سکتا ہے؟ خدا بطور انسان

اور کائناتی عالم، جیواور گنوں کے طور پر اس کی گوناگوں فطرت میں کس طرح کی نسبت قائم کی جاسکتی ہے؟ ایسا نظام فلسفہ جیسا کہ شنکر کا ہے اس میں برہمہ اور ایشور واحد اور کثیر ایک اصول میں متحد کئے جاسکتے ہیں کہ برہمہ کو حقیقی سمجھا جائے اور ایشور اور کثرت کو غیر حقیقی اور پر فریب قرار دیا جائے جو مایا یا اصول التباس میں برہم کے عکس کے باعث پیدا ہوتا ہے۔ شنکر گیتا کی تعبیر خواہ کسی طرح کرے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ گیتا میں، ایشور یا عالم کو کسی قسم کا التباس سمجھا ہو۔ اپنشدوں میں بھی بعض جگہ ایشور کا تصور اور برہم کا تصور پہلو بہ پہلو پایا جاتا ہے۔ خدا بطور ایشور کے متعلق گیتا نہ صرف اس کو التباس سے پاک سمجھتی ہے بلکہ اعلیٰ ترین صداقت اور حقیقت متصور کرتی ہے۔ پس دوادیکت، پرکرتی جیواور ایشور کی فوق الشخصیت جو سب پر محیط اور سب سے ماورا ہے۔ اس حقیقت کے کسی ایک مقولے سے بھی گریز نہیں کیا جاسکتا۔ برہم، جیو، غیر مظہر مقولہ جس سے عالم کا آغاز ہوتا ہے اور گن کے تمام تصورات اپنشدوں کی عبارتوں میں پائے جاتے ہیں جو غالباً زیادہ تر ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ گیتا ان سب کو اکٹھا کر کے ان کو ایشور کے اجزا قرار دیتی ہے جن کو ایشور اپنی برترین صورت میں سنبھالے ہوئے ہے، لیکن ان سب سے وہ ماورا ہے اور ان سب پر حکومت کرتا ہے۔ اپنشدوں میں اصول بھگتی مشکل سے ہی کہیں نظر آتا ہے۔ اگرچہ یہاں اس کے ہلکے نشانات نظر آتے ہیں اگر اپنشدوں میں کہیں ایشور کا ذکر آیا ہے تو وہ صرف اس کی بڑی عظمت، قوت، شان ظاہر کرنے کے لئے ہے کہ وہ سب پر حکومت کرنے والا اور سب کو سنبھالنے والا ہے، لیکن گیتا تو خدا سے گہرے شخصی تعلق کے باطنی شعور سے سرشار ہے نہ صرف ایک عظیم اور فوق الشخص کے طور پر بلکہ ایک دوست کے طور پر بھی جو انسانوں کی بھلائی کے لئے خود اوتار لیتا ہے اور ان کی راحتوں اور مصیبتوں میں شریک ہوتا ہے اور جس سے انسان اپنی تکالیف و مصائب میں امداد کے لئے رجوع ہو سکتا ہے بلکہ دنیاوی بھلائیوں کے لئے بھی عرض کرسکتا ہے۔ وہی بڑا گرو ہے جس کے ساتھ رہ کر تحصیل عقل و نور علم حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن وہ سب سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ وہ سب پیاروں سے بھی پیارا ہے اور قریبوں سے بھی اقرب ہے اور اس طرح قلب کے نزدیک محسوس کیا جاسکتا ہے کہ ایک شخص محض اس کی محبت کی مسرت میں ہی زندگی بسر کرسکتا ہے اور اس کو اپنا پیارا دوست سمجھ کر اور اعلیٰ ترین مقصد کے طور پر اس سے وابستہ رہ کر ہر چیز اس کی خاطر ترک کرسکتا ہے۔ وہ اپنی گہری محبت میں اس کا خیال کرسکتا ہے کہ تمام دوسرے مذہبی فرائض اور زندگی کے کام نسبتاً غیر اہم ہیں وہ اس طرح ہمیشہ اس کا ذکر کرسکتا ہے، اس کا خیال کرسکتا ہے اور اسی میں زندگی بسر کرسکتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں بھگتی یا پریم کا راستہ اور ہم کو گیتا یقین دلاتی ہے کہ خواہ کتنی بھی دشواریاں ہوں اور کتنی ہی رکاوٹیں ہوں لیکن خدا کا بھگت (محبت کرنے والا) کبھی برباد نہیں ہوتا صرف باطنی شعور کے نقطۂ نظر سے گیتا بظاہر فلسفیانہ طور پر ناقابل اتحاد اجزا کو متوافق کرتی معلوم ہوتی ہے۔ گیتا غالباً اس وقت لکھی گئی تھی جب کہ فلسفیانہ آراء شدید و قوی نظامات فکر کی صورت میں معین پر شکل اختیار نہیں کی تھیں اور اس وقت تک فلسفیانہ باریکیاں اور موشگافیاں اور عالمانہ مباحث و مناظروں میں دلائل کی

ہدایات صریح طور پر جمع ہو کر رائج نہیں ہوئی تھیں۔ پس گیتا پر اس طرح نظر نہ ڈالنی چاہئے کہ وہ ایک باقاعدہ موزوں مجوزہ نظام فلسفہ ہے بلکہ اس کو تو صحیح کردار کی مفتاح اور چیزوں کا صحیح قلبی تناسب سمجھنا چاہئے اس روشنی میں کہ وہ آتم سمرپن بھگتی، دوستی اور انکساری کے ذریعے خدا تک پہنچنے کا باطنی راستہ ہے۔[19]

حواشی

1) پرش سوکت۔
2) گیتا7، 21-7 ,7
3) گیتا9 ,5-3
4) گیتا9-6-8
5) گیتا16، 19، 24
6) گیتا15، 6
7) گیتا15، 7 اور 8 یہ تعجب ہے کہ یہاں پر لفظ ایشور بطور جیو کے لقب کے استعمال ہوا ہے۔
8) گیتا15، 8، 12، 13، 14، 15
9) گیتا10، 36-41
10) گیتا40، 37، 41
11) گیتا12، 6، 7
12) گیتا18، 66
13) گیتا18، 55، 62
14) گیتا10-9`11
15) گیتا9، 32-33
16) گیتا4، 11
17) 17، 20-22
18) گیتا4، 13-15
19) 29، 7، 14

اسلامی خدا پرستی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

عالم غیب

ایمان بالغیب اسلام کی مسلمہ اساس ہے۔ اس لئے قرآن کی پہلی ہی سطر اس کو شرط اولین قرار دیتی اور ہدایت ربانی کے لئے ناگزیر بتاتی ہے۔ قرآن اس کی توثیق کرتا ہے کہ کوئی راہ حق وصداقت پر جادہ پیا نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس شرط کو تسلیم نہ کرلے۔ یہ سوال فوراً قلب و دماغ میں ایک خلش پیدا کرتا ہے کہ کسی ایسے اصول موضوعہ کو تسلیم کرنے کے لئے کیوں کہا جاتا ہے جس کا کوئی ثبوت نہ ہو۔ جس کسی نے منطق یا کسی علم کا مطالعہ کیا ہے، اس کو مذہب سے ایسی توقع نہیں رکھنی چاہئے جو وہ جائز طور پر سائنس اور ریاضیات سے بالعموم نہیں رکھتا۔ ہر علم کے مطالعہ کی بنیاد چند عقیدوں پر ہوتی ہے جن کی بنا غیر مرئیات ہوتی ہیں۔ قانون کی سببیت اور فطرت کی یک رنگی کل سائنس کا بنیادی اصول ہے۔ ایک سائنسدان اس عقیدہ سے آغاز کرتا ہے کہ ایک کائنات ہے جو اپنے ہر پہلو اور جزئیات میں قانون کی تابع ہے، لیکن جو کائنات مشاہدہ اور تجربہ میں ہے وہ موجودات کی مجموعیت کا ایک نہایت حقیر جزو ہے۔ کس طرح ایک سائنسدان لامحدود کل کا دعویٰ کرسکتا ہے جبکہ وہ ایک نہایت محدود حصہ کا علم و تجربہ رکھتا ہے۔ ہر سائنسدان یہ اقرار کرے گا کہ محسوسات سے زیادہ غیر محسوسات کا عالم بے پایاں و عظیم ہے۔

سائنس کے لئے غیر مرئی کی دو قسمیں ہیں 1- غیر تجربہ شدہ عالم مدرکات کی وسعت۔ 2 عالمیت کی یک رنگی اور عالم گیریت کا مفروضہ، جو بحیثیت اصول موضوعہ یقین و ایمان کا معاملہ ہے۔ افلاطون اس نظریہ کا زبردست حامی تھا۔ دنیائے مدرکات غیر محسوسات پر مبنی ہے۔ اس کا دعویٰ تھا کہ طبعی وجود کا انحصار اعداد پر ہے، لیکن اعداد اور ہندسی نسبتاً غیر محسوسات پر مبنی ہیں۔ کسی نے بھی مثالی و معیاری نقطہ اور مثالی و معیاری دائرہ نہیں دیکھا، لیکن تمام واقعی نقاط دوائر و خطوط، جو عالم موجودات میں کھینچے جاتے ہیں، وہ ایک ناقص نقل اپنے مثالی نمونوں کی ہوتے ہیں۔ وہ اپنا یہی نظریہ ان تمام عمومی اور مجرد تصورات کی بابت رکھتا ہے جو عالم غیب سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن

تمام قابل ادراک حقیقتیں اس میں شامل ہیں، کسی نے بھی کبھی حسن مطلق، حق مطلق اور عدل مطلق کو نہیں دیکھا، مگر وہ ان سب کے غیر مرئی اساسات قائم کرتا ہے۔ یہاں ہم تصوریت اور عقلیت کے زبردست رہنما سے دوچار ہوتے ہیں جو ایمان بالغیب کو تمام عقلی ادراک اور احساس شعور کی اساس کے طور پر پیش کرتا ہے۔

یہ ایک عام دستور ہو گیا ہے کہ مذہب کا موازنہ ایک طرف فلسفہ سے کیا جاتا ہے اور دوسری طرف سائنس سے اور نہایت سطحی طور پر یہ ادعا کیا جاتا ہے کہ مذہب ہمیں ایمان بالغیب پر مجبور کرتا ہے حالانکہ سائنس صرف قابل ادراک اور قابلِ اثبات حقائق سے بحث کرتی ہے اور فلسفہ صرف منطقی مشاہدہ پذیر استدلال یا نظری افکاری سے بحث کرتا ہے۔ ہم اُوپر دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح ان تینوں کی تعمیر ایمان بالغیب کی بنیادوں پر ہوئی ہے۔ عقل خود وجود کی اعتدال پسندی پر استوار ہے، جو ایک طرح کا ایمان بالغیب ہے، کیونکہ وجود کی مجموعی معقولیت ایک ایسی صورت حال ہے جو کبھی قابل فہم یا مشاہدہ پذیر نہیں ہو سکتی۔

تمام فلسفہ کا آغاز وانجام حیرت پر ہوتا ہے، یہی حالت سائنس کی ہے اور یہی حالت مذہب کا بھی ہے، یہ کہا جاتا ہے کہ مذہب کے سلسلہ نسب میں بجائے حیرت کے خوف کا عنصر پایا جاتا ہے ہم امید کو ایسے ہی مذہب کا تیسرا مورث قرار دے سکتے ہیں۔ ارتقائے انسانی کے ابتدائی درجوں میں خوف و رجا اور حیرت یا پراسراریت کا شعور اور غیب کی بابت تصورات مبہم اور توہم پرستانہ تھے۔ علم اور مذہب کی ترقی کے ساتھ ان میں زیادہ سے زیادہ بلندی اور زیادہ سے زیادہ گہرائی آتی گئی اور رفتہ رفتہ ان کی تطہیر ہوئی۔ فلسفہ ہائے توالد وتناسل کا یہ باطل تصور ہے کہ کسی مظہر کے اصلی اجزا کا سراغ اس کے اولین مصدر سے لگایا جائے۔ ریاضیات اور سائنس کی ابتدا بھی بے ڈھنگی تھی۔ آزمائش اور فروگذاشت کے طریقوں سے گزر کر انہوں نے بتدریج ترقی کی، یہاں تک کہ وہ اس مقام پر پہنچے کہ وہ فوق الذات اور واقعیت پسند ہونے کا دعویٰ کر سکیں۔ سائنس کے توہم پرستانہ اور بے ڈھنگے آغاز کے سبب اس کی معروضیت کے متعلق کوئی شک نہیں کرتا۔ علم ہیئت کی نشو ونما علم نجوم سے ہوئی اور علم کیمیا، الکیمیا سے صورت پذیر ہوا۔ اگر کوئی یہ اصرار کرے کہ اصل مذہب بھی، جس کے متعلق بیکن کا یہ خیال ہے کہ ایک مضبوط چٹان پر اس کی تعمیر ہو نہ کہ زمانہ کی موجوں پر اس کو اُچھالا جائے، چونکہ عجائب پرستی اور قبائلی خداؤں کی رضا جوئی سے نمودار ہوا یہ ہے، اس لئے اس کی صداقت اور مقصد پسند کو بھی کیوں نہ کم تر تصور کیا جائے؟ مذہب کے غیبیات بھی مبہم تصورات اور جذباتی روایتوں سے ہمیشہ اسی طرح آلودہ رہے جیسے کہ علوم وفنون کے غیر مرئیات رد کردہ نظریات سے پراگندہ ہوتے رہے۔ سائنس غیر مرئی کو معقولی یا مرئی شکل میں لانے کی سعی میں ایک غلطی سے دوسری غلطی کی طرف گامزن رہی ہے، مگر بایں ہمہ اپنی واقعیت پسندی کے عقیدہ میں متزلزل نہیں ہوئی۔ مذہب بھی رفتہ رفتہ اپنے غیبیات کو پاکیزہ، استدلالی اور برتر واعلیٰ بناتا گیا۔ خیال یا قیاس کی خطا کاریوں نے غیبیات کی معروضیت کے عقیدہ کو متزلزل ہونے نہ دیا۔ اگر سائنس غیر مرئی پر ایمان لانا ترک کر دے تو از پا افتادہ ہو جائے۔ اسی طرح بلا

اس کے کسی مذہب کا وجود ممکن نہیں۔ سائنس اور مذہب میں غیر مرئی پر اعتقاد کے طریقہ ہائے عمل ہمیشہ موافق نہیں ہوتے۔ مذہب بطور اسوہ حیات اس کی جانب ایک شخصی طرز کا متقاضی ہے اور سائنس اس سے مدرک بالحواس وجود کو سمجھنے کے لئے ایک کار آمد مفروضہ چاہتا ہے۔

یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ سائنس نے ایک ایسے مقام کا انکشاف کیا ہے کہ جس میں اس کا اند غیر مرئیات کی طرف اب توہمات سے بالکل آزاد ہے، ایسا ہی دعویٰ مذہب کی طرف سے قرآن پاک نے پیش کیا ہے۔ یہ خدا پرستی سے قبل ان کے تمام تصورات کی تردید کرتا ہے جو بے ہودہ خواہشات، باطل خیالات اور غیر یقینی قیاسات پر مبنی تھے۔ عالم روحانی کے تصور کی لطافت کسی برتر ہستی کے خیال کی رفعت کے عین مماثل ہے جو سرچشمہ ہے تمام قوت، محبت اور علم کا۔

تحقیق حق میں سائنس اور مذہب کے بہت سے اساسی تصورات مماثل ہو سکتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ سائنس کے حقائق کا اندازہ عملی طور پر کیا جائے اور اس کے فوائد کا تخمینہ انسانی فلاح و بہبود کے الفاظ میں ہونا چاہئے۔ اسلام کی پیش کردہ خدا پرستی کو عملاً جانچا جا چکا ہے اور یہ پایا گیا کہ یہ حیات و علم کی ممدو معاون ہے۔ سائنس کا ترقی یافتہ غیب وحدت وجود پر مبنی ہے، جس کی رو سے جملہ وجود کا سرچشمہ ایک اساس وحدت ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ سائنس نے نوع انسانی کو خیالی خداؤں اور ارواح خبیثہ کے متوہمانہ خوف سے آزادی بخشی۔ اسی طرح ایک طاقتور، عقلی اور مہربان خدا کے عید نے تمام بے اصل تخویفات سے مخلصی عطا کی۔ ابیقورس خداؤں پر اعتقاد کو کالعدم کر کے انسان کو خوف سے آزادی دلانا چاہتا تھا، لیکن اس مقصد میں لذتیت اور مادیت سے کہیں زیادہ خدا پرستی نے کامرانی حاصل کی۔

روح کی ترقی مرئی سے غیر مرئی کی طرف، خارجیت سے داخلیت کی طرف اور ظاہر سے حقیقت کی طرف ہوتی ہے۔ انسان کا فہم و ادراک اس کے جسم اور عالم طبعی کی خارجی شناخت سے شروع ہوتا ہے۔ ہزاروں سال تک یہ فطرت کی قوتوں کو الوہیت کا درجہ دیتا رہا یا یہ کہنا ایک ہی بات ہو گی کہ وہ ان کو پیرایہ بشریت سے آراستہ کرتا رہا۔ مذہبی تشبیہ و تجسیم اس کا ناگزیر لزوم تھا۔ عالم آفاق میں اس نے خود اپنے جذبات اور امنگ کے نمونے پائے۔ اگرچہ کہ فطرت کی طاقتیں اس کو خود سے زیادہ طاقتور معلوم ہوئیں، جب اس نے فطرت کی بسیط قوتوں کو سمجھنے کی کوشش کی تو اس نے خود اپنی حیاتی وجود کو ان میں منعکس دیکھا۔ ان سے قیام ربط کا واحد طریقہ ان کو خوش کرنا تھا۔ ایک عرصہ تک اس کے خدا خود اس کی خواہشات کے تمثال و پیکر تھے۔ پھر ایک ایسا مقام آیا کہ فطرت کی طاقتوں کو الوہیت کا درجہ دینے کے علاوہ اس نے اپنے مشاہیر کو، یعنی ایسے انسانوں کو جنہیں غیر معمولی قوتوں سے سرفراز کیا گیا تھا، درجہ الوہیت دینا شروع کیا۔ یہ یقین کیا جاتا تھا کہ ایسے انسان زبردست طبعی اور روحانی قوتوں کے حامل ہوتے ہیں۔ زبردست حکمران اور عظیم فاتحین معبود بنائے گئے۔ جب مقتدر اعلیٰ اور خالق

کائنات کے تصور نے جنم لیا تو چند قوموں نے اپنے عظیم روحانی مشاہیر کو اس کے مماثل قرار دیا۔ یہ تجسیم کی منزل تھی۔ یہ یقین کیا جاتا تھا کہ سرچشمہ موجودات کی ہستی، عظیم کاملاً ایسے اشخاص میں حلول کر جاتی ہے اور ان کی تعظیم و پرستش مثل ظاہری خدا کے کی جاتی تھی۔ انسان اس وقت تک ان دیکھے خدا کے تصور کی اہلیت نہ رکھتا تھا اس لئے ایک خدا کے تصور پر پہنچنے کے بعد بھی انسان کی اس سے تشفی نہ ہو سکتی تھی۔ تاوقتیکہ وہ اس کو محسوس شکل میں نہ دیکھ لے۔ بدھا، کرشنا، راما اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی قادر مطلق تصور کیے گئے اور یہ سمجھا گیا کہ خدا نے خود مائل بہ کرم ہو کر انسانیت کے فائدہ کی خاطر یہ روپ دھارن کیا ہے۔ ان کی ہم آہنگی، حقیقت الحقائق کے ساتھ ایسی مکمل سمجھی گئی اور یہ یقین کیا گیا کہ یہ کامل مماثلت ہے۔ لہٰذا یہ تمام خدائی صفات کے حامل سمجھے گئے۔ بجائے اس کے کہ ان کو انسانیت کا نمونہ کمال اور اخلاقی و روحانی مثال یا صداقت کا معلم تصور کیا جاتا، یہ سمجھایا گیا کہ یہ غیر محدود ذات مطلق تھے جنہوں نے عارضی طور پر محدودیت کا لبادہ زیب تن کر لیا ہے۔ بھگوت گیتا میں کرشنا سے یہ بیان منسوب کیا گیا ہے کہ جب کبھی مذہب بگڑ جاتا ہے تو میں انسان کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہوں اور دنیا میں نزول کر کے دیرینہ لطافت و صداقت کو پھر واپس لے آتا ہوں۔

جب اُفقِ تاریخ پر اسلام جلوہ فرما ہوا تو دنیا کی بیشتر مہذب قومیں کثرت پرستی اور اوتار پرستی کی گرفت میں پائی گئیں۔ اسلام نے انسانیت کی جو زبردست خدمت انجام دی ہے وہ خدا کے تصور کی رفعت و لطافت ہے۔ اسلام نے اس امر کی جہد وسعی کی کہ انسانیت کو ایک طرف باطل خداؤں کی کثرت سے نجات دلانے اور دوسری طرف اوتار پرستی سے آزاد کرے تاکہ انسان ان دیکھے خدا کی طرف رجوع کرے۔ ''لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار[1] (وہ تمہیں دیکھتا ہے لیکن آنکھیں اس کی دید سے قاصر ہیں)۔ وہ خالق ہے، وہ اپنی مخلوقات پر محیط ہے، لیکن ساتھ ہی اپنی مخلوقات سے منزہ اور وراء الوریٰ بھی ہے۔ اپنے خالق کے ساتھ تمام مخلوقات کا اساسی تعلق اختیاری اور غیر اختیاری اطاعت ہے۔ نوع انسانی کی برتر اور برگزیدہ ہستیاں بھی اس کی آفریدہ ہیں۔ مخلوقات کی یگانگت اپنے خالق کے ساتھ کاملاً خود سپردگی سے حاصل کی جا سکتی ہے اور یہی اسلام کے لغوی معنی ہیں۔ یہ خود سپردگی تمام کائنات میں پائی جاتی ہے۔ قرآن کی رو سے آسمان و زمین اور جو کچھ ان میں ہے، وہ سب مسلم ہیں۔ زمین کی پہنائی، درختوں کی بالیدگی، دریاؤں کی روانی، پرندوں کی نغمہ سنجی اور حقیر حشرات کی حرکت، سب خالقِ کائنات کی تسبیح و تقدیس میں مصروف ہیں۔ یہ تسبیح و تقدیس ایسی زبان میں ہے جس کو انسان سمجھ نہیں سکتا۔ اپنی فطرت کے مطابق زندگی گزارنا، جس سے کہ وہ سرفراز کیے گئے ہیں، یہی گویا ان کی پرستارانہ تفویض اور خاموش عبادت گزاری ہے۔ تمام خلقت میں خدا کا ظہور ہے لیکن خدا جسم سے منزہ ہے، ''لیس کمثله شیء'' (اس کے مثال کوئی چیز نہیں)۔ تمام تشبیہات جن کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہے، ناقص ہیں، کوئی اس کی کنہ و حقیقت کا بالکلیہ ادراک نہیں کر سکتا۔ وہ رگِ جاں سے قریب تر اور ساتھ ہی وراء الوریٰ بھی ہے۔ کون و مکاں بلا

سلب قوت کے اس کی مشیت کو اپنے اندر سمو لے سکتے ہیں۔ ''الله نور السموات والارض ''۔(اللہ آسمان و زمین کا نور ہے) لیکن تمام نور جو ناقص آلہ بصارت پر ظاہر کیا گیا ہے وہ اس کے نور کے مقابلہ میں محض ظل کی حیثیت رکھتا ہے۔اس کا نور خود فروزاں اور لامکانی ہے۔ وہی مشرق ہے اور وہی مغرب، لیکن اس کا نور نہ شرقی ہے اور نہ غربی۔ ہر چیز خدائے برتر سے ظاہر ہوتی ہے اور اس کی طرف رجوع ہوتی ہے۔ وہ قدرت، علم اور عشق کا سرچشمہ ہے۔ وہ اپنی قدرت سے تمام کائنات کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اس کی رحمت کل اشیاء کو آغوش میں لئے ہوئے ہے اور اس کی جنت زمین و آسمان کی پہنائیوں کے برابر ہے، وہ اپنی ذات کا اظہار فطری اور اخلاقی نظام، حسن، ضمیر و ایمان اور عشق سے کرتا ہے۔ اسلام کسی قسم کے بھی مادی ذرائع سے اس کی تمثال تراشیوں کی ممانعت کرتا ہے۔ اگرچہ انسان مرموز پیکروں کی تراش پر مجبور ہے اور اس کے تمام ذہنی تمثالات کو علامتی سمجھنا چاہئے۔ وہ سمیع و بصیر ہے، لیکن اس سمع و بصر کی کنہ و حقیقت نا قابل ادراک ہے۔ وہ ہمہ داں، ہمہ تواں، ہمہ خیر ہونے کا نمونہ کمال ہے، لیکن عین و معیار کبھی کاملاً صورت پذیر نہیں ہوسکتا۔ اس کی اسی مثالی مفہوم میں ایک عظیم غیب کی حیثیت سے پرستش ہونی چاہئے۔ اگرچہ وہ سرچشمہ تمام عالم شہود کا ہے، وہ تمام محسوسات سے منزہ ہے، وہ زبردست ریاضی داں ہے۔ ہر چیز جو اس سے ظہور پذیر ہوتی ہے، انداز کے مطابق اور معدود ہے، لیکن اس کو اعداد کے مماثل نہ ٹھہرانا چاہئے جیسا کہ فیثا غورس نے ٹھہرایا تھا۔ اسلام کی رو سے اس کا برتر ظہور اس کے مخلص اور برگزیدہ بندوں کی روحوں میں ہے جو پُرشوق اور والہانہ انداز میں اپنی عبادت کا نذرانہ اس کے حضور پیش کرتی ہیں اور وہ اس کے انبیاء ہیں، جن کو اس نے ہر قوم میں مبعوث کیا ہے۔ وہ تمام کے تمام اور ان میں سے برترین اشخاص بھی ماباقی دنیائے انسانیت سے مقابلہ کرتے وقت صرف اضافی طور پر کامل ہیں، لیکن خدا کے مقابلہ میں ان کی کاملیت ناقص اور ان کی خوبی ظل کی حیثیت رکھتی ہے، جیسا کہ ہم انجیل میں پاتے ہیں کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کسی نے لفظ شفیق سے مخاطب کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نہیں، میرا باپ جو آسمان میں ہے وہ شفیق و مہربان ہے۔ یہی چیز ہے جس کا اسلام تمام پیغمبروں کی بابت دعویٰ کرتا ہے۔ ان میں سے کوئی بھی بطور اپنے حق کے، الوہیت کا دعویدار نہیں ہوا۔ تمام تجربہ شدہ خوبی ناقص ہے اور اس سبب سے کاملاً خدا کی ہم شبیہ نہیں۔

ایسے ان دیکھے خدا پر ایمان اسلام کی بنیادی شرط ہے۔ اسلام انسان کو واقعی سے مثالی کی طرف لا کر بلند کرنا چاہتا ہے۔ جو چیز مثالی ہوگی وہ از روئے فطرت ہمیشہ غیر مرئی رہے گی، جو کامل طور پر سمجھ میں آجائے وہ خدا نہیں ہوسکتا اور جس نصب العین کو کاملاً عملی جامہ پہنایا جائے وہ نصب العین نہیں ہوسکتا۔ یہی مفہوم افلاطون کے عالم مثال کا ہے جو کسی طرح موضوع ادراک نہیں ہوسکتا، ہاں عقل کامل کے ساتھ ہم آہنگ ہوسکتا ہے اور عقل کامل ہی ہے جو اپنا پورا پورا ادراک کرسکتی ہے۔ اسلام کے خدا کی دریافت منطقی استدلال سے نہیں ہوسکتی۔ از روئے اسلام خدا عقلی ہے، اور ہماری عقل جب بے لوث ہوتی ہے تو اس کی عقل میں مدغم ہو جاتی ہے، لیکن اس کی عقل

ہمارے منطقی استدلال میں پوری طرح سمائی ہوئی نہیں ہے، جو مقدمہ سے نتیجہ کی طرف حرکت کرتی اور جزئیات سے کلیات کی درجہ وار ترتیب کی طرف صعود کرتی ہے۔ اس کی عقل کامل طور سے ہماری عقل کے لئے قابل فہم نہیں اور ایسے ہی مافوق ہے جیسے کہ اس کا سننا اور دیکھنا ہماری سماعت و بصارت سے فائق ہے۔ ہمارے تمام معیار و اقدار پر وہ محیط ہے، لیکن انسانیت اس کی تنہا ترجمان نہیں اور نہ کوئی ایک انسان اس کا واحد تعبیر کنندہ ہوسکتا ہے، وہ قانون کا سرچشمہ ہے جس کے بموجب موجودات کا ظہور ہوتا ہے، لیکن اس کی مشیت خود بالذات ایک قانون ہے۔ وہ وہ جو چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے اور اپنی مخلوق کو جس طرح چاہتا ہے ہدایت فرماتا ہے۔ اس کی مشیت اسلام کی رو سے مطلق العنان نہیں اور نہ قوانین سے تہی دامن ہی ہے، جن کے بموجب وہ اپنی خلقت کو پیدا کرتا اور ہدایت دیتا ہے۔

ایک ان دیکھے خدا کی ہستی، جس کو اسلام پیش کرتا ہے، اس سے مقصد نوع انسانی کو طبعی پابندیوں اور حیاتیاتی کائنات سے آزادی بخشتا ہے۔ خدا کو تمام غیر معیاروں کا غیر مرئی ماخذ قرار دینا حیات انسانی کو ارتقائی اور متحرک بناتا ہے۔ انسان موجودات کا معیار کمال، اشرف المخلوقات اور زمین پر خدا کا نائب نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ موجودات کی حلقہ بگوشی سے چھٹکارا نہ پالے اور ان دیکھے نصب العین کی بلندیوں کی طرف عروج نہ کرے۔ جب تک وہ فطرت کی اصلی یا فرضی طاقتوں سے خوفزدہ اور محکوم رہے گا وہ حیوانات سے بھی نیچے گر جائے گا۔ شرک اسلام کے نزدیک بدترین اور ناقابل عفو گناہ ہے۔ یہ نہ صرف خدا کی توہین ہے بلکہ انسان کو بھی یہ سافل ترین گہرائیوں میں گراتا اور نہایت بری طرح ذلیل وخوار کرتا ہے۔ قرآن کی رو سے انسان کی خلقت روحانی اور جسمانی اعتبار سے احسن تقویم پر ہوئی ہے، لیکن وہ خیالی خداؤں کی پرستش اور خوف سے اسفل السافلین میں گر جاتا ہے۔ اسلام نہ صرف خدا کے شرف وعظمت کا حامی ہے بلکہ وہ انسانی وقار کو بھی برقرار رکھنا چاہتا ہے وہ اشرف المخلوقات اور خلیفۃ اللہ بننے کے لئے مامور ہوا ہے اور ایسی صلاحیتوں سے سرفراز کیا گیا ہے کہ تمام کائنات اس کی تابع فرمان ہو جائے مگر اس بالقوہ فرمانروا نے ان ہی طاقتوں کے آگے جھکنا شروع کیا جو اس کی خدمت اور چاکری کے لئے تھیں۔ اسلام کے عقیدہ توحید کے دو پہلو ہیں۔ ایک غیر محدود نصب العین، ایک قادر مطلق کے تصور کی تنزیہہ اور انسان کے شرف ووقار کی بحالی۔ بعض ناواقف مادہ پرستوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مذہب انسان میں غلامانہ ذہنیت پیدا کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تمام مسخ شدہ مذاہب کسی نہ کسی طرح انسانوں کو غلام بناتے ہیں، لیکن تمام سچے مذاہب انسان کو آزادی بخشنے کے لئے ہیں۔ یہ اس کو خارجاً و داخلاً ہر دو طرح پر آزاد کرتے ہیں۔ یہ اس کو پراگندہ خواہشات اور بے قید شہوات سے رہائی دلاتے، عالم انفس پر حکمرانی کرتے اور خیالی خداؤں کی حوصلہ شکن خوف سے مخلصی عطا کرتے ہیں۔

جب اسلام کہتا ہے کہ "تو بجز خدا کے کسی دوسرے کی پرستش نہ کر" تو یہ امتناع انسان کی پرستش انسان

تک وسعت پذیر ہوتا ہے۔ کوئی فرد بشر حقیقتاً دوسرے کا حاکم و آقا نہیں ہوسکتا، چہ جائیکہ وہ مثل خدا کے پوجا جائے۔ اس لئے اسلام اپنا زور وقوت جس طرح اصنام پرستی کے خلاف پھیرتا ہے ویسے ہی اوتار پرستی کے خلاف بھی۔ ایک خدا پر ایمان کچھ سودمند نہیں جبکہ وہ ایک خدا کسی انوکھی منطق یا طبیعیات سے تین خداؤں میں منقسم ہو جائے یا وہ ایک خدا ایسا عجیب فرزند رکھتا ہو جس کی ہستی وقدامت اس کے مماثل ہو، جو جملہ صفات میں کاملاً اس کا شریک ہو، جو انسانی روپ اختیار کرسکتا ہو اور جو توہین واذیت اس لئے سہے کہ انسانیت کے جملہ گناہ اپنے دوش پر لے جائے، حالانکہ ہر نفس کے لئے وہی مقدر ہے جو اس نے کمایا۔ کوئی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا، وہ مالک یوم الدین کوئی معاوضہ اور بدلہ قبول نہیں کرتا اور اخلاقی مکافات میں کسی دوسرے کے لئے مصیبت جھیلنے کی قائم مقامی نہ ہوگی۔

تنزل شدہ انسان نے ان ہادیان روحانی کی پرستش شروع کردی جنہوں نے اپنے آپ کو خدا کے ادنیٰ بندوں کی حیثیت سے پیش کیا تھا اور اس کا خاتمہ اس عظیم نادیدہ نصب العین کی توہین پر ہوا۔ غیر محسوس کی پرستش پر محسوس کو ترجیح دینے کی پست جبلت نے انسان کو بارہا گمراہ کیا ہے۔ اسلام نے ہمیشہ کے لئے یہ واضح اور غیر مبہم اعلان کیا کہ انسان اپنی روحانی ترقی اور آزادی کی خاطر اور اس غرض سے کہ جو حکمرانی اللہ کی طرف سے اسے جملہ کائنات پر حاصل تھی اسے دوبارہ اپنے حق میں بحال کرے، کسی انسانی ہستی کی پرستش نہ کرے، خواہ وہ کسی حیثیت سے کتنا ہی بڑا ہو۔ وہ اپنی عبادت کو صرف غیر مرئی ذات کے لئے مختص کرلے، اپنے آپ کو ان دیکھے خدا کے تفویض کرکے کامل امن حاصل کرے۔ اسلام کے معنی کامل امن اور خودسپردگی دونوں کے ہیں۔ اس طرح انسان تمام ڈر اور تمام دکھ سے چھٹکارا حاصل کرلے۔ اپنے ارادے کو خدا کی مشیت کے تفویض کرکے وہ تمام خوفوں سے مخلصی پاسکتا ہے، کیونکہ وہ تمام جو حقیقتاً قابل قدر ہے، ایک محافظ اعلیٰ ہستی میں محفوظ ہے، پھر اس کو غم ورنج کیسے پہنچ سکتا ہے؟

اس معیار کی طرف بڑھنا خود اصلاحی میں ابدی ترقی کا ضامن ہے، کیونکہ ہم سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ ہم صفات خداوندی کو اپنے میں سمو لینے کی جدوجہد کریں، جو غیر محدود ذات ہے اور جس کے ذریعہ انسان تابد ترقی جاری رکھ سکتا ہے۔ ایک غیر مرئی ذات جو غیر محدود علم، قدرت اور محبت کی حامل ہو، اور روح میں ایک امنگ اور ولولہ بن کر ہمیشہ کارفرما رہے گی۔ روحانی ترقی ایک قوی محرک کی صورت اختیار کرلے گی، لیکن کبھی پوری طرح تکمیل پذیر نہ ہوگی کیونکہ صرف خدا ہی کی ذات ابداً کامل ہے۔

صفاتِ الٰہی

اسلام نے خدا کی وحدانیت پر بے انتہا زور دیا ہے۔ خدا صرف ایک ہے۔ دنیا میں بے انتہا اختلاف،

تنوع اور کثرت کا ظہور ہے۔مخلوقات چند در چند ہیں، مگر سب کا خالق ایک ہے، مذہبی اعتقاد سے قطع نظر، ازروئے منطق یا بطریق تجربہ انفس و آفاق کوئی شخص روح کائنات کی وحدت پر پہنچ سکتا ہے۔ یہ سائنس کا دعویٰ ہے کہ ہم موجودات کی وحدت میں رہتے ہیں، کثرت میں نہیں۔آسمان پر ایک بعید ترین ستارہ کا ہمارے زیر قدم تودہ خاک سے علت ومعلول کا ربط ہے۔کارلائل کی تعبیر کے مطابق کل کائنات ایک برگ کاہ کی پرداخت میں باہم دگر سرگرم تعاون ہے۔ دیوار کے شگاف میں ایک پھول، کائنات، خدا اور انسان سے کچھ اس طرح مربوط ہے کہ شاعر یہ یقین رکھتا ہے کہ اگر وہ اس کو پوری طرح جان سکے تو یہ پتہ چلا سکے گا کہ خدا اور انسان کیا ہے۔موجودات کی وحدت کا تصور سائنسی اور تمام سچے مذاہب کا بنیادی مسلمہ ہے۔قرآن اس کے متعلق ایک سادہ دلیل رکھتا ہے کہ اگر ایک سے زائد خدا ہوتے تو تم تمام کائنات میں ایک بدنظمی اور انتشار سے رودر رو ہوتے یا کسی وجود کو استحکام نصیب نہ ہوتا اور نہ کوئی قانون عمل پیرا ہوتا۔سائنس کے نزدیک بھی کائنات یگانہ و یک رنگ ہے اور اس کی بے پایاں رنگا رنگی قوانین کی وحدتوں میں پروئی ہوئی ہے اور یہ تمام وحدتیں بالآخر ایک محیط کل وحدت پر منتہی ہوتی ہیں۔ سائنس میں تمام ثابت شدہ تجربات اس فرضیہ کی توثیق کرتے ہیں، لیکن سائنس کو صرف دنیائے مدرکات ہی سے سروکار ہے۔ جہاں سائنس ختم ہوتی ہے وہاں سے مذہب کا آغاز ہوتا ہے۔ مذہب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ عالم حقیقی بھی ایک وحدت ہے، اگرچہ وہ ہمارے سامنے ایک محسوس واقعہ کی صورت میں پیش نہیں کیا گیا ہے۔افلاطون نے منطقی استدلال کے طریق پر تصورات کا ایک اہرام تعمیر کیا ہے۔ عالم اجسام کی بوقلمونی اس مخروط نما عمارت کا زیریں حصہ ہے اور جیسے جیسے ہم اس کی بلندیوں پر چڑھتے جاتے ہیں، تصورات کا تنوع کم ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ہم اس کی چوٹی پر پہنچ جاتے ہیں، جہاں صرف ایک ہی تصور رہتا ہے، یعنی عین الاعیان، جسے وہ خیر کا خطاب دیتا ہے اور جس سے تمام تصورات نکلتے ہیں اور اسی کے ذریعہ عالم محسوسات بھی ان حاصل شدہ تصورات میں شریک ہو کر اپنا وجود برقرار رکھتا ہے۔فلسفہ وحدت عقل کے لازمی مسلمہ تک بار پاتا ہے۔ایک طبیعی موجودات کی کلیت کو عالم مدرکات کے مماثل قرار دیتا ہے اور اس کے آگے قدم بڑھانے کو حق بجانب نہیں سمجھتا۔فلسفہ افلاطون کے پیرو حقیقت و عقل کو ایک سمجھتے ہیں، اور عقل کے آگے قدم بڑھانا ناممکن تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ یہاں عقل اپنے منتہا کو پہنچ جاتی ہے۔عقل کو اس منزل پر ستانا چاہئے، وہ خود اپنے ہی کندھوں کے اوپر چھلانگ نہیں لگا سکتی، لیکن مذہب کے لئے کائنات اور عقل کی وحدت دونوں اپنے سے پرے حقیقت اولیٰ کی نشان دہی کرتے ہیں، جہاں سے نفس و مادہ کی ثنوی وحدت نمودار ہوتی ہے۔انسان کا ذہن بھی نفسیاتی طریق پر ایک وحدت ہے۔نفس و روح کی جیسی بھی نوعیت ہو ایک چیز غیر متنازع فیہ ہے کہ تجربہ اور ادراک ذہن کی یہ ایک لازمی وحدت ہے۔ اسلام کی رو سے تمام عوامل ایک قانون یا ایک تخلیقی مشیت سے بندھے ہوئے ہیں کیونکہ ان سب کا خالق ایک ہے۔ پروفیسر ہانڈنگ، جو تاریخ فلسفہ کا عالم ہے، کہتا ہے کہ مغرب میں عقیدہ توحید کو سائنس سے بڑی مدد ملی جو مبنی ہے وحدت وجود پر، جس

کی وہ ہر قدم پر تصدیق کرتا ہے، سائنس کا وحدت وجود اور مذہب کی وحدانیت دونوں ایک دوسرے کے قریب آ گئے ہیں۔ انسان نے خداؤں کی کثرت سے آغاز کیا، جو ایک دوسرے سے لا پروا یا مخالف تھے اور بالآخر ایک خدا کے تصور تک رسائل حاصل کی۔ قدرتی مظاہر کی تشریح بھی بے جوڑ تنوع سے شروع ہوئی، یہاں تک کہ اس نے ایک کائنات کے تصور تک رسائی حاصل کی، جس میں بعید ترین مظاہر بھی بالآخر ایک ہی قانون کے پابند اور باہم سببیت سے مربوط تھے۔

عقل اور عالم کے علاوہ خدا اپنا ظہور انسان کی اخلاقی شعوریت پر بھی کرتا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ اس کو دو چیزوں نے پرُخوف کر دیا، اوپر تاروں بھرے آسمان نے اور باطن میں اخلاقی قانون نے۔ ان دونوں گوشوں میں اس نے قانون کی وحدت و یک رنگی کو دریافت اور ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس نے یہ دشواری محسوس کی کہ ان دو وحدتوں کو ایک بنیادی وحدت میں کیسے جوڑا جائے، جس سے یہ دونوں نمودار ہوئی ہیں۔ اس نے اس کو عقیدہ کے حوالے کر دیا جو علم سے پرے تھا اور قابل فہم علم کی حقیقی کوتاہیوں کا قائل ہو گیا۔ وہ اپنے اس نظریہ پر مضبوطی سے جما رہا کہ جہاں فلسفہ منتہی ہوتا ہے وہاں سے مذہب کا آغاز ہوتا ہے۔ اسلام کی رو سے تمام سچے مذاہب توحیدی ہیں اور تمام اولوالعزم پیغمبر موحد تھے۔ اسرائیلی مذہبی عروج وارتقاء کے سلسلہ میں قرآن حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خاص حوالہ دیتا ہے، جنہوں نے وحدانیت کو صاف اور پرزور طریقہ پر پیش کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہا یہ ارشاد فرمایا کہ آپ صداقت کے اس راستے پر گامزن ہیں جس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام چلے تھے، جنہوں نے بت پرستی اور مظاہر پرستی سے یک لخت کنارہ کشی اختیار کی تھی۔ ہندومت میں بھی ہم ایک طویل مگر درجہ بدرجہ ترقی، اصنام پرستی اور مظاہر پرستی کی وحدانیت یا روحانی وحدت وجود کی طرف دیکھتے ہیں۔ اگرچہ کہ اہل ہنود کی ایک بڑی جماعت اوتار پرستی سے آگے قدم نہ بڑھا سکی۔ یہی صورت حال عیسائیت کی ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک بلند مرتبہ موحد تھے اور بہت سے راسخ العقیدہ عیسائی ہمیشہ منکر تثلیث رہے، لیکن عقیدہ تثلیث نے عیسائیوں کی توحید کو فاسد اور اس میں اوتار پرستی کو داخل کر دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ تین ابدی ہستیاں ایک تن واحد اور ساتھ ہی بآن واحد تین بھی ہیں۔ یہ دعویٰ ناقابل فہم ہونے کے سبب ایک سر عظیم سے موسوم کیا گیا۔ اسلام اس عقیدہ کی نہ ضرورت تسلیم کرتا ہے اور نہ صداقت اور قرآن بارہا اس کی تردید کرتا ہے۔ زرتشت بھی اصلاً توحید پرست تھا تاہم اس کی وحدانیت کی لطافت یک گونہ فاسد ہو کر رہ گئی کیونکہ روشنی و تاریکی کے نسبتاً آزاد اور مخالف اصول یزداں و اہرمن کی صورت میں ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہو گئے۔

بدھ مت کا معاملہ قدرے مختلف ہے۔ بدھ مت بالعموم لاالٰہی مذہب یقین کیا جاتا ہے۔ گوتم بدھ نوع انسانی کی روحانی اصلاح و ہدایت کی بابت کہتا ہے کہ یہ اخلاقی قانون کی تفہیم و پیروی سے حاصل ہو سکتی ہے، جو اس کے نزدیک قانون رحم و شفقت اور جملہ خود غرضانہ جسمانی خواہشات کی نفی ہے۔ اس نے ہندو دیوا ستھان

(Pantheon) کی تردید کی، لیکن خدا کی موافقت ومخالفت میں کسی طرح کی تبلیغ نہ کی مگر اس کا نروان، جس کی اگرچہ سلبی تشریح کی جاتی ہے، ایک ایسی کیفیت ہے جس میں زندگی کی تمام اذیتیں اور پابندیاں، تمام خوف اور غمگینیاں برطرف ہو جاتی ہیں۔ یہ ایک الوہیت کی مطلقاً مثبت کیفیت ہے، جو ہر زمانہ اور مذہب کے صوفیائے کرام کے تجربات کا عطیہ ہے۔ روح انسانی یہ وحدت اس الوہیت کے ذریعہ ہی سے حاصل کر سکتی ہے، اگرچہ یہ وحدت کسی انسانی ابواب میں بیان نہیں کی جاسکتی، کیونکہ وحدت وکثرت کے اصطلاحات عالم زمان ومکاں سے مستعار لئے گئے ہیں۔ ہم گوتم بدھ کو صوفیاء کے مفہوم میں موحد کہہ سکتے ہیں، اگرچہ کہ بدھ متی فلسفہ کا حیات کے متعلق منفیانہ انداز غیر اسلامی مزاج رکھتا ہے۔

ہم کہہ نہیں سکتے کہ حالیہ دور میں بدھ متی تعلیمات کیا تنقیہ وتصفیہ کیا گیا ہے مگر جہاں تک ہندومت کا تعلق ہے ہندو اصلاحی تحریکات کے مطالعہ سے اس امر کا بلاخوف اظہار کیا جاسکتا ہے کہ رام موہن رائے سے لے کر گاندھی جی تک اصلاح شدہ ہندومت زیادہ سے زیادہ وحدانیت کے قریب ہوتا جارہا ہے۔ سوامی رامانند تیرتھ، سوامی ویویکانند، سوامی دیانند، رام کرشنا پرمانیس اور متعدد اخلاقی و مذہبی مصلحین کسی نہ کسی رنگ میں توحید پرست تھے۔ ان میں سے بعض کا رجحان زیادہ تر خدا کے تجسم کی طرف تھا اور بعض زیادہ تر تنزیہہ کی طرف مائل تھے۔ ان کی یہ دریافت فلسفہ یا تصوف کے ذریعہ ہوئی تھی۔

اسلام نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ وحدانیت کا معلم اول ہے۔ اس کا قول ہے کہ یہ عقیدہ ایسا ہی قدیم ہے جیسے کہ انسانیت اور مذہبی صداقت، اسلام کا دعویٰ ہے کہ تمام اولوالعزم پیغمبروں نے اس کی تبلیغ کی اور تمام آسمانی کتابوں میں ابتداءً عقیدہ اپنی خالص شکل میں موجود تھا مگر یہ عقیدہ بار بار فاسد ہوتا گیا، جس کو دوبارہ قائم کرنے کے لئے ہر قوم میں پیغمبر مبعوث ہوتے رہے۔ تمام مذاہب کی بنیادی وحدت اسلام کے ضروری عقائد میں سے ایک ہے۔ عظیم اور سچے مذاہب اپنے شعائر و رسوم، قوانین ورواج میں مختلف ہو سکتے ہیں، جو حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، لیکن خدا کی وحدت کا اعتقاد سب میں مشترک ہے اور قرآن کی رو سے یہ اعتقاد ایک صالح زندگی کے ساتھ تمام سچے مذاہب کے جوہر اصلی کی تشکیل کرتا ہے۔

اسلام کی صداقت وکامیابی کا یہ زبردست ثبوت ہے کہ تمام مذاہب کے مصلحین ومفکرین اس زبردست عقیدہ کے خلاف جو چیز بھی پائی جاتی ہے اس کی تردید یا توضیح میں سرگرم ہیں۔ اور وحدانیت کے ثبوت اپنی آسمانی کتابوں سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکال رہے ہیں اور یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ ابتدا میں یہی ان کا صحیح مذہب تھا اور بقیہ تمام باتیں من گھڑت ہیں جو بعد کو دین میں داخل ہوگئیں۔

خدا کی یگانگت جس کو اسلام بحیثیت تمام سچے مذاہب کی اساس کے سمجھتا ہے، حقیقت کی بابت محض الٰہیاتی عقیدہ کے طور پر قائم نہیں رہ سکتی۔ حیات کی بابت اس کی معنویت عمیق اور وسیع ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس

سے قبل ظاہر کیا کہ یہ وہ اعتقاد ہے جہاں مذہب اور سائنس ہم آغوش ہوتے ہیں۔ اگرچہ سائنس لازماً ایک خدا کی جانب آگے کو حرکت نہیں کر سکتی، بلکہ وہ مشہود اور مدرک بالحواس موجودات تک پہنچ کر رک جاتی ہے۔ حکمیاتی وحدت وجود میں ضروری نہیں کہ وحدانیت ہو، بلکہ یہ اس جانب ایک زبردست قدم ہے۔ اس عقیدہ کی تردید سے کہ خود مختار خدا بکثرت ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے خود سرانہ ارادوں سے ہر قدم پر مظاہر فطرت میں دخل اندازی کرتا ہے، وحدانیت حکمیاتی طریق تعبیر کی زبردست موید ہو جاتی ہے۔ خدا کی وحدت سے جو چیز بطور نتیجہ تبعاً پیدا ہوتی ہے، وہ نہ صرف وحدت کائنات ہے بلکہ وحدت انسانیت بھی ہے۔ ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ تمام مذاہب کی حقیقی وحدت اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ یہ خدا کی وحدت کا منطقی نتیجہ ہے۔ اسلام خدا کی وحدت سے ایک اور نتیجہ وحدت انسانیت اخذ کرتا ہے۔ قرآن نے بار بار اس کا اظہار کیا ہے کہ تمام انسانیت ایک ہے اور تمام نوع انسانی ایک وجود سے ظہور پذیر ہوئی ہے، اور یہ کہ خدا نے اپنی روح آدم میں پھونکی۔ مختلف مقامات پر قرآن میں آدم سے مراد انسانیت یا نوع انسانی ہے۔ اسلام انسانیت کو ہر حیثیت سے یک رنگ بنانے کا تصور نہیں کرتا، لیکن دوسری طرف وہ تاکیداً کہتا ہے کہ لسانی یا مختلف قوموں کے طریقہ ہائے زندگی کے اختلافات خدا کی معنی خیز نشانیاں ہیں اور اس دعوے پر اسے اصرار ہے کہ بنیادی طور پر تمام انسانیت ایک ہے اور تمام قوموں کو اس اصول پر متحد ہونے کی کوشش کرنی چاہئے۔ ان میں سب سے اہم اور ضروری یہ ہے کہ خدا ایک ہے اور تمام انسان اور مخلوقات عیال اللہ ہیں۔ انسانی اخوت راست نتیجہ ہے خدا کی وحدت کا، قانون اخلاق کی وحدت بھی خدا کی یگانگت سے ماخوذ نتیجہ ہے۔ قومیں اپنے رسوم و طریق زندگی میں کتنی ہی مختلف ہوں، سب کے لئے ایک ہی خارجی اخلاقیت کا ہونا ضروری ہے۔ اخلاقیت کے دو معیار، ایک اپنی قوت کے لئے دوسرا غیروں کے لئے، کبھی روا نہیں رکھا جا سکتا۔ اگرچہ نطشے نے حاکم اخلاقیت اور محکوم اخلاقیت کی بابت بحث کی ہے جیسے کہ بعض اناث و ذکور کے اخلاقی ضوابط میں تفریق و امتیاز کرتے ہیں۔ اسلام پر زور طریقہ پر یہ تصور پیش کرتا ہے کہ جیسے تمام انسانیت ایک ہے، ایسے ہی اس کا اخلاقی ضابطہ بھی ایک ہونا چاہئے۔ اخلاقی وحدت انسانی وحدت سے بالاتباع صورت پذیر ہوتی ہے اور انسانی وحدت خدا کی وحدت سے تبعاً رونما ہوتی ہے۔

صفات خداوندی کے بیان میں صفت وحدت پر قرآن میں بہت زور دیا گیا ہے۔ یہ وہ صفت ہے جو مقابلتاً سمجھنے میں بہت آسان ہے، اور دیگر صفات کے فہم و ادراک میں حقیقی دشواری لاحق ہوتی ہے۔ ایک محدود ذہن غیر محدود کا علم کیسے حاصل کر سکتا ہے، ایک مطلق ذات، اضافی کے ذہن میں کیسے سما سکتی ہے۔ دنیا کو صفت و مقدر کے پیمانوں سے جاننے کے لئے انسان کو ایسا مخصوص جسم متعین حواس کے ساتھ عطا ہوا ہے جو اس سلسلہ میں مد ہو سکے۔ چنانچہ وہ خاص کر اس لئے بنایا گیا ہے کہ اس کے حیاتی مقاصد کی تکمیل میں اس کا معین ہو۔ یہاں تک کہ اس کا جوہر عقل بھی اس کے حواس اور جسم کے تقاضوں میں متمکن ہے اور اس کے حواس میں اضافہ اور توسیع کی

خدمت انجام دیتا ہے۔ اس کی عقل بھی تنازع للبقا میں، اور اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں ایک آلہ کار ہے۔ اس کے حواس اور اس کی عقل محدود اور اضافی ہیں، جن کا معاملہ بھی محدود اور اضافی ہی سے رہتا ہے۔ انسان جو اپنی زبردست حکمیاتی ترقی اور منطقی استدلال سے جوہر کی ماہیت اور برگ کاہ کی بالیدگی کو پوری طرح نہ سمجھ سکا، کیا اس صورت میں اس کی یہ جسارت بے جا نہ ہوگی کہ وہ تمام حیات اور موجودات کے آخری سرچشمہ کی صفات کو جاننے کا دعویٰ کرے پھر ایک دوسری دشواری یہ درپیش ہے کہ انسان کی زبان اس کے حواس کا پیرایۂ ادا ہے، کیونکہ یہ تمام الفاظ بالآخر حواس ہی سے مشورہ طلبی کرتے ہیں اور انہی سے جواب حاصل کرتے ہیں اس لئے کس طرح اس خدا کے صفات انسانی بول چال میں بیان کئے جاسکتے ہیں، جو مکان میں ہے نہ زمان میں، اور نہ جو ہمارے حواس کا موضوع مشاہدہ ہی ہوسکتا ہے۔ ہمارے اعلیٰ اقدار اور اونچے تصورات جو نفوس و اجسام کی فطرت سے محدود ہیں، صرف ہمارے لئے نہیں ہیں اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ ہم اپنی شخصی خصوصیات سے تجاوز کریں اور حیات و کائنات سے ان کا جو رشتہ ہے وہ معلوم کرسکیں؟ تو کیا ہم خدا کے عرفان سے مایوس ہو جائیں یا یہ جانے بغیر کہ وہ کیسا ہے اس کو جاننے کا دعویٰ کریں، لیکن یہ دونوں صورتیں تمام سچے مذاہب کا خاتمہ کردیں گی اور ہمیں یا تو مطلقاً اخلاقی یا ذہنی تشکیک پر پہنچادیں گی یا خدا کے تصور کو پست تر درجہ پر لاکر ایک معلوم و مشہود شے بنادیں گی۔ ایسی شئے جو جاننے والے سے کم تر ہے، کیونکہ ایک معلوم کا جاننے والا احاطہ کرلیتا ہے۔ لہٰذا مذہب کی بنا نہ بالکلیہ خدا سے لاعلمی پر ہے اور نہ اس کے کامل عرفان پر۔ تمام اساسی صداقتوں کی طرح خدا کا عرفان بھی انسان کی عقل کے لئے محال مجسم ہے۔ یہ منطقی طور پر ترتیب نہیں پاسکتا اور نہ نفسیاتی طریقہ پر سمجھا جاسکتا ہے۔ تمام سچے مذاہب میں لاادریت کا عنصر ہے، اور یہ چیز عمیق مذہبی تجربات میں بھی پائی جاتی ہے۔ عقل کے ذریعہ خدا کو سمجھنے کی کوشش ہمیشہ رد و انکار پر منتہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ اسپنوزا نے کہا ہے کہ ہر تعریف ایک قسم کی تحدید ہوتی ہے۔ تمام بڑے انبیاء اور اولیاء ذات مطلق کا ناقابل فہم اور ناقابل بیان ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ علم جیسا کہ ہم جانتے ہیں ایک داخلی خارجی نسبت ہے۔ ہم کس طرح اس کا عرفان حاصل کرسکتے ہیں جو نہ داخل ہے اور نہ خارج اور نہ ان کی باہمی نسبت؟

اس لحاظ سے ہم اسلام کی حیثیت کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ اپنی ذات سے خدا امکیناً جانا نہیں جاسکتا مگر اس کی کنہہ و حقیقت اساسی اقدار میں پنہاں ہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے۔ اس کے لئے اعلیٰ ترین صفات کے نام ہیں۔ خدا کی صفات کے مقابلہ میں ہمارا اقدار محدود مماثلتیں اور اشارات ہیں۔ صحیح کنایہ وہ ہے جو حقیقت کی نشان دہی میں ممد ہو۔ انسان رمز و کنایہ میں گفتگو کرنے پر مجبور ہے۔ ہم کو چاہئے کہ پہلے خدا کی جملہ نقائص سے پاکی بیان کریں۔ مذہبی زبان میں تسبیح و تقدیس سے یہی مراد ہے۔ خدا کو ایسے صفات سے متصف کرنے سے احتراز کرنا چاہئے جن کے اتصاف میں ہم کسی انسانی ہستی یا کامل ہستی کی بابت پس و پیش کرتے

ہیں۔ ہمارے لئے کمال ایک نا قابل رسائی مطمح نظر ہے، لیکن یہ خدا کی صفت لازمی ہے۔ ہم خدا پر یہ ایمان رکھتے ہیں کہ وہ تمام اقدار کا خالق اور قائم رکھنے والا ہے، اگر چہ ہماری قدریں ایک انسان ہی کی قدریں ہوں گی۔ افلاطون ہمیں تین قدریں، صداقت، حسن اور نیکی بتاتا ہے۔ اپنے مناظرہ منطقی میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسانی حیات اور وجود میں جو چیزیں قابل قدر ہیں وہ ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ اقدار پر مشتمل ہوسکتی ہیں اس کی ترتیب واصطفاف میں نیکی ان سہ گانہ اقدار میں سے ایک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اعلیٰ تصور اور تمام دیگر اقدار کی بنیاد ایک ہمہ خیر ذات ہے۔ اس لحاظ سے افلاطون کی منطقی بحث کی توثیق عمیق مذہبی شعوریت سے ہوتی ہے۔ یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ محبت اور مسرت حتیٰ کہ طاقت کو بھی نوع انسانی مثل ذاتی اساسی اقدار کے محسوس کرتی ہے، حالانکہ ان کا وجود افلاطون کی سہ گانہ تقسیم میں نہیں، لیکن ذرا سا غور اس کو واضح کردے گا کہ محبت بذات خود قائم نہیں رہ سکتی اور تصوراً ان تین قدروں میں سے ایک یا زائد اقدار پر مبنی ہوگی اور مسرت ان اقدار کے حصول کی ایک شرط ہے، جو اس حصول کی ضمنی پیداوار ہے۔ محبت کو نیکی کے مفہوم میں بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ طاقت اپنی حیثیت سے تنہا قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ صرف اس وقت قابل غور ہوتی ہے جبکہ اس کا استعمال صداقت نیکی اور حسن کے تحت کیا جائے۔

اسلام کا یہ موقف ہے کہ خدا کی ذات حق ہے۔ وہ صداقت کی تخلیق کرتا ہے اور اپنی مخلوق سے سچائی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ تب کہیں کہا جاتا ہے، اللہ جمیل ویحب الجمال۔ وہ کسی چیز کو پیدا کرتا ہے، پھر اس کو حسن وخوبی بخشتا ہے۔ ہمہ خیریت کے متعلق قرآن اس کے صفات خوبی سے معمور ہے، جن کے لئے مختلف پیرایہ بیان مثل رب، رحیم، غفار، کریم، اختیار کئے گئے ہیں۔ قرآن کی رو سے خدا کی رحمت ہر چیز پر چھائی ہوئی ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلاطونیت کی طرح اسلام کے نزدیک بھی اعلیٰ قدر ہمہ خیر ذات سے متصف کی جاسکتی ہے۔ لاادریت سے مذہب کا کامل تحفظ صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ ہماری انتہائی کوششیں ان اقدار کے حصول میں حقیقت کے ساتھ موافقت کریں۔ خدا ہمارے اعلیٰ اقدار کی حقیقت اور واقعیت کا ضامن ہے۔ ہافڈنگ کی فلسفہ مذہب پر زبردست تصنیف مذہبی اعتقاد کی روح کو مثل تحفظ اقدار کے بتلاتی ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ مذہبی اعتقاد کی اس سے بہتر الفاظ میں توصیف نہیں کی جاسکتی۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ افلاطون کے ان تین اساسی اقدار پر یقین کیا جائے مگر ان کو بلا کسی مطلق اور کائناتی وجود کے صرف مصنوعی اور انسانی تسلیم کیا جائے گا۔ کوئی اس مقام پر پہنچ کر کہہ سکتا ہے کہ یہ انسانیت کے لیے حقیقی اقدار ہیں، مگر اس کا کوئی ثبوت یا ضمانت نہیں کہ یہ حقیقت اولیٰ میں پیوست وجاگزیں ہیں۔ یہ سقراط وافلاطون کے زمانہ میں سوفسطائیوں کا مسلک رہا ہے۔ مذہبی عقیدہ میں یہ اقدار اپنے درجہ کمال پر خدا کے لازمی صفات ہیں اور جب آدمی اپنی زندگی کو ان کے مطابق ڈھال لیتا ہے تو یہ محدود صورت میں خدا کی صفات میں شریک ہوجاتا ہے۔ مذہبی عقیدہ اس یقین پر مشتمل ہے کہ یہ اقدار منزہ عن

الذات اور خارجاً حقیقی ہونے کے وجود اور خدا کی ہستی میں محفوظ ہیں)

تمام مذاہب تجسمی اور تشبیہی بن جاتے ہیں، یعنی خدا کو انسانی شکل کے مشابہ سمجھنا اور ان احساسات کو انسانی احساسات کے مثل سمجھنا، جب تک کہ ہم اسلام کے اس نظریہ کو اختیار نہ کریں جس کو قرآن میں مختلف مقامات پر پیش کیا گیا ہے کہ بنیادی روحانی حقائق کی بابت انسانی اصطلاحات کو ہمیشہ رمز و کنایہ تصور کیا جائے۔ مثال کے طور پر خدا کے ممکن اور موجود ہونے کی صفت کو لیا جائے جو بنیادی صفت ہے اور جس سے دیگر صفات رونما ہوتی ہیں، ہمارے لئے ہر موجود یا تو زمان میں ہے یا مکان میں یا ان ہر دو میں، لیکن خدا نہ زمانی ہے اور نہ مکانی۔ وہ زمان و مکان کا خالق ہے، اس لئے وہ ان سے گھرا ہوا نہیں ہوسکتا۔ وہ تمام مسائل جو خدا کی لامتناہیت سے ابھرتے ہیں اگر وہ زمانی و مکانی ابواب پر قائم کئے جائیں تو وہ انسانی عقل کو بے قیدیوں میں الجھا دیں گے اور اگر کسی نوعیت سے انہیں اختیار کیا جائے تو یہ ہمیں خرافات میں مبتلا کر دیں گے۔ تاہم مذہباً ہمیں یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ خدا موجود ہے اور وہ لاحد و نہایت ہے، لیکن اس کا وجود اور لامتناہیت ہم سے مختلف ہے۔ ایسے ہی خدا کی یکتائی ایسی نوعیت کی ہونی چاہئے جو ہمارر ریاضیاتی اور مکانی اکائیوں سے مختلف ہو۔ کس طرح تخلیق کا ظہور اس کی مشیت سے ہوتا ہے، یہ بھی ہمارے لئے ایک معمہ ہے، کیونکہ کوئی مخلوق خالق مطلق نہ ہونے کے باعث اس خدائی عمل تخلیق کو نہیں سمجھ سکتی۔ مدت تخلیق کو بطور رمز و کنایہ سمجھنا چاہئے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے، زمانہ خدا کے نزدیک ایک ایسی چیز ہے جو ہمارے تصور سے بالکل جداگانہ ہے۔ جیسا کہ رومی نے کہا ہے کہ صفات کمال کی حقیقت ماہیت کبھی سمجھی نہیں جا سکتی، بجز تمثیلی قیاسات کے ذریعہ اور ان صفات کے اثرات سے جو ہستی میں ظہور کرتے ہیں۔ ہم خدا کی محبت اور خوبی کے اثرات کو دیکھتے ہیں اور ان سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ شفیق و مہربان ہے، لیکن خدا کی ذات میں محبت کی حقیقت ماہیت ہمارے فہم و ادراک میں نہیں آسکتی بجز اس کے کہ جہاں تمثیلی قیاسات ہماری مدد کر سکتے ہیں، لیکن حقائق کے لئے اشارات اختیار کرنے میں ہمیں باخبر رہنا چاہئے کیونکہ یہ چیز تجسم اور بت پرستی کی طرف لے جاتی ہے۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن تمثیلات و اشارات بکثرت استعمال کرتا ہے اور ساتھ ہی اس سے خبردار کرتا ہے کہ ان بیانات کو کنایات پر محمول کیا جائے۔ نہ صرف صفات الٰہی بلکہ یوم الفصل اور جزا و سزا کا نقشہ شگفتہ تشبیہات و استعاروں میں کھینچا گیا ہے۔ انسان مادی پیرایہ بیان پر مجبور ہے۔ ماورائے مادہ و نفس حقائق، جو وجود کے مختلف جہات سے بحث کرتے ہیں، ہمارے ابواب میں سما نہیں سکتے۔ ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص اسلوب تجربہ اور رابطہ کے رکھتے ہوں جو ہماری موجودہ سطح وجود پر آشکارا نہیں اس کو غالب نے نہایت خوبی سے پیش کیا ہے:-

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

مقصد ہے ناز و غمزہ ولے گفتگو میں کام
بنتا نہیں ہے دشنۂ و خنجر کہے بغیر

جب رمزیت نہایت شگفتہ اور لطیف ہوتی ہے تو یہ میلان رکھتی ہے کہ اس کو حقیقت کا قائم مقام سمجھا جائے۔ اس لئے قرآن ہم کو اس رجحان سے کھلے الفاظ میں آگاہ کرتا ہے کہ یہ محض تمثیلات ہیں۔ جنت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس کی مثال ایک باغ کی سی ہے جس میں نہریں رواں ہیں۔ اس اندیشہ سے کہ جنت کو کہیں مقامی تصور نہ کرلیا جائے، یہ کہا گیا ہے کہ یہ کل آسمان و زمین کے ساتھ برابر برابر پھیلی ہوئی ہے۔ اسی طرح خدا کو ناظر، سامع، متکلم، قابض، مختار اور خوش و ناخوش ہونے والا بتلا کر قرآن خدا کی بابت ''لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار''۔ ''لیس کمثله شی'' کہتا ہے۔

مسلمانوں کی مذہبی تاریخ میں صرف ایک فرقہ اپنے محدود پیرووں اور مخصوص زمانہ میں ایسا رہا ہے جو ظاہری طور پر خدا کی جسمانیت کا قائل تھا۔ یہ کرامیہ کہلاتا تھا (جو اپنے بانی محمد کرام کے نام سے منسوب ہے) یا مجسمیہ، منسوب بہ جسم، لیکن علماء و صوفیاء کی ایک بڑی جماعت اس پر جمی رہی کہ خدا کے صفات کی ماہیت، جیسے کہ وہ اس کی ذات میں ہیں، معلوم نہیں کی جا سکتی۔ ہم صرف ان علتوں کی دلالت معلول سے کرتے ہیں جو ہمارے فہم و ادراک سے بالاتر ہیں۔ امام علم الکلام ابوالحسن اشعریؒ سرخیل اہل تصوف جلال الدین رومیؒ اور فلسفی و عالم اور پختہ کار صوفی شاہ ولی اللہ کا بھی یہی نقطہ نظر تھا۔ باطنی مشاہدات میں بعض اوقات خدا کے صفات مثل مادی صفات کے محسوس ہوتے ہیں۔ جیسے کہ آنحضرت ﷺ نے باطنی رویت میں ربانی ہاتھوں کا لمس اپنے شانوں کے درمیان محسوس فرمایا تھا، لیکن بالعموم یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ مشاہدات تمثیلی ہوتے ہیں جن میں غیر محسوس حقائق کو محسوسات کا رنگ دیا جاتا ہے۔

صفات الٰہی کی نوعیت کے متعلق اسلام کا یہ نقطہ نظر معلوم ہو جانے کے بعد کہ وہ اساسی اور اعلیٰ ترین اقدار کے لامحدود کمالات ہیں، نیز یہ کہ ذات الٰہی کے تعلق سے ان کی اصل ماہیت کا ادراک ممکن نہیں اور ہم عام موجودات اور خود اپنی زندگی پر ان کے اثرات سے ان کا محض جزوی علم حاصل کرتے ہیں، اب ہم ان صفات الٰہی کا تذکرہ کریں گے جن کو قرآن نے بنیادی صفات کہا ہے اور جن سے خدا کے دیگر اوصاف کے متعلق استنباط کیا جا سکتا ہے۔

صفاتِ ذاتی

قرآن کی رُو سے خدا کی پہلی اور اوّلین صفت ربوبیت ہے۔ 'رب' کے معنی بہم رساں، پرورش کرنے والا

اور پشت پناہ کے ہیں۔اس کے لئے انگریزی میں کوئی مترادف لفظ نہیں،بعض انگریزی ترجموں میں اس کے معنی آقا کے لکھے گئے ہیں، جو نہایت ناقص اور غیر تشفی بخش ہے۔شاید لفظ پروردگار اس کے قریب المعنی ہو سکے۔مشہور ماہر لغات القرآن،امام راغب اصفہانی نے اس لفظ کی اس طرح تشریح کی ہے ھوانشا الشئی حالاً فحالاً الیٰ حد التمام، یعنی کسی چیز کو یکے بعد دیگرے،اس کی مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے مطابق،اس طرح نشو ونما دیتے رہنا کہ وہ اپنی حد کمال کو پہنچ جائے۔یہ محض تخلیق کے معنی کو وسعت دینا اور پھیلانا ہے۔محض تخلیق بذاتہٖ کسی مقصد کی تشریح نہیں کرتی۔شوپنہار نے استمراری فعل تخلیق کو ایک بے بصر کائناتی ارادہ سمجھا، جو نیک و بد سے ماورا،اور بے مقصد تھا۔ پھر ایک تخلیق محض کھیل تماشہ ہو سکتی ہے،جیسا کہ بعض ہندو مذاہب فلسفہ تخلیق کو خدا کی رنگ رلیوں سے تعبیر کرتے ہیں،لیکن اس تصور کی قرآن میں قطعی الفاظ سے تردید کی گئی ہے۔''ہم نے زمین و آسمان کو کھیل تماشہ کے طور پر نہیں پیدا کیا۔'' ''ہم نے ان کو بیکار پیدا نہیں کیا'' لفظ رب، جو مفہوم کے اعتبار سے پالنے والے، قائم رکھنے والے،اور محبت کے ساتھ پرورش کرنے والے اوصاف کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے،ہمیں پیدا کرنے میں مشیت الٰہی کے مقصد و ہدایت کا پتہ دیتا ہے،خدا اشیاء کی تخلیق کر کے چھوڑ نہیں دیتا وہ بطور خود منقلب و متغیر ہوتے رہیں،یا بخت و اتفاق کے ہاتھوں کھلونا بن جائیں۔قوت حیات تخلیقی ارتقاء کی قوت بن جاتی ہے جس کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ مقصد کے تحت تخلیق کرتی اور ہر نوبت پر نشو ونما کے ذرائع مہیا کرتی ہے۔'رب' ہونے کی صفت خدا کو ایک جامد و ساکن مطلق نہیں بلکہ ایک متحرک معبود بناتی ہے۔اس سے خدا تمام کائنات پر مثل تخلیقی وارتقائی مقصود کے محیط ہو جاتا ہے۔مقصد کے حصول کی طرف ترقی کرنا ہر زندگی کا ذاتی وصف ہوتا ہے اور ہر زندگی مقصد تلاش ہوتی ہے، لہٰذا ایک حی و قیوم خدا کے لیے یہ ضروری ہے کہ سہارے اور ترقی دینے والی ذات کے طور پر خود کو ظاہر کرے، ڈارونی مفروضہ حیات اس کو بخت و اتفاق کا نتیجہ قرار دیتا اور ایک بے بصر و بے رحم کشمکش حیات میں، جاں فطرت خون ریز وخوں خوار دکھائی گئی ہے، ماحول سے مطابقت تصور کرتا ہے۔زندگی کے حسین اور مطابق عقل تصرفات جو عروجی مدارج میں ایک خلولی جرثومہ (Amoeba) سے لے کر انسان تک مختلف شکلیں اختیار کرتے ہیں اندھی قوتوں کے کرشموں کے طور پر پیش کئے گئے ہیں۔اسلام کی رو سے ہر زندگی غایتی اور ہر غائیت کے پیچھے خدا کی ذات کارفرما ہے جس کی حکمت آسمانوں میں ثوابت و سیاروں کے نظام سے ہویدا ہے جن کی حسابی نوعیت کی جچی تلی حرکتیں قرآن میں خدا کی زبردست نشانیوں سے تعبیر کی گئی ہیں۔وہ خدا جس کی قوتیں لامحدود ہیں،لیکن جو ہر چیز کو ایک مقررہ مقدار سے ظاہر کرتا ہے تاکہ وہ برقرار رہے اور اپنی فطرت کے مقررہ حدود میں رہ کر منزل مقصود کی طرف ترقی کرے۔ایک بے جان مادہ سے حیات کی روئیدگی کو قرآن میں متعدد مقامات پر ایک زبردست اعجاز، خدا کی ہستی کی دلیل،اور بقاء حیات جاوداں کے ثبوت میں پیش کیا گیا ہے۔وہ خدا جو اصلاً خالق و نگہبان ہے اپنی مخلوق کو تباہ ہوتے دیکھ نہیں سکتا۔ایک حی و قیوم ذات،ایک فرد کے جسم و کالبد کو ایک مرتبہ پیدا کر کے ختم نہیں ہو جاتی۔خدا

جو 'رب' ہونے سے متصف ہے، کسی تشبیہی یا رمزی پیرایہ میں بیان نہیں ہوسکتا۔ وہ کسی شے کے کاریگر سے زیادہ، اور ایک ایسے آقا سے بڑھ کر ہے جو اپنے آرام کی خاطر خادم سے خدمت واطاعت کا طالب ہو اور جو اپنے خدمت گزار کا اگر زیادہ نہیں تو اتنا ہی دست نگر ہو جتنا کہ خادم اپنے آقا کا ہے، نہ اس کے لئے ایک باپ کی تشبیہ موزوں ہوسکتی ہے کیونکہ ایک باپ اور بیٹے کا رشتہ بھی زیادہ تر خارجی نوعیت کا ہوتا ہے۔ بعض دور جدید کے ماہرین نفسیات نے اس امر کے انکشاف کا دعویٰ کیا ہے کہ اس تعلق میں ایک قسم کی در پردہ اور تحت الشعور رقابت ہوتی ہے۔ شاید ایک ماں اور بیٹے کا تعلق زیادہ تشفی بخش مثال ثابت ہو۔ ایک بچہ رحم مادر میں نشو ونما پاتا ہے، وہ سچ مچ اس کا گوشت پوست ہوتا ہے اور ایک کافی مدت تک رہنے کے سبب اس کے جسم کا ایک جزو ہو جاتا ہے۔ پیدائش کے بعد بھی ایام رضاعت تک وہ اپنی غذا بالکلیہ ماں سے حاصل کرتا ہے۔ اس لئے ماں، باپ سے زیادہ نگرانی کرنے والی اور پالنے پوسنے والی ہوتی ہے۔ بعض مذاہب میں خدا کی ابوت کی تمثیل اختیار کی گئی ہے، کیونکہ سر قبیلی دور میں تمام اختیارات باپ کو حاصل تھے جو تنہا تمام ذرائع معاش کا کفیل و مالک ہوتا تھا۔ وہ اپنے افراد خاندان پر موت و زیست کا اختیار رکھتا تھا، جیسا کہ اس کو اپنے غلاموں پر حاصل تھا۔ حقیقت میں باپ اور بیٹے کی تمثیل آقا اور غلام کے بالکل ہم معنی ہے۔ خدا اور اس کی مخلوق کے تعلق کی تمثیل میں دونوں تشبیہیں ناکافی ہیں، اگرچہ یہ دونوں کسی بہتر مثال کے نہ ہونے سے استعمال کی جاتی ہیں۔ جیسا کہ ہم نے کہا ہے خدا کی اُمومت کی تمثیل زیادہ تشفی بخش ہوسکتی تھی، مگر ایک سر قبیلی تمدن میں اس کو استعمال نہیں کیا جاسکتا تھا۔ آنحضرت صلعم کی ایک حدیث ہے کہ جب آپ اپنے اصحاب کے ساتھ جلوہ فرما تھے، آپ نے دریافت فرمایا ''کیا کبھی اس کا تصور کیا جاسکتا ہے کہ ایک ماں اپنے بچہ کو دہکتی ہوئی آگ میں جھونک دے گی؟'' صحابہ نے عرض کیا، 'یہ ناممکن ہے' تب حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ''خدا کی محبت اپنی مخلوقات کے ساتھ ماں کی محبت سے بے انتہا زیادہ ہے۔'' ہم نے جو امومت کی تمثیل کی فوقیت کی بابت کہا ہے، اس کی توضیح حضور صلعم کی حدیث سے ہوتی ہے۔ اگر تمام صفات جو الفاظ میں ادا کئے گئے ہیں، تمثیلی ہیں اور کوئی کسی نہ کسی طرح کی تمثیل کے استعمال پر مجبور ہے تو 'رب' 'اب' سے کہیں زیادہ بڑھ کر ہے۔ پیدا کرنے والے کا اختیار، مطلق نگہداشت کی قابلیت، کمال تک پہنچانے والی ہدایت اور ماں اور باپ کی محبت، دستگیری و خبر داری، یہ تمام ایک 'رب' کے تصور میں مجتمع ہیں۔ اب اور آقا کی تعریفوں اور خود امومت پر بھی 'رب' کی صفت بدرجہا فوقیت رکھتی ہے۔

یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا خدا پر بحیثیت 'رب' کے اعتقاد ہماری زندگی کے تجربہ سے حق بجانب قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ واقعہ کہ وجود ایک نظم ہے، بد نظمی نہیں، یہ ثابت کرتا ہے کہ وجود ایک منظم اور عقلی کل ہے اور جیسا کہ ہم نے اس سے قبل کہا ہے، یہ نہ صرف مذہب کا نظریہ ہے بلکہ سائنس کا بھی ہے۔ ہمارا تجربہ علم ہمارے سامنے تعمیر کے ساتھ تخریب کا بھی منظر پیش کرتا ہے۔ یہ امر واقعہ ہے کہ دونوں دست بدست چلتے ہیں اور تقریباً ہر موقع پر ان میں

سے کوئی ایک دوسرے میں پایا جاتا ہے مگر ہمارے ارتقائی فلاسفہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود بحیثیت کل کے ایک ارتقائی میلان رکھتا ہے۔ اہلیت بقا چاہتی ہے اور نا اہلیت بتدریج فنا ہو جاتی ہے۔ کائنات نا قابل شکست قوانین پر استوار ہے، جو عقل سے جانے جا سکتے ہیں۔ اگر یہ عقل کی تجلیات نہ ہوتے تو کبھی عقل سے پہچانے نہ جاتے۔ قانون حفظ نفس عالم مادہ میں بھی کارفرما ہے اور دنیائے حیات و نفس میں بھی اس کی کارفرمائی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ مادہ تمام تبدیلیوں میں اپنا تحفظ کرتا ہے، کوئی چیز کلیتاً فنا نہیں ہوتی اور تمام ظاہری تخریب صرف شکل وصورت کی تبدیلی ہوتی ہے۔ مجموعی قوت کا نظام عالم میں ہمیشہ یکساں رہنا ایک عالم گیر قانون ہے، اس لئے 'رب' کی صفت بحیثیت حفاظت کرنے والے کے ہر ذرہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ نیبولا یا دخان سے سورج، چاند، تاروں اور سیاروں کا بتدریج نشو ونما پانا اور اپنے مدارات پر منظم اور قابل شمار طریقہ پر ان کا گردش کرنا، یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ ہر جگہ قانون کی حکومت اور وزن و مقدار کی فرماں روائی ہے۔ بعض اوقات بطی الفہم مادہ پرست یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ یہ قانون اندھا اور میکانی ہے اور اس بنا پر ایک مہربان اور اعتدال پسند خدا کی طرف رجوع ہونے کے بجائے یہ قطعیت کے ساتھ اس قسم کے تصور سے انکار کرتے ہیں، لیکن بعض بڑے سائنسدان مثل ایڈنگٹن (Eddington) جینس (Geans) اور ہالڈین (Haldane) کے، جنہوں نے موجودہ سائنسی تحقیقات کی بنیاد پر فلسفوں کی تعمیر کی کوشش کی ہے، اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ کائنات کی تخلیق و قیام ایک زبردست ریاضیاتی دماغ سے ہوئی ہے۔ مشہور ماہر حیاتیات ہالڈین نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ دنیائے واقعات دنیائے اقدار پر مبنی ہے، اور کم از کم ایک زبردست قدر صداقت تمام حکمیاتی علم کی بنا ہے، لیکن حسن و خوبی بھی فوق الذات اور معروضی اقدار ہیں اور وجود صرف ذات مطلق کے محاورے واصطلاح میں قابل فہم ہے۔ ہر چیز جو موجود ہے، اس لئے زندہ ہے کہ وہ سنبھالی جا رہی ہے۔ وہ نہ صرف اپنی فطرت اور حفظ نفس کے جذبہ سے زندہ ہے بلکہ دیگر تمام چیزیں بھی کچھ اس طرح سے منظم ہیں کہ عالمی نظام خود اس کو زندہ رہنے میں مدد دیتا ہے۔ جیسا کہ ایمرسن نے کہا ہے، کل کائنات ایک قطرہ شبنم میں ڈھلی ہوئی ہے یا جیسا کہ کارلائل نے کہا ہے، ایک برگ کاہ کی بالیدگی میں بھی جملہ موجودات باہم دگر سرگرم تعاون ہیں۔ ان تمام احوال پر غور کرو، جو زندگی کو ممکن بناتے ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی ایک کیفیت غیر موجود ہو تو زندگی مفقود ہو جائے گی۔ اگر متعدد شرائط معینہ طور پر پورے نہ کئے گئے جائیں تو کوئی چیز زندہ و کارگزار نہیں رہ سکتی۔ کیا یہ بے حد و نہایت مطابقت اندھی میکانیت کا ثمرہ ہے؟ یہ خود ایک اندھا پن ہوگا کہ ان قوانین سے چشم پوشی کر لی جائے جو ان تصرفات کا سبب ہیں۔ نٹشے، جو فطرت سے آگے علیم و رحیم اور خالق کائنات خدا کی طرف قدم نہ بڑھا سکا، کہتا ہے کہ تمام حکمت کے خزانے دنیا کے کل کتب خانوں سے زیادہ انسان کے جسم کی ساخت اور عمل و اثر میں پوشیدہ ہیں۔ قرآن میں خدا کی ہستی کے متعلق جتنے دلائل ہیں ان میں سے غائیتیت کی دلیل، یعنی فطرت میں مقاصد کی تکمیل و مطابقت، زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے۔ قرآن ہم کو ہمارے نفوس کے مشاہدہ کا

بھی حکم دیتا ہے۔ "ما فی انفسکم افلا تبصرون" (اور خود تمہارے وجود میں بھی، پھر کیا تم دیکھتے نہیں؟) و ان من شیء الا عندنا خزآئنہ و ماننزلہ الا بقدر معلوم" (اور کوئی شے نہیں جس کے ہمارے پاس ذخیرے نہ ہوں لیکن ہمارا طریق کار یہ ہے کہ جو کچھ نازل کرتے ہیں، ایک مقررہ مقدار کے ساتھ نازل کرتے ہیں۔) انا کل شیء خلقنہ بقدر (اور ہم نے جتنی چیزیں بھی پیدا کی ہیں ایک اندازہ کے ساتھ پیدا کی ہیں)۔ قرآن بارہا اس کا اظہار کرتا ہے کہ تمام کائنات مطیع و منقاد ہے اور وہ حیات انسانی کی تابع فرمان بنائی جا سکتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ہر چیز انسان کے لئے پیدا کی گئی ہے، بلکہ انسان اور کائنات کچھ اس طرح ترکیب پائے ہیں کہ ہر چیز جو موجود ہے، وہ انسانی حیات کی تابع فرمان بنائی جاسکتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ہر چیز انسان کے لئے پیدا کی گئی ہے بلکہ انسان اور کائنات کچھ اس طرح ترکیب پائے ہیں کہ ہر چیز جو موجود ہے، وہ انسانی حیات کے مفید مطلب بنائی جاسکتی ہے، بشرطیکہ انسان اپنے علم کو درست طریقہ پر استعمال کرے۔ کائنات کو پہچاننا گویا اس کو مسخر کرنا ہے۔ مادہ اور حیات باہم ایک دوسرے کے پابند ہیں۔ عالم محسوسات میں زندگی مادہ سے ظہور کرتی ہے، اگرچہ مادہ زندگی کو پیدا نہیں کرتا۔ حیات اور مادہ دونوں مشیت الٰہی کی تخلیق ہیں اور چونکہ مصدر ایک ہے اس لئے باہم متوافق اور متنابع ہیں۔ جس طرح ایک حیات عضوی میں بے انتہا دانائی ہے، اسی طرح ماحول کے ساتھ اس کی مطابقت میں بے پایاں حکمت ہے۔ اگر گردوپیش کی ترکیب پہلے سے اس طرح واقع نہ ہوتی کہ وہ زندگی کے تمام مقاصد کو پورا کر سکے تو حیات کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ پھر کیا یہ حزم و احتیاط حکیمانہ نہیں کہ حیات سے قبل مادہ کی اس طرح تنظیم کی گئی کہ وہ زندگی کا مددگار ثابت ہو۔ پیروان ڈارون شاداں و فرحاں ہیں کہ انہوں نے دنیائے حیاتیات سے خالق کائنات کو خارج کر دیا اور یہ اپنے ادعاء کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ تمام مقصدیت اور حسن و زیبائی ایک بے بصر تنازع للبقاء کا نتیجہ ہے۔ یہ نمود و ارتقاء کی تاویل اتفاقی تحولات کے مفروضہ سے کرتے ہیں، لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ بخت و اتفاق کی سبیت میں دراندازی سائنس کی تمام بنیادیں ڈھادے گی۔ یہ اس حقیقت سے بھی تجاہل برتتے ہیں کہ قانون بقائے اصلح سے بے بصر میکانیت سے زیادہ عقل کی طرف نشان دہی کرتا ہے۔ قانون عقل سے ہم رشتہ ہے اور یہ اس کا مرادف سمجھا جاسکتا ہے، لیکن طبیعیات جسے اندھی میکانیت کہتی ہے، یہ اسی کے ذریعہ قانون بقائے اصلح کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں۔ قانون بقائے اصلح کی مذہبی طریقہ پر بھی تعبیر و تفسیم کی جاسکتی ہے۔ حیات کیوں اصلح کی مدد کرتی اور غیر صالح کو چھانٹ دیتی ہے؟ اگر حیات اہلیت کی طرف بڑھنے میں معین ہے تو اس میلان کا اندھی میکانیت سے کس طرح استخراج کیا جاسکتا ہے؟ اندھی میکانیت یہ معنی رکھتی ہے کہ وہ تمام اقدار سے بیگانہ ہے، لیکن ڈارونیت کی رو سے حیات ان تمام اقدار سے بے خبر نہیں کیونکہ یہ خود اپنا اندازہ اور اس میں جو قابلیت ہے، اس کا تخمینہ کرتی ہے اور اس کی بقا کی قدر عطا کر دیتی ہے۔ ڈارون بذات خود منکر خدا نہ تھا۔ خدا کی ہستی کے متعلق اس کا انداز لاادری تھا۔ ایک سوانح نگار نے اس کے متعلق یہ بیان کیا

یہ کہ جب کبھی وہ طاؤس کے بال و پر کی خوشنمائی کو دیکھتا تھا تو ایک پھریری سی اس کے تمام جسم میں دوڑ جاتی تھی اور وہ یہ سوچنے لگتا کہ کیا یہ حسن و زیبائی فی الحقیقت محض بخت و اتفاق کے تغیرات اور جنسی انتخاب کا نتیجہ ہو سکتے ہیں۔ اسلام تنازع للبقاء کے نظریہ کو تسلیم کرتا ہے، لیکن یہ اس کے بے بصر ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اسلام کے نزدیک تمام رکاوٹیں صلاحیت بقا کی آزمائش ہوتی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ تخریب تعمیر کی طرف ایک ضروری قدم ہو، لیکن تخریب محض ایک ذریعہ ہے اور تعمیر مقصد و مراد۔ کل انفرادی زندگی پیدا ہوتی، نشو و نما پاتی اور فنا ہو جاتی ہے۔ زوال و انحطاط طبعی وجود کا ایسا ہی قانون ہے جیسا کہ پھلنا پھولنا۔ قرآن بارہا اس صورت حال کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ''دیکھو! ہم کس طرح مردہ زمین کو مرنے کے بعد زندہ کرتے ہیں۔'' ''وہ زندہ کو مردہ چیز سے نکالتا ہے اور مردہ کو زندہ اشیاء سے نکالنے والا ہے۔'' یہ تمام موت و حیات کا سلسلہ اپنی کلیت میں بطور نشانی ایک 'رب' کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ جو حافظ و حفیظ اور مربی و قیوم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس تمام فنا و تخریب کے ہنگامہ میں اصل اقدار محفوظ رہتے ہیں اور صرف وہی چیز جو نکمی ثابت ہوتی ہے، چھانٹ دی جاتی ہے۔ بقائے اصلح کا عقیدہ مذہب کے مخالف نہیں، بلکہ یہ اس کی تعلیمات کا جزو لاینفک ہے۔ ''گناہ کا بدلہ موت'' ہے۔ مذہب کی رو سے غیر اصلحیت زندگی کے اصلی اور دائمی اقدار میں شرکت کی عدم صلاحیت کا نام ہے۔ جنت گویا صالح اور اہل کا باقی رہنا ہے اور دوزخ گویا غیر صالح اور نااہل کا تباہ ہو جانا ہے۔ ڈارونی تصور اصلیت کا موازنہ جب مذہب کے تنازع للبقاء اور بقائے اصلح کے صور سے کیا جاتا ہے تو یہ حکمیاتی طریق پر بھی تنگ نظر اور کمزور قرار پاتا ہے۔

یہ امر نہایت افسوسناک ہے کہ وہ مفکرین جو ڈارونی نظریہ سے متاثر ہیں، فطرت میں تنظیم، تعاون عمل اور حالات سے حیرت انگیز مطابقت سے، جو زندگی کی ترقی و پرداخت کرتی ہیں، چشم پوشی کر کے زیادہ زور کائنات میں تزاحم اور کشمکش پر دیتے ہیں۔ اعلیٰ اور ترقی یافتہ انواع کے ارتقائی نمود و بروز کو چھوڑ کر خالق کی پروردگاری اور قدرت کی نشانی کے طور پر جامد اور غیر متبدل انواع کی تخلیق کو ہی کیوں چنا جائے؟ اگر حالات کے تغیر سے ایسی نئی قسمیں، جن میں صلاحیت بقا زیادہ ہو، وجود میں آتی ہیں اور قانون حیات توریث کے ذریعہ موزوں و مناسب خصوصیات کا تحفظ کرتا ہے، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدا محض ایک خالق ہی نہیں بلکہ ایک تخلیقی ارتقاء بخش ذات بھی ہے اور اس طرح تخلیق و ارتقاء پھر باہم ایک ہو جاتے ہیں۔ ایک نقطہ نگاہ سے خدا نہ صرف خالق اور اقدار کا محافظ ہوتا ہے بلکہ اقدار کا ترقی دینے والا بھی قرار پاتا ہے۔ اس لئے قرآن میں کہا گیا ہے کہ خدا اضافہ کرنے والا، جاننے والا یعنی باخبر و آگاہ، ترقی عطا کرنے والا ہے۔ یہ چیز بطور رب ہونے کے اس سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔

اس وقت تک ہم نے اپنی توجہ اور بحث و نظر حیاتیاتی زندگی کی طبعی مطابقتوں اور تصرفات پر مرکوز رکھی تھی اور یہ بتلانے کی کوشش کی گئی تھی کہ زندگی کے احوال اور ہر قدم پر اس کی سربراہیاں کسی طرح بخت و اتفاق کا نتیجہ نہیں ہو سکتیں اور اس طرح ہم نے ایک دانا اور مہربان پروردگار کی طرف اشارہ کیا تھا۔ اب ہم اس پروردگار کے

دوسرے پہلو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کو قرآن ہدایت اور رہنمائی سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اشیاء اور مخلوقات بطور خود تبدیلی کے لئے نہیں چھوڑی گئی ہیں کہ وہ اندھوں کی طرح راستہ ٹٹولیں اور محض اتفاق سے کسی موزوں طریق زندگی کو پالیں، بلکہ قانون ہدایت بھی ایک عالمگیر قانون ہے اور مادہ سے لے کر نفس تک تمام گوشوں میں کارفرما ہے۔ ہم نے ابھی اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مادہ کی میکانیت کو بے بصر کہنا بھی حق بجانب نہیں ہے۔ ہر مادہ مقررہ قوانین کی پیروی کرتا ہے یا ان قوانین کی اطاعت کرتا ہے جو اس کی فطرت میں اصلاً موجود ہیں۔ مادہ کی اقلیم بھی کوئی بخت و اتفاق کی قلمرو نہیں۔ وہ اپنی فطری تقدیر کی کاملاً پیروی کرتا ہے۔ قرآن کی رو سے ہر وجود ایک طریقۂ زندگی کا حامل ہے اور مادہ بھی اپنا ایک خاص طرز زندگی رکھتا ہے۔ آسمان و زمین میں ہر چیز خدائے برتر کے آگے سر تسلیم خم کئے ہوئے مصروف حمد و تسبیح ہے جس کی زبان کو ہم سمجھ نہیں سکتے۔ مادہ کو بھی ہدایت کی جاتی ہے۔ ایک ذرہ سے لے کر ستارہ تک ایسے نظامات میں جو پہلے سے مقرر کردہ ہیں کروڑہا ذرات کو کس نے مجبور کیا یہ کہ وہ بلوریں شکل اختیار کر کے خوش نما صورتوں میں اپنے آپ کو منظم کر لیں؟ ان بظاہر بے شعور ذرات میں کوئی ایسا نہیں جو ان حدود سے متجاوز ہو سکے جو اس کے لئے مقرر کئے جا چکے ہیں۔ اگر یہ ذرات شعوری طور پر باہم منظّم نہ ہوں تو ان کی کسی نہ کسی طرح ہدایات کی جاتی ہے۔ قرآن بار بار ہماری توجہ اجرام سماوی کی سیر و گردش کی راہوں کی طرف پھیرتا ہے۔ ہم سے کہا گیا ہے کہ مدارات پر صحت و درستی کے ساتھ ان کی سیر و گردش پر غور کریں۔ اسلام کہتا ہے کہ یہ خدا کی طرف سے ہدایت اور مخلوق کی طرف اطاعت پذیری کا نتیجہ ہے، مشیت الٰہی کے آگے کل عالم فطرت سر نیاز خم کئے ہوئے اور مسلسل وقف عبادت گزاری ہے۔ ہر ذرہ اور ستارہ مسلم ہے، یعنی سر تسلیم خم کئے ہوئے ہے۔ لہٰذا اسلام انسانیت کے کسی خاص گروہ کا مذہب نہیں ہے، بلکہ وہ کل موجودات کا مذہب ہے۔ خواہ وہ چلتی ہوئی ہوائیں ہوں یا بہتے ہوئے دریا۔ ہدایت و اطاعت کی نوعیت مخلوق بہ مخلوق مختلف اور اقلیم بہ اقلیم جداگانہ ہے۔ مادہ کی ہدایت ایک طریقہ پر ہوتی ہے، شجر و حیوان کی دوسری طرح پر اور نفس اور روح کی ہدایت کا ایک علیحدہ طریقہ ہے۔ مادہ کی رہنمائی جیسا کہ ہم سمجھتے ہیں، ریاضیاتی اور میکانی قوانین سے ہوتی ہے۔ نباتات کی زندگی کی رہنمائی نمو و بالیدگی کے قوانین سے ہوتی ہے اور حیات حیوانی کی ہدایت جبلت سے ہوتی ہے۔ جب اس منظر میں انسان نمودار ہوتا ہے اور نفس کی جلوہ فرمائی ہوتی ہے تو ہم جبلت سے عقل کی طرف تبدل و تغیر دیکھتے ہیں۔ عقل کے ساتھ ہی انسان کے اس نہایت پُراسرار استحقاق و آزمائش کی نمود ہوتی ہے جسے اختیار و ارادہ کہا جاتا ہے۔ عقل و اختیار کے جلو میں غیر یقینیت بھی آئی ہے۔ یہ نئی ودیعت ایک عطیہ بھی ہے اور ایک خطرہ بھی۔ انسان کے لئے ہمیشہ دو راہیں کھلی ہوئی ہیں اور ان دو متبادل صورتوں میں سے عمل پیرا ہونے کے لئے وہ کسی ایک کا انتخاب کر سکتا ہے مگر عقل عطا ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ہدایت ربانی اس سے کنارہ کش ہو گئی۔ اگر عقل کا صحیح استعمال ہو تو یہ بطور خود بہترین ہادی ہے۔ بے راہ رو عقل سطح جبلت سے بھی نیچے گر جاتی ہے، لیکن درست طریقہ پر ہدایت یافتہ عقل اس کو

ملائکہ سے بھی اوپر پہنچا دیتا ہے۔ گمراہ شدہ عقل کے متعلق قرآن میں کہا گیا ہے کہ یہ صرف حیوانیت کی سطح پر ہی نہیں اتر آتی بلکہ اس سے بھی نیچے گر جاتی ہے کیونکہ حیوانات خدا کی عطا کردہ جبلت کی پیروی کرتے ہیں جو بے راہرو نہیں ہے۔ اسلام ماورائے عقل مذہب ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا۔ اس کی بنیادی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ عقل کا صحیح استعمال خدا کے عرفان تک پہنچاتا ہے مگر انسان محض عقل ہی نہیں ہے، وہ ایک ارادہ اور اختیار بھی ہے، جو ایک دودھاری تلوار ہے، جو قوانین فطرت اور حیات کو درست طریقہ پر سمجھتے اور عمل میں ان کی پیروی کرنے کے لیے بھی استعمال کی جاسکتی ہے اور قوانین صداقت کی خلاف ورزی کے لئے بھی، جس سے انسان ہلاکت و تباہی کی طرف پہنچ جاتا ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ انسان کو اس کے مشاہدہ، تجربہ اور عقل اور بالآخر وحی کے ذریعہ راہ حق و باطل اور خطا و صواب بتادی گئی ہے۔ قرآن کے بموجب وحی کی ہدایت ایک برتر ذریعہ ہے جو فطری، جبلی اور فوق العقلی ہوسکتا ہے۔ حیوانی جبلت کو بھی قرآن میں ہدایت بذریعہ وحی کہا گیا ہے جیسا کہ نص قرآنی ہے ''اپنا چھتا تیار کرنے کے لئے ہم نے شہد کی مکھی کی طرف وحی کی''۔ وحی جس سے انبیاء کو سرفراز کیا گیا، ایک خاص عطیہ ہے جو انسان کے لئے خدا کے مقرر کردہ طریقوں کی تصدیق اور وضاحت کرتی ہے۔ یہ محض ادراک عقلی سے کہیں زیادہ ہے۔ محض عقلی ہدایت انسان کے لئے کافی نہ تھی، اس لئے ربانی حقائق کا فہم وادراک مخصوص منعم علیہ افراد کے لئے ممکن بنایا گیا تا کہ وہ اپنے یقین کو بلاواسطہ ادراک سے محکم کریں اور اپنی صداقت شعار و پرہیزگار زندگی اور راستہ تجربات سے پیدا شدہ قوت کے ذریعہ دوسروں میں بھی نیکوکاری پیدا کرسکیں۔

ہم سمجھتے ہیں کہ جس طرح وجود میں مراتب اور مخلوقات میں درجہ وار ترتیب ہے، اسی طرح ہدایت کے بھی مراتب ہیں اور تمام اشیاء و مخلوق اپنی ضرورت کے مطابق ہدایت پاتی ہیں۔ ہر مخلوق کا مذہب اس کی فطرت ہوتی ہے، جو اس کو ودیعت کی گئی ہے اور جب تک وہ اس فطرت کی پیروی کرتا ہے، راہ راست پر رہتا ہے۔ قرآن میں اسلام کو اس فطرت سے تعبیر کیا گیا ہے جو انسان کو عطا ہوئی ہے۔ اس کی بنا معجزات یا ناقابلِ فہم اسرار پر نہیں ہے۔ اگر اس کو درست طریقہ پر سمجھا جائے اور بہ رضا و رغبت اس کی اتباع کی جائے تو اسلام انسان کی فطرت ہے۔ اسلام کسی مخصوص مذہب کا نام نہیں جس طرح مذہب کا خدا ایک ہے، اسی طرح کل مذہب بھی ایک ہے اور وہ ایک مذہب دین فطرت ہے جس سے انسان سرفراز کیا گیا ہے۔ جیسا کہ آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا ہے ''ہر بچہ جو پیدا ہوتا ہے، وہ اپنے ساتھ صرف انسانی فطرت لے کر آتا ہے اور یہ اس کے والدین ہیں جو اسے یہودی، عیسائی اور زرتشتی بناتے ہیں''۔ یہ عیسائیوں کے عقیدہ گناہ آدم کی براہ راست اور پُر زور تردید ہے۔ خدا کی پیدا کردہ فطرت معصیت آلود نہیں۔ عیسائی دینیات اس کی دعویدار ہے کہ آدم سے گناہ سرزد ہوا اور آدم کی یہ معصیت فطرت انسانی کے لئے جزو لاینفک اور موروثی خصوصیت بن گئی۔ ہر بچہ پیدائشی گناہگار ہے۔ نیک اعمال اور پاکیزہ زندگیاں بھی اس موروثی داغ کو نہیں دھوسکتیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حلولیت، غم و محن اور موت

بطور کفارہ عظیم پر ایمان لائے بغیر کوئی چیز سود مند نہیں ہوسکتی۔ بلا اس کو مانے ہوئے تمام روحیں اس طرح راندگی کے سبب ہلاک ہو جائیں گی جس طرح کہ وہ راندہ اور مردود پیدا ہوئی ہیں۔ یہ چیز فہم وادراک سے بالاتر ہے کہ یہ ناخوشگوار عقیدہ خدا کی مہربانی و پروردگاری کے عقیدہ سے کس طرح میل کھا سکتا ہے۔ یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کہ خدا نے پہلے تو تمام انسانیت کو تا قیامِ قیامت مردود ٹھہرایا اور ایسے لاتعداد بچوں کو ناقابلِ استیصال گناہ کا حکم دیا جو ابھی کتم عدم میں تھے اور پھر ان کی نجات کا یہ ہی ذریعہ سوچا کہ اس کا ''اکلوتا بیٹا'' ان گناہوں کی پاداش میں قربان کیا جائے، جن کا ارتکاب نہ تو اس بیٹے نے کیا تھا اور نہ دوسروں نے۔ عیسائی مذہب یہ شیخی بگھارتا ہے کہ اس نے خدا کو عشق ومحبت کے روپ میں پیش کیا جبکہ دیگر مذاہب نے اس کو ایک سخت گیر اور بے رحم آقا کی حیثیت دی تھی لیکن اس خدا کی محبت عجیب وغریب ہے اور یہ مذہب بھی نرالا ہے جس کے نزدیک خدا پہلے تو اپنے بندوں کو ناکردہ جرموں کی پاداش میں مردود ٹھہراتا ہے اور پھر اپنا ظہور اس طرح کرتا ہے کہ انسانوں میں سے ایک برگزیدہ ترین ہستی کو، جو خود اس کے مماثل سمجھی جاتی تھی، ان سب کے کفارہ میں بھینٹ چڑھا دیتا ہے۔ ایسا عقیدہ سچے مذہب کی بنیاد ڈھا دیتا اور زندگی کو ایک اندوہ گین معاملہ قرار دیتا ہے۔ اسلام اس مہمل اعتقاد کی پیہم تردید کرتا ہے جس سے انسان اور خدا کی توہین ہوتی ہے اور قانون واخلاق کی ساری بنیادیں مسمار ہو جاتی ہیں۔ قانون اخلاق کی رُو سے جیسا کہ اسلام نے پیش کیا ہے نہ جزا میں عوض معاوضہ ہے اور نہ سزا میں کسی کی نیابت اور قائم مقامی۔ ایک کا اخلاقی بوجھ کسی دوسرے سے نہیں اٹھوایا جائے گا۔ عالم روحانی میں کوئی تاوان وکفارہ نہیں اور ہر نفس اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔

جب کہ ہر ذرہ، درخت اور حیوان جو عالم وجود میں قدم رکھتا ہے، اپنی فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے، تو پھر انسان، جو خلاصہ کائنات اور زبدہ موجودات ہے، کیوں ایک برگشتہ فطرت کے ساتھ جنم لے؟ اسلام کی رو سے خدا کی الوہیت، رحمت اور شفقت بہترین طریقہ پر برگزیدہ انسانوں میں ظہور کیا کرتی ہیں، جو کاملاً خدا کی ہدایت کی فرماں برداری کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ عقل واختیار مائل بہ ضلالت ہو سکتے ہیں اور بہت سی صورتوں میں یہ گمراہ بھی ہوتے ہیں مگر یہ گمراہی ان کی ذات میں نہیں ہوتی کہ ان کا مداوا صرف نامعقول عقیدوں سے ہو سکے۔ انسان گناہ اور غلطیوں کا ارتکاب کرتا ہے، لیکن ان میں بدترین شخص بھی نیک اعمال کرتا ہے، وہ بخشندہ بے نیاز ہماری ہر خطا پر فوراً گرفت نہیں کرتا۔ قرآن کہتا ہے کہ اگر خدائے تعالیٰ فوری سزا دینے والا ہوتا تو صفحہ ہستی پر کوئی مخلوق زندہ نہ رہتی۔ انسانی عقل اور روحی وہ ہدایتیں ہیں جو نوع انسانی کو بارگاہ ایزدی سے عطا ہوئی ہیں اور نیکی وراست بازی کی راہیں ہمہ وقت اس کے آگے کھلی ہیں۔ ہدایت ہر وقت موجود ہے اگر وہ درست طریقہ پر غور کرے اور اپنی صحیح حقیقت اور فطرت پہنچانے تو نہ اس کی حقیقت ذات اور نہ اس کی صحیح فطرت کبھی گم کردہ راہ ہو سکتی ہے۔ ہدایت ایک عالمگیر ربانی قانون ہے جس میں فطرت الٰہی بطور 'رب' کے ظہور فرما ہوتی ہے۔

اگر ہم خدا کے نام مثل رب، قیوم، رزاق اور مقیت کی تمام تعبیریں بیان کریں تو اس کے بہت سے دیگر صفات جن کا اظہار قرآن میں کیا گیا ہے، بطور ضمنی نتائج کے پیدا ہوں گے، لیکن اہم صفات جو اس کے مفہوم میں داخل ہیں، قرآن میں ان کے علیحدہ نام تاکید اور توضیح کی غرض سے دیئے گئے ہیں۔ اس قسم کے دو اہم صفات ہیں جو اکثر پہلو بہ پہلو آتے ہیں کیونکہ یہ دونوں ایک ہی صفت کے دو پہلوؤں کو ظاہر کرتے ہیں۔ الرحمٰن والرحیم، یہ دونوں رحمت سے مشتق ہیں۔ ان کا ترجمہ مثل 'رب' کے ایک لفظ میں کرنا دشوار ہے، امام راغب اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ یہ شفقت ہے جو لطف واحسان کا عمل چاہتی ہے اور اس طرح پر یہ رحم ومحبت کے تصور پر مشتمل ہے۔ یہ دونوں مقداری و درجاتی ہیں جو ایک صفت کی شدت کو ظاہر کرتے ہیں۔ رحمٰن کے معنی ہیں وہ وجود جس میں شفقت ورحم اور لطف اس کی ذات کے اصل جز وکی صورت پذیری کرتے ہوں اور رحیم اس صفت کے مستقل اور عملی ظہور پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دونوں الفاظ اس طرح سمجھے جاسکتے ہیں کہ یہ ایک ہی صفت کے سکونی اور حرکی پہلو کو بیان کرتے ہیں، اگرچہ دوسرے نقطۂ نگاہ سے تمام صفات فعل سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک خالق کی تمام صفات تخلیقی ہونی چاہئیں، ان میں سے کوئی بذات خود بیکار نہیں رہ سکتی۔ خالق بحیثیت الرحمٰن کے از روئے محبت تخلیق کرتا ہے۔ تمام حقیقی محبت فعلی اور تخلیقی ہے اور بحیثیت الرحیم وہ اس محبت کو عفور پروری اور رحم کی شکل میں استعمال کرتا ہے جبکہ اس کی مخلوق خطا وار ہو کر اس کی طرف بخشش کے لیے رجوع ہوتی ہے، یا وہ خود ان کو اپنے بے پایاں لطف وکرم سے نجات عطا فرماتا ہے۔

الرحمٰن کی صفت بحیثیت سرمدی تخلیق محبت کے اور بعض اوقات اسم معرفہ کے طور پر صرف خدا کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ مگر صفت الرحیم میں، جس کے معنی مہربان اور بخشنے والے کے ہیں، دیگر افراد نسل انسانی شریک ہوسکتے ہیں۔ قرآن یہ دوہری صفت ایک ساتھ استعمال کرتا ہے اور مسلمانوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ جب کوئی چیز شروع کریں تو اس کو دہرالیا کریں۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اسلام خدا کا تصور خالصتاً اور اصلاً بحیثیت ایک مہربان اور شفقت کرنے والے کے کرتا ہے۔ جیسا کہ ابھی بتایا گیا ہے کہ یہ دونوں الفاظ رحمت سے مشتق ہیں، جن کا مفہوم انگریزی میں کسی ایک لفظ سے ادا نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے مفہوم میں شفقت، احسان، رحم اور لطف وکرم شامل ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک لفظ اس کے پورے تضمنات کا حق ادا نہیں کرسکتا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کیوں پیدا کرتا ہے اور پیدا کرنے کے بعد کس لئے یہ اپنی مخلوق کو دائماً پالتا اور پرورش کرتا ہے، تو اس کا جواب اس کی صفت رحمت میں پایا جاتا ہے۔ نوفلاطونیوں نے کہا ہے خدا نور ہے، اور کائنات اس لامحدود سرچشمہ کا فیضان اور ایک لازوال آفتاب کی تابانی ہے۔ قرآن نے بھی اس تمثیل کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے اور رحمت بار بار بیان کی جانے والی صفت ہے۔ نوفلاطونیوں کے لئے یہ درخشانی غیر ارادی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک سرچشمہ وجود ارادہ سے خالی ہے اور یہ ان کے نزدیک مخلوق کی ایک صفت سمجھی جاتی ہے۔

اسلام کا خدا ایک صاحب علم وارادہ ذات ہے۔ اس کی یہ مشیت تخلیقی ہے اور اس مشیت کو حرکت دینے والی قوت رحمت ہے۔ خدا فلاسفہ کے نزدیک یا تو لاشخصی عقل سمجھا جاتا تھا یا ایسی ذات مطلق جو نا قابل بیان اور تمام صفات سے عاری تھی۔ قدیم فلاسفہ میں صرف افلاطون ایسا ہے جس نے خدا کی شناخت مثل جوہر عقل کے کی ہے اور اس کو عین الاعیان سے موسوم کیا ہے۔ اس کے نزدیک اعیان اصلاً حقیقی ہیں۔ وہ اس کو خیر سے بھی تعبیر کرتا ہے، اس خیر کو کل موجودات کی حقیقت قرار دیتا ہے اور تمام حقیقی وجود کو عقل کل اور ہمہ خیریت کے مماثل ٹھہراتا ہے۔ اگر افلاطون کے نظریہ کو تصوری طبیعیات کا نمونہ کمال سمجھا جائے تو ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ حقیقت اولیٰ کا اعلیٰ عقلی ادراک خدا کو ہمہ خیر قرار دیتا ہے۔ اسی طرح جب ہم اسرائیلیوں کے روحانی ارتقاء سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک پہنچنے میں تو ایک سخت گیر الہ مہربان وشفیق خدا بن جاتا ہے۔ جب کسی نے حضرت عیسیٰ کو ہمہ خوبی کہا تو انہوں نے جواب دیا کہ ''میں نہیں، میرا باپ جو آسمان میں ہے وہ ہمہ خوبی ہے''۔ حضرت عیسیٰ کی پوری تعلیمات کا میلان محبت ورحمت کی طرف ہے۔ قرآن جب سچے عیسائیوں کی تعریف کرتا ہے تو شفقت ورحمت کو ان کی امتیازی خصوصیات بتاتا ہے، لیکن عیسائی دینیات نے اس تصور کو مسخ اور توڑ مروڑ کر کے فطری معصیت، نیابتی غم ومحن اور کفارہ کا عیدہ پیدا کیا۔ راسخ العقیدہ عیسائی جو زیادہ روحانیت اور کمتر دینیات کے حامل ہیں، اپنی زندگیوں سے رحمت وشفقت کے وصف امتیازی کا اظہار کرتے ہیں۔

اسلام نے عبرانیوں اور یونانیوں دونوں کے اعلیٰ کارناموں کو اپنے میں سمو لیا۔ اسلام کا خدا عقلی ہے۔ وہ عقل وصداقت کے ساتھ تخلیق کرتا ہے۔ عمل تخلیق تعقلی ہے اس لئے عقل کے لئے قابل فہم ہے۔ عقل صحیح استدلال اور گہرے مشاہدہ سے آسانی کے ساتھ فطرت سے خدا کی طرف قدم بڑھا سکتی ہے۔ سائنس کائنات میں صرف نظریاتی اور ریاضیاتی عقل کو تلاش کرتی ہے، لیکن مذہب اس سے آگے ان اقدار حیات کی طرف قدم بڑھاتا ہے جو فطرت کے اعتدال پسند کاموں کے ساتھ پہلو بہ پہلو چلتے ہیں۔ قرآن بالکلیہ حقیقت کو عقل، اور عقل کو خیر کے مماثل قرار دیتا ہے، جو تمام دیگر اقدار کے لئے بطور خیر اعلیٰ کے ہے۔ خیر ایک جنس ہے اور تمام دیگر اقدار اس کی انواع ہیں۔ قرآن کے متعدد اقتباسات اس کی تصدیق کریں گے۔ قل لمن ما فی السموات والارض ط قل اللّٰہ ط کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ ط (اے پیغمبر! تم ان لوگوں سے پوچھو آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے، وہ کس کے لئے ہے؟ کہو، اللہ کے لئے۔ اس نے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے کہ رحمت فرمائے) ورحمتی وسعت کل شی (میری رحمت کا حال یہ ہے کہ ہر چیز پر چھائی ہوئی ہے) وان تعدوانعمت اللّٰہ لا تحصوھا ط ان الانسان لظلوم کفار ط (اگر تم اللہ کی نعمتیں گننی چاہو، تو وہ اتنی ہیں کہ کبھی ان کا احاطہ نہ کر سکوں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان بڑا ہی بے انصاف اور بڑا ہی ناشکر ہے) کہا جاتا ہے کہ جنت آسمان وزمین کے برابر پھیلی ہوئی ہے اور آسمان وزمین تمام موجودات کو گھیرے ہوئے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی رحمت کا ہر

چیز میں ظہور ہے کیونکہ ہر چیز جو وجود میں آتی ہے وہ اس کی تخلیقی محبت کا کرشمہ ہے، مختلف مقامات پر یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کا فضل و احسان صرف نیکیوں کے صلہ و انعام تک محدود نہیں بلکہ وہ گناہ گاروں تک بھی وسیع ہیں۔ ''ہمارے انعامات کی بارشیں دونوں پر ہوتی ہیں، تیرے مالک کا فضل محدود نہیں۔ اس نے اپنی رحمت و شفقت کا حصہ تمہارے قلوب میں بھی ڈال دیا ہے، جو غور کرنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں۔''

بعض اوقات یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایک مہربان اور شفیق خدا، انتقام و عقوبت کا خدا نہیں ہو سکتا۔ یہ نہایت سطحی اعتراض ہے، حقیقی نظم و ضبط کے تحت عقوبت و سزا کسی غضب آلودہ انتقام کا نتیجہ نہیں، بلکہ اعتدال پسند محبت کا ذریعہ ہے۔ وہ بچے خراب محبت ہوتے ہیں جنہیں کبھی سزا نہیں دی جاتی کیونکہ ان کے والدین کی محبت اپنے جذبہ محبت کے بارے میں اندھی اور تخریبی ہوتی ہے۔ قرآن نیکی کے عوض جزا اور برائی کے بدلے سزا کے بیان سے مملو ہے۔ بدی کے عوض سزا نظام اخلاق کا ضروری جزو ہے مگر سزا کی خاطر سزا اور عقوبت کا مقصود بالذات ہونا ایک کھلی غیر معقولیت پر دلالت کرتا ہے۔ دوزخ کا نقشہ ہو بہو ایسا ہی تمثیلی ہے جیسا کہ جنت کے نفس پرستانہ استعارے۔ اصلی صداقت جس پر زور دینا مقصود ہے، وہ یہاں اور مابعد زندگی دونوں میں نیکی کے نتائج کے اچھے ہونے اور برائی کے نتائج کے برے ہونے کا ملزوم ہے۔ تشبیہات و استعارے عالم تخیل کی چیزیں ہیں، لیکن نظام اخلاق ایک حقیقت ہے۔ نفس انسانی کی ترکیب اس طرح واقع ہوئی ہے کہ ہم روحانی اور اخلاقی صداقتوں کے لئے بھی مادی اور نفسانی استعاروں کے استعمال پر مجبور ہیں۔ فلسفی جو خالص عقل کی زبان میں گفتگو کرتے ہیں اور صوفیاء جو روحانی حقائق کے غیر مادی، غیر نفسانی، غیر میانی اور غیر زمانی ہونے کا فہم و احساس رکھتے ہیں، نفسانی تشبیہات بکثرت استعمال کرتے ہیں کیونکہ بغیر اس کے کوئی چارہ نہیں۔ نفس و روح کی کوئی اپنی زبان نہیں اور ہر پیرایہ ادا حواس سے مستعار لیا جاتا ہے۔

ہم قرآن میں عذاب کے متعلق معنی خیز بیانات پاتے ہیں۔ مختلف مقامات پر یہ کہا گیا ہے کہ خدا نیکی اور بدی کو بالکل ٹھیک طور پر جانچتا ہے اور وہ عذاب دین میں جلد باز نہیں۔ نیز یہ کہ اگر خدا برائی کا بدلہ برائی سے دینے میں جلد باز ہوتا، تو زمین پر کوئی جاندار باقی نہ رہتا۔ کئی مقامات پر جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ خدا سزا دینے میں نہایت سخت ہے، وہاں ساتھ ہی یہ بھی ظاہر کر دیا گیا ہے کہ وہ بے انتہا مہربان اور احسان کرنے والا ہے۔ بظاہر یہ بیان متناقض معلوم ہوتا ہے، لیکن ذرا غور کرنے سے یہ سمجھ میں آ جاتا ہے کہ عقوبت محض اصلاح کے لئے ہے اور مہربان خدا محبت کی خاطر سزا دیتا ہے۔

خدا کی قدرت کاملہ اور ہمہ خیریت

لفظ خدا سے اسلامی خدا پرستی کا جو مفہوم مترشح ہوتا ہے اگر اس کا مختصراً بیان کیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ

وہ ذات ہمہ تواں ہونے کے ساتھ ہمہ خیر بھی ہے۔ محض قوت تخلیق اور جوش حیات سے خدا نہیں بنتا۔ تخلیقی توانائی بالقصد اور شعوری طور پر خیریت کی طرف مائل ہونی چاہئے۔ شوپنہار جسے بے بصر ارادہ کہتا ہے اور جو بلا کسی غایت و مقصد کے موجی طور پر تخلیق کرتا ہے، خدا پرستی کی عین ضد ہے۔ تجربی طور پر کائنات میں ہم نظم و ترتیب دیکھتے ہیں، لیکن یہ میکانی نظام ہوسکتا ہے، جو مادہ اور توانائی کے قوانین کا نتیجہ ہو، جس میں کوئی شعوریت اور غایت نہیں ہوتی۔ ہمارا غور و فکر سے عاری تجربہ، ہمہ توانی اور ہمہ خیریت کے متعلق ہمارے تصور میں چند خامیوں کے سبب، خدا پر ایمان لانے میں سخت دشواریاں پیدا کرتا ہے۔

ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ ازروئے عقل ہمہ تواں سے کیا مطلب ہوسکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا قادر مطلق ہے۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ کوئی خارجی قوت اس کے ارادہ میں حائل نہیں ہوسکتی۔ اگر کوئی ایسی ہستی موجود ہے جس کا وصف ذاتی خیریت ہے، تو پھر فوراً شر کا مسئلہ ہمارے پیش نظر ہو جاتا ہے۔ کائناتی شر کی طرح ہی اخلاقی شر ہے، جس کی تشریح ہمیں کرنی ہے، فطرت میں ہم تعمیر کے ساتھ تخریب بھی دیکھتے ہیں۔ یہاں حیات کے ساتھ موت اور فنا موجود ہے۔ خود حیات انسانی، اخلاقی اور طبعی خرابیوں سے مملو ہے۔ جب خدا ہمہ تواں اور ہمہ خیر ہے تو پھر شر کسی صورت میں بھی کیوں باقی ہے؟ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر خدا ہمہ خیر ہے تو وہ اپنی مخلوق کو پوری طرح خوشحال رکھنا چاہے گا اور اگر وہ قادر کل ہے تو وہ اس قابل ہوگا کہ وہ جو چاہے کر سکے، لیکن اس کی مخلوق خوش نہیں ہے۔ اس لئے خدا میں خیریت یا قوت یا دونوں کی کمی ہے۔ اس سوال کا جواب قدرت کاملہ کے تصور کی صحیح تشریح میں مل سکتا ہے۔ قرآن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کو یہ اختیار ہے کہ وہ جو چاہے اور جس چیز کا ارادہ کرے وہ پورا کرے۔ کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کے ارادہ کی مخالفت کر سکے۔ جب وہ کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ صرف لفظ 'کن' کہہ دیتا ہے اور وہ موجود ہو جاتی ہے۔ [1] لیکن قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ اس کا ارادہ خود اس کے قوانین کا تابع ہے۔ یہ عقلی ارادہ ہے، یہ قدرت کاملہ پر چند قیود عائد کرتا ہے جو سنت الٰہی اور ضروریات تخلیق کے مدنظر خود عائد کردہ ہیں۔ ''خدا کے پاس ہر چیز کے بے انتہا ذخیرے ہیں، لیکن وہ ان کو ایک انداز سے ظاہر اور پیدا کرتا ہے'' ۔''تم سنت الٰہی میں کبھی تبدیلی نہ پاؤ گے''۔ [2] وہ مقررہ ضابطوں کے مطابق عمل کرتا ہے۔ بغیر قوانین و ہم آہنگی کے نہ کائنات قائم رہ سکتی ہے اور نہ زندگی۔ لیکن یہ قوانین خدا کے ہمہ تواں ہونے پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتے۔ یہ بطور خود خدا کی مصلحت پسند قوت کے اظہارات ہیں۔ ممکنات اور ناممکنات اصلاً خیال اور اشیاء کی فطرت میں داخل ہیں۔ کوئی چیز بیک وقت ہست و نیست نہیں ہوسکتی۔ متضاد صفات ایک ساتھ کسی چیز کے ایک ہی رخ میں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے۔ اگر عدد خدا کی عقلیت کے اظہارات میں سے ایک ہے تو خدا بھی دو اور دو کو پانچ نہیں کرے گا۔ یہ سچ ہے کہ خدا کے نزدیک ہر چیز ممکن ہے مگر شیت امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ حقیقی تضاد کوئی شے نہیں اس لئے وہ خدا کے بارے میں بھی نہیں ہوسکتا۔ اگر ہمہ تواں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بلا کسی قانون کے

کوئی کام کیا جائے یا قانون بنا کر اسے خودسرانہ طور پر توڑ دیا جائے تو اسلام ایسے ہمہ تواں تصور کی تردید کرتا ہے۔
کائنات یک رنگیوں کا نظام ہے اور عقل خود اپنے ممکنات اور ناممکنات رکھتی ہے۔ خدا کی فطرت اور عقل بے بصر اور خودسرانہ نہیں ہے۔ خدا کی فطرت اور عقل بے بصر اور خودسرانہ نہیں ہے۔ خدا جو چاہتا ہے وہ پیدا کرتا ہے، لیکن اس کا ارادہ پُراز مصلحت ہوتا ہے۔ وہ جو کچھ بھی تخلیق کرتا ہے، اس کے سبب عقلی کو ظاہر کرتا ہے۔ تخلیق نطق الٰہی کو معروضی شکل دیتی ہے۔ اصلاً ناممکن اور متناقض بالذات کو قدرت کاملہ وجود نہیں بخشتی۔ ایسے وقوعات ہو سکتے ہیں جن کا معلومہ قوانین سے ادراک نہیں کیا جا سکتا، لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک قسم کی سبیت دوسری قسم کی سبیت میں تغیر پیدا کر دے۔ یہ وہ تصور ہے جس کو ہم ان واقعات کے بارے میں اختیار کر سکتے ہیں جنہیں معجزات کہا جاتا ہے۔ یہ بالعموم قانون سبیت کی شکست کے نتائج نہیں ہوتے بلکہ یہ کسی دوسرے قوانین کے نظام کے تحت وقوع پذیر ہونے والے تغیرات کے اثرات ہوتے ہیں۔ قوانین کے مطابق عمل کرنا عقلیت کی روح ہے اور اگر عقلیت میں خوبی واحسان ہے تو ہم قوانین قدرت کی بے رحمی اور سنگدلی پر کوئی حرف گیری نہیں کر سکتے۔ اگر کوئی ولی یا پیغمبر گرتی ہوئی چھت یا دیوار کے نیچے بیٹھے گا تو وہ اس پر ضرور کرے گی اور قوانین جذب وکشش اس کے تقدس کا کوئی پاس نہ کریں گے، لیکن ایک گناہگار جو اس عمارت کو خطرناک سمجھ کر اس سے دور ہٹ جائے گا وہ محفوظ رہے گا۔ سطحی مذہبیت یہ کہے گی کہ خدا کو چاہئے کہ وہ اس ولی کو بچالے اور گناہ گار کو کچل ڈالے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا جس نے ایک نظام کائنات پیدا کیا ہے، افراد کے گوناگوں حالات میں ان کے مفاد کی خاطر، اسے نظر انداز کر دے اور اس کے کاموں میں خلل اندازی کرے۔ اس صورت میں کائنات، کائنات نہیں رہے گی بلکہ ایک خودسرانہ ارادہ کی بدنظمی بن جائے گی۔ کون ایسے خدا کو ہمہ تواں اور مہربان یا عقلی سمجھے گا، جو یا تو کوئی ایسا نظام پیدا ہی نہ کر سکتا یا پیدا کرنے کے بعد ہر قدم پر لاتعداد مخلوق کی آسانیوں اور خام خیالیوں کی خاطر اس میں دخل اندازی کرتا رہتا تھا۔
عقلیت کا مطلب ایک نظام ہے۔ ایک ہمہ تواں ہستی جو خود معقول ہو، معقول ارادہ ہی کر سکتی ہے۔ اگر وہ اپنی عقلیت کو خودسری سے بدل دے تو وہ مہربان اور عقلیت پسند خالق نہیں رہ سکتی، جو خدا کا اسلامی تصور ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ کائنات میں کوئی خامی اور خرابی نہیں ہے۔ یہ صرف ہماری تمنائیں اور تن آسانیاں ہیں جو حادثات کائنات کے ساتھ نیکی اور بدی کو منسوب کرتی ہیں۔ کائنات قوانین کے مطابق تبدیلیوں کا ایک نظام ہے۔ حیات اور موت اضافی اصلاحات ہیں۔ یہ صرف وجودی اشکال کی تبدیلیوں کو ظاہر کرتی ہیں۔ خدا ہمیشہ زندگی کو موت سے اور موت کو زندگی سے نکالتا ہے اور اس تمام عمل میں انفع کو باقی رکھنا اور غیر نافع کو چھانٹ دیتا ہے۔ اس عمل میں تحفظ اقدار اور بقائے اصلح کا اصول کارفرما ہے۔ یہ فرق وامتیاز بے نظم وترتیب نہیں۔ حیات، ضعف سے قوت کی طرف بڑھتی ہے، اور ایک معین حد تک ترقی کرنے کے بعد وہ پھر ضعف کی طرف عود کرتی ہے۔ یہ سارے چڑھاؤ اور اتار، عروج وزوال کے خم وپیچ ہیں، لیکن ان تمام تبدیلیوں میں کوئی ناقابل تلافی نقصان نہیں ہوتا کیونکہ ہر چیز

ایک جاننے والے خدا کی مرتب کردہ اور ہدایت یافتہ ہے۔ ایک جاہل منکر یہ کہتا ہے کہ اگر خدا قادر مطلق اور مہربان ہے تو موت وفنا کا وجود نہ ہونا چاہئے۔ مگر قرآن ان مظاہر کو ایک علیم اور شفیق خالق کی ہستی کی ثبوت میں پیش کرتا ہے۔ اللّٰہ الذی خلقکم من ضعف قوۃ ثم جعل من بعد قوۃ ضعفاً وشیبۃ ط یخلق مایشاط و ھو العلیم القدیر ط (یہ اللہ ہی کی کارفرمائی ہے کہ اس نے تمہیں اس طرح پیدا کیا کہ پہلے ناتوانی کی حالت ہوتی ہے، پھر ناتوانی کے بعد قوت آتی ہے، پھر قوت کے بعد دوبارہ ناتوانی اور بڑھاپا ہوتا ہے۔ وہ جو کچھ چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے، وہ علم اور قدرت رکھنے والا ہے) زندگی کی ترقی وانحطاط کی نیرنگیوں کو بیان کرنے کے بعد دوصفات علم و قدرت کا اظہار نہایت معنی خیز ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تمام کاروبار سوچ سمجھ کر مرتب کردہ اور متعین مقصد کی پابجائی کرتا ہے، جو کسی طرح علم وقدرت کے منافی نہیں ہوسکتا۔ الم تر ان اللّٰہ انزل من السمآ مآء فسلکہ ینابع فی الارض ثم یخرج بہ ذرعاً مختلفاً الوانہ ثم یھیج فترا، مصفراً ثم یجعلہ حطا ما ان فی ذالک لذکریٰ لا ولی الالباب ط (کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے آسمان سے پانی برسایا، پھر زمین میں اس کے چشمے رواں ہوگئے، پھر اس پانی سے رنگ برنگ کی کھیتیاں لہلہا اٹھیں، پھر ان کی نشوونما میں ترقی ہوئی اور پوری طرح پک کر تیار ہوگئیں پھر، ترقی کے بعد زوال طاری ہوا اور تم دیکھتے ہو کہ ان پر زردی چھا گئی، پھر بالآخر خشک ہوکر چُورا چُورا ہوگئیں۔ بلاشبہ دانشمندوں کے لئے کے لئے اس صورتحال میں بڑی ہی عبرت ہے۔) و خلق کل شیء فقدرہ تقدیرا (اور اس نے تمام چیزیں پیدا کیں، پھر چیز کے لئے ایک خاص اندازہ ٹھہرادیا) قال ربنا الذی اعطیٰ کل شیء خلقہ ثم ھدیٰ (ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی بناوٹ دی، پھر اس پر زندگی اور معیشت کی راہ کھول دی۔)

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ قدرت کاملہ ہے جو ایک منصوبہ کے مطابق عمل پیرا ہے۔ قدرت جو ہر کام کر سکتی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خود اپنی فطرت کے خلاف بھی جاسکتی ہے۔ چنانچہ قدرت کاملہ عقل پسند ہے اس لئے یہ جو بھی کام کرتی ہے وہ حسن وخوبی کے لیے کرتی ہے، کیونکہ عقل خیر پر مشتمل ہے۔ یہ خیال ہم افلاطون کے فلسفہ میں بھی پاتے ہیں۔ حق معقول ہے اور معقول خوبی ہے۔ وما خلقنا السموات والارض و ما بینھما لا عبین ط وما خلقنھا الا بالحق ولکن اکثر ھم لا یعلمون (اور ہم نے آسمان وزمین کو اور جو ان کے درمیان ہے، محض کھیل اور تماشہ کے لئے پیدا نہیں کیا بلکہ جو کچھ بھی بنایا ہے حکمت ومصلحت کے ساتھ بنایا ہے۔ اگر اکثر انسان ایسے ہیں جو حقیقت کا علم نہیں رکھتے) اسلام اعتدال پسند قدرت کاملہ کا اقرار کرتا ہے اور ایسے ارادہ اور اختیار کو خارج کردیتا ہے جو بے قید اور خودسرانہ ہو۔ اس قسم کی قدرت مطلقہ لازماً خیر وخوبی ہوگی۔ اس طرح کے زاویہ نظر سے کائنات میں کوئی خامی نہیں ہوسکتی۔ فطرت کے اعمال بے داغ ہیں۔ یہ ہماری کم نگاہی ہے کہ جہاں ہم قانون کو دیکھ نہیں سکتے وہاں اس کو بخت واتفاق پر محمول کردیتے ہیں اور جو ہماری فنا پذیر خواہشات اور

ضروریات کے موافق نہیں ہوتے، ہم ان کو شر سے تعبیر کرتے ہیں۔ ما تریٰ فی خلق الرحمن من تفوت ط فارجع البصر حل تریٰ من فطور ط ثم ارجع البصر کر تین ینقلب الیک البصر خاسئاً و ھو حیر ط (تم اس رحمان کی بناوٹ میں کبھی کوئی اونچ نیچ نہ پاؤ گے، نظر اٹھاؤ اور اس تماشہ گاہ صنعت کا مطالعہ کرو۔ ایک بار نہیں بار بار دیکھو، کیا تمہیں کوئی خامی دکھائی دیتی ہے؟ تم اسی طرح یکے بعد دیگرے دیکھتے رہو، تمہاری نگاہ اٹھے گی اور عاجز و درماندہ ہو کر واپس آ جائے گی، لیکن کوئی نقص نہ نکال سکے گی)۔ قرآن اس پر زور دیتا ہے کہ کائنات اور فطرت میں کوئی شر نہیں، فطرت یزدان اور اہرمن کی رزمگاہ نہیں ہے۔ یہ تمام کارخانہ ایک قادر کل اور عظیم ذات کا ترتیب دادہ ہے۔ یہ ہمہ خوبی اور ہمیشہ مائل بہ خیر ہے۔ موت اور فنا اس کا منصوبہ کی تکمیل کے طریق کار کے مختلف پہلو ہیں۔ وہی چیز تج دی جاتی ہے جو اپنی قدر کھو دیتی ہے۔ خدا اپنے قوانین کے اعلان اور تکمیل سے اپنی قدرت کاملہ کو برقرار رکھتا ہے۔ اسلام کائناتی شر کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ یہ سوال صرف جہالت اور کوتاہ نظری سے پیدا ہوتا ہے۔ حقیقی بصیرت قدرت کے معاملات میں کسی نقص و خرابی کو نہیں پاتی۔ رہا یہ سوال کہ جب خدا قادر مطلق ہے تو وہ کائنات میں کسی شر کے وجود کو کیوں گوارا کرتا ہے؟ اس کا جواب قرآن کائنات میں شر کی تکمیل سے دیتا ہے۔ فطرت عالم گیر قوانین کے مطابق عمل کرتی ہے اور وہ اس میں کسی شخص کا لحاظ نہیں کرتی۔ یہ قوانین معقول ہوتے ہیں اور بھلائی کے لئے کام کرتے ہیں۔ بعض اوقات ان کا عمل ہمارے مفید مطلب نہیں ہوتا تو ہم ان کو شر کا نام دیتے ہیں۔ کائنات میں شر کا مسئلہ خود کائنات سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ ہماری کوتاہ نظر تشبیہت اور انسانی جذبات کو خدا سے متصف کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہماری تنگ نظر اضافیت اور ہمارے جذبات و عواطف یہ مسئلہ پیدا کرتے ہیں جو اشیاء کی ماہیت میں باہمی تضاد سے رونما نہیں ہوتا۔ عام طور پر فطرت ایک طرح کا نظام یک رنگی ہے اور کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ یہ یک رنگیاں جو قوانین فطرت کہلاتی ہیں، اپنا وجود نہیں رکھتیں، لیکن یہ یک رنگیاں ہمیشہ ہماری خواہشات یا ہماری محدود و متضاد آرزوؤں کے مطابق عمل نہیں کرتیں۔ فطرت کے متعلق بہترین طریق عمل یہ ہے کہ اس کے کاموں کو سمجھا جائے اور جو کچھ وہ پیش کرتی ہے اس پر صبر کیا جائے۔ سائنسدان کا فطرت سے کوئی جھگڑا نہیں۔ وہ اس کو سمجھنے کے لئے محبت آمیز واقفیت حاصل کرتا ہے اور اس کے عمل کے سامنے سر تسلیم و رضا خم کر دیتا ہے۔ اس کی رائے کی قدر محض صداقت ہے۔ یہی انداز رواقیوں کا کائنات کے مطابق تھا جسے وہ کائناتی عقل یا خدا کے مماثل قرار دیتے تھے۔ مارکس آریلیس (Marcus Aurelius) کا قول ہے کہ ''اے کائنات! جو تیرے لئے بہتر ہے وہی میرے لئے خیر و خوبی ہے''۔ جیسا کہ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے، ''دہر (کائنات، موجودات اور زمانہ) کو برا نہ کہو، کیونکہ خدا کہتا ہے کہ میں خود دہر ہوں۔'' اسلامی خدا پرستی فطرت اور خدا کو ایک نہیں سمجھتی۔ خدا اپنی سہارنے والی قوت اور علم سے اس پر محیط ہے، لیکن وہ اس سے منزہ بھی ہے، جیسے کہ ایک مصور اپنی تصویر سے ماورا ہوتا ہے، اگرچہ کہ وہ اس میں نفوذ و سرایت کئے ہوئے

ہوتا ہے کیونکہ وہ اسی کے تخلیقی ارادہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر خدا خیر ہے تو فطرت بھی خیر ہوگی، کیونکہ خیریت سے صرف خیریت ہی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ فطرت کی جانب اس اندازِ فکر کو ترقی دینے کی غرض سے ہم کو اپنے خیریت کے تصور کو کائنات کی سرحد تک وسعت دینا چاہئے۔ صرف اسی صورت میں ہمیں کائنات بے عیب و بے نقص نظر آئے گی۔ کوئی ناقص تصور صرف عیوب وفطور ہی پائے گا۔ کائنات کا پورا نقشہ پیش نظر ہونا چاہئے تاکہ کوئی گوشہ او جھل نہ رہے اور ربانی مشاہدہ تک رسائی حاصل ہو سکے۔ سائنس کا یہ اعتقاد ہے کہ کائنات قانون سببیت کی تابع ہے اور جہاں کہیں ہم قانون کا سراغ نہیں پاتے اس کی علت خود ہمارے علم کی کوتاہی ہے۔ وسیع تر علم اس قانون کی کارگزاریوں کو منکشف کر دے گا۔ جہاں تک فطرت کا تعلق ہے، اسلامی خدا پرستی کسی بڑے اعتقاد کی طالب نہیں۔ جن باتوں کو ہم اب تک نہ سمجھ سکے ہوں، وہاں ہمیں فطرت کو برا نہ کہنا چاہئے، بلکہ دعا کرنی چاہئے کہ ہمیں مزید بصیرت و روشنی ملے۔ اعتقادِ راسخ سے مزید روشنی عطا ہوتی ہے۔

بہت سے پیروان ڈارون ارتقائی کائنات کا نقشہ خون آلود لب و دنداں اور بے رحمانہ کشمکش حیات کے رنگ میں پیش کرتے ہیں، لیکن ان کے مفروضہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ فطرت زیادہ سے زیادہ اہلیت کو پیدا کرتی ہے اور بقائے اصلح کائنات میں ایک ترقی دینے والی قوت ہے۔ حیات ادنیٰ سے اعلیٰ صلاحیت کی طرف حرکت ہے لیکن کیا کوئی تعمیر بلا تخریب کے ممکن ہے؟ قلب ماہیت کے معنی ایک حالت سے گزر کر دوسری حالت کے وجود میں آنے کے نہیں۔ وہ لوگ جو یہ چاہتے ہیں کہ ایک مہربان خدا کو فنا اور موت کے بغیر حیات کو ترقی دینا اور قائم رکھنا چاہئے، وہ گویا ناممکنات کا مطالبہ کرتے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ تم اپنی روٹی بھی کھاؤ، اور اس کو صحیح سالم بھی رکھو؟ طفولیت ایک خوشگوار زمانہ ہو سکتا ہے، مگر شباب کی طرف بڑھنے کے لئے اس کو چھوڑنا ضروری ہے۔ ہر ترقی میں بے رحمی کا عنصر پایا جاتا ہے، حقیقی چیز زندگی کی ابھرتی ہوئی خواہش ہے۔ ڈارونی ارتقائی کہتے ہیں کہ ارتقاء ایک مہربان خدا کی ہستی کو غلط ثابت کرتا ہے۔ مگر اسلامی خدا پرستی یہ سمجھتی ہے کہ بقائے انفع ایک مہربان خدا کے وجود کا قوی ثبوت ہے۔ قرآن میں ایسی بہت سی آیات ہیں جن میں فطرت کی اس اصل حیثیت کو واضح طور پر آشکارا کیا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ فطرت نافع کو باقی رکھنی اور غیر نافع کو اپنے عمل تکوین میں چھانٹ دیتی ہے۔ انزل من السمآء مآء فسالت اودیة بقدرھا فاحتمل السیل زبدا رابیاً ط و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیة ومتاع زبد مثله ط کذالک یضرب الله الحق والباطل ط فاما الزبد فیذھب جفاء ج واما ماینفع الناس فیمکث فی الارض ط کذالک یضرب الله الامثال ط (اس نے آسمان سے پانی برسایا تو اپنی سمائی کے مطابق وادیاں بہہ نکلیں اور میل کچیل سے جھاگ بن بن کر پانی کی سطح پر اٹھا تو سیلاب کی رو اُسے بہا لے گئی اور دیکھو اسی طرح جھاگ اس وقت بھی اٹھتا ہے جب لوگ زیور یا کوئی اور چیز بنانے کے لئے آگ میں تپاتے ہیں۔ حق اور باطل کے معاملہ کی مثال ایسی ہی سمجھو جو اللہ بیان کر دیتا ہے پس جھاگ رائیگاں گیا

اور جس چیز میں انسان کے لئے نفع تھا وہ زمین رہ گئی۔ اسی طرح اللہ مثالیں بیان کر دیتا ہے)۔ پروردگار ایسی چیزوں کو وجود نہیں بخشتا جو صرف ایک حالت میں رہتی ہیں۔ زندگی درجہ بدرجہ ترقی کا نام ہے۔ ادنیٰ کی جگہ اعلیٰ اور فروتر کی جگہ برتر لیتی رہتی ہے۔ قانون تبدیل و ترقی کا دوسرا نام قانون فنا و موت ہے۔ انسان اپنی زندگی مادی عناصر سے شروع کرتا ہے اور پھر درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ حواس اور عقل سے نوازا جاتا ہے۔ **ذالک عالم الغیب و الشھادۃ العزیز الرحیم الذی احسن کل شیء خلقه و بد اخلق الانسان من طین ج ثم جعل نسله من سللة من مآء مھین ج ثم سوله و نفخ فیه من روحه و جعل لکم السمع والابصار والافئدۃ ط قلیلاً ماتشکرون ط** (یہ محسوسات اور غیر محسوسات کا جاننے والا عزیز و رحیم ہے، جس نے جو چیز بنائی حسن و خوبی کے ساتھ بنائی۔ چنانچہ یہ اسی کی قدرت و حکمت ہے کہ انسان کی پیدائش مٹی سے شروع کی، پھر اس کے توالد و تناسل کا سلسلہ (خون کے) خلاصہ سے جو پانی کا ایک حقیر سا قطرہ ہوتا ہے، قائم کر دیا۔ پھر اس کی تمام قوتوں کی درستگی کی اور اپنی روح (میں سے ایک قوت پھونک دی اور اس کے لئے سننے، دیکھنے اور فکر کرنے کی قوتیں پیدا کر دیں۔ لیکن بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ اللہ کی رحمت کا شکر گزار ہو)۔ ہم اس آیت میں یہ دیکھتے ہیں کہ عمل تخلیق و ترقی میں قوت کو رحمت کے ساتھ اور ہمہ توانی کو خیریت کے ساتھ چھوڑ دیا گیا ہے۔ اگر کوئی مادہ پرست ارتقاء یہ دعویٰ کرتا ہے کہ حیات کی نمود پہلے مادہ سے ہوئی ہے اور وہ خود اپنا ظہور مٹی میں کرتی ہے، تو ایک طرح پر قرآن اس کی توثیق تو کرتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ کر اس کی تصحیح بھی کرتا ہے کہ مادہ بطور خود خالق نہیں بلکہ یہ خود مخلوق اور اثنائے تخلیق میں ارتقاء کی ایک حالت ہے۔ قرآن آسمانوں کے متعلق کہتا ہے کہ یہ ابتدائی مرتبہ میں ایک بے ترتیب انبار تھے اور بعد میں ترقی کر کے اجرام کی نمایاں صورت اختیار کی، اور زندگی صرف پانی کے سبب ممکن ہوئی۔ تمام آسمان ابتدا میں بھاپ کے سے دھندلے اور دھکتے ہوئے دھوئیں کی سی کیفیت رکھتے تھے۔ فطرت یا اس کے طریق عمل کو دیکھتے وقت خواہ اس کے تخریبی پہلو پر زور دیا جائے یا اس کے تعمیری پہلو پر، کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ فطرت ہمیشہ تعمیر میں سرگرم رہتی ہے لیکن تعمیر کے ساتھ تخریب ہمیشہ ناگزیر ہوتی ہے اور ان میں سے کسی ایک کو بغیر دوسرے کے حاصل نہیں کر سکتے مگر اہلیت کی بقا اور موزوں و مناسب کا استحکام خیریت کی طرف ایک اشارہ ہے جو ازلی و ابدی تخلیقی امنگ ہے۔ اسلامی خدا پرستی قانون ارتقاء کی حمایت کرتی ہے اور اس کا دعویٰ ہے کہ نکمی چیز چھانٹ دی جاتی اور نافع باقی رکھی جاتی ہے۔ اس سے خدا کا انکار نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک ایسے زبردست خالق کی ہستی کا ثبوت ہے جو ہمہ خوبی ہے۔ کائنات میں نام نہاد شر کا وجود اور اس کی بے رحمی اصل میں غیر صالح کی تباہی ہے جو حیات کے عروج و ترقی کے لئے ناگزیر ہے۔

یہ سوال کہ زندگی میں شر کا وجود کس لئے ہے، بالکل ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ زندگی ہی کیوں وجود میں آئی ہے۔ ایسی زندگی کا تصور نہیں کیا جا سکتا جس میں تبدیلی نہ ہو اور غلبہ حاصل کرنے کے لئے مزاحمت نہ ہو۔

کشمکش مزاحمتوں پر قابو پانے سے پیدا ہوتی ہے اگر اڑنے والے پرندہ کو ہوا کی مزاحمت ناگوار گزرے، جس پر وہ بصد کوشش قابو پا کر اڑتا رہتا ہے، تو وہ اس حقیقت سے بے خبر ہوتا ہے کہ یہی تزاحم اس کے ہوا میں اڑنے کو ممکن بناتا ہے۔ فطرت نے جو مزاحمت پیدا کی ہے وہ پروں کے ساتھ لازم وملزوم کی طرح ہے اور ان کی ساخت ہی ایسی ہوتی ہے کہ وہ اس پر قابو پا سکیں۔ خدا کی خوبی کا ظہور ان ہر دو کی تخلیق میں ہے، جنہیں ہم خیر و شر کا نام دیتے ہیں، وہ ایک ہی سطح کے محدف و مجوف پہلو ہیں اور ہم کسی ایک کو دوسرے کے بغیر نہیں پا سکتے۔

حواشی

1) کن فیکون
2) فلن تجد لسنة الله تبديلا

صفات واسمائے الٰہیہ

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)

ابن عربی اور اُن کے مقلدین، عالم اور اہل عالم کو اسماء وصفات الٰہیہ کے مظاہر کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقائق کلی میں سے ہر حقیقت انہی اسماء کی ترتیب رسمی کے تحت ہے اور جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا کہ عالم کے جزئی حقائق بھی ایک معنی میں حق تعالیٰ کے کلمات وصفات ہیں، لہٰذا ابن عربی کے عرفان میں اسماء وصفات کی بحث بے حد اہمیت کی حامل ہے اور یہ تو بیان ہو ہی چکا کہ شیخ اکبر اس علم کو عرفاء کے مخصوص معارف میں شمار کرتے ہیں چونکہ ہماری نظر میں بھی یہ بحث فلسفے اور عرفان کی اہم ترین بحثوں میں سے ہے اور تنہا ابن عربی کے تصوف ہی میں نہیں بلکہ تمام فلسفہ اسلامی میں اسے بہت اہمیت حاصل رہی ہے، اس لئے ہم یہ درست سمجھتے ہیں کہ اس بحث کو پھیلا کر بیان کیا جائے۔

صفت واسم کا فرق اور ابن عربی اور ان کے شارحین کی تعبیریں

معمولاً ماسوئ حق کے دائرے میں کلام کرتے ہوئے، اس شئے کو جو خود اپنے آپ پر قائم ہے، ذات کہتے ہیں اور وہ چیز جو اپنے سے غیر پر قائم ہو، مثلاً حیات، علم، قدرت وغیرہ صفت کہلاتی ہے۔ وہ لفظ جو ذات پر کسی صفت کے بغیر دلالت کرتا ہے، جیسے مرد اور عورت یا کسی ذات کے بغیر صفت پر دلالت کرتا ہے، جیسے حیات، علم و قدرت وغیرہ، اسے اسم کہتے ہیں۔ وہ لفظ جو ذات کے اتصاف کے اعتبار سے اس کی کسی صفت پر دلالت کرتا ہے، جیسے حیّ عالم اور قادر، اس کو صفت کہتے ہیں۔ بنابریں معنی کے اعتبار سے ذات وصفت اور لفظ کے اعتبار سے اسم و صفت ایک دوسرے کے برابر ہیں، لیکن حق تعالیٰ کے باب میں یہ اصطلاحات اس طرح استعمال نہیں کی جاتیں، کیونکہ یہاں وہ لفظ جو ملاحظہ ذات کے بغیر فقط صفت پر دلالت کرتا ہے، مثلاً حیات علم اور ارادہ، اسے صفت کہتے ہیں جب کہ غیر اللہ کے باب میں ایسے الفاظ کو اسم کا نام دیا جاتا ہے، مختصر یہ کہ اسمائے معنی اور معانی اسماء کو ذات

کے مقابلے میں صفات کہا گیا اور وہ لفظ جو ذات حق تعالیٰ پر کسی صفت کے ساتھ اس کے اتصاف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے جیسے حیؔ عالم اور قادر اسے اسم بنایا گیا۔ جبکہ ماسوائے حق کے سلسلے میں انہیں صفات کا نام دیا گیا تھا۔ اس قول کی بنا پر حق تعالیٰ کے باب میں رسم وصفت باہم مترادف نہیں ہیں جیسا کہ غیر اللہ میں بھی یہ مترادف نہیں تھے۔ ابن عربیؒ اور ان کے اکثر تابعین وشارحین سمیت جمہور صوفیاء نے حق تعالیٰ کے باب میں اس اصطلاح کو قبول کیا ہے اور اپنے آثار واقوال میں وہ حضرات اسے کام میں لائے ہیں۔ ان لوگوں نے صفات حق تو طرح طرح کی عبارات میں بیان کیا ہے جو اپنے تنوع کے باوجود معانی میں واحد ہیں۔ ان حضرات نے صفات [1] کو ذات حق کے احکام [2]، اس کی نسبتوں اور اضافتوں [3]، معانی [4]، اور اعتبارات [5]، تعینات [6] اور تجلیات [7] وغیرہ سے تعبیر کیا ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ صفات واسمائے حق مترادف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے متفاوت ہیں..... اسم تب متحقق ہوتا ہے جب ذات حق صفات میں کسی ایک صفت سے متصف ہو جائے۔ اسی ضمن میں انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ الفاظ جو اسماء پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً حیؔ، عالم، قادر، بصیر اور رحمٰن کہ عربی زبان میں ذات حق پر دلالت کرنے کے لئے استعمال ہوئے ہیں اس لئے کہ وہ حیات، قدرت، علم، بصر اور رحمت سے متصف ہے، تو یہ سب الفاظ اسماء حق کے نام ہیں، اس کی حقیقت کے نہیں..... ابن عربیؒ نے فتوحات مکیہ میں جہاں اسمائے الٰہیہ کے علم کے بارے میں گفتگو کی ہے وہاں یوں لکھتے ہیں: ''حیؔ، عالم، قادر اور مرید جیسے اسماء کا اطلاق اس ذات پر ہوتا ہے جو صفت حیات وعلم وقدرت وارادہ سے موصوف ہو.....'' [8]

جیسا کہ آئندہ ملاحظہ کیا جائے گا اس عبارت سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ ابن عربیؒ اسم اور صفت اور اسی طرح اسم اور اسم اسم کے درمیان امتیاز کرتے ہیں..... ان کے معتبر شارح عبدالرزاق کاشانی لکھتے ہیں کہ ہر نسبت صفت ہے اور ذات جب کسی صفت سے اعتبار حاصل کرے تو وہ اسم ہوگی [9]..... شیخ کے ایک اور شارح داؤد قیصری لکھتے ہیں، صفات خداوندی میں سے کسی ایک صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے یا تجلیات الٰہی میں سے کسی ایک تجلی کے اعتبار سے ذات حق کو اسم کہا جاتا ہے، رحمٰن اس ذات پر دلالت کرتا ہے جس میں صفت رحمت پائی جائے اور قہار اس ذات پر جس میں صفت قہر ہو اور یہ اسمائے لفظی، اسماء اسماء ہیں [10]، صائن الدین [11] اپنی کتاب ''تمہید القواعد'' میں لکھتے ہیں کہ اصطلاح صوفیہ میں اسم، ذات ہی کو کہتے ہیں۔ معانی میں سے کسی ایک معنی کے اعتبار سے یہ عدمی ہوگا یا وجودی، اور ان معانی کو صفات واوصاف کا نام دیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کوئی چیز ذات میں معتبر نہ ہو تو صفت نہیں ہوگی اور اگر صفت نہیں ہوگی تو اسم بھی نہیں ہوگا [12]..... ملامحسن فیض کاشانی [13] ابن عربیؒ پر اپنی تنقید کے باوجود اصل میں ان کے عرفان کے شارح ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اسم کسی معین صفت یا کسی خاص تجلی کے اعتبار سے ذات ہے، کیونکہ رحمٰن سے مقصود وہ ذات ہے جس میں صفت رحمت پائی جائے اور جہاں سے مقصود وہ ذات ہے جس میں صفت قہر ہو اور اسمائے لفظی اسمائے اسماء [14] ہیں اور آخر میں ہم ''اصل الاصول'' [15] کے مولف کی رائے نقل کرتے

ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ اسم دو معنی میں مستعمل ہے، ایک بمعنیٰ ذات کہ صفت سے موصوف ہو، مثلاً عالم وہ ذات ہے جو علم سے موصوف ہو اور قادر وہ ذات ہے جو قدرت سے موصوف ہو، اس طرح دونوں اسماء ہیں۔ دوسرے معنی یہ کہ وہ لفظ کو کسی معین ذات موصوف کے مقابل استعمال ہو، صوفیہ اس دوسرے معنی میں استعمال ہونے والے اسم کو اسم الاسم کہتے ہیں اور ہر جگہ جہاں صرف اسم کا لفظ استعمال ہوا ہو وہاں معنی اول مراد لیتے ہیں۔ [16]

صفات الٰہیہ عین ذات ہیں یا زائد بر ذات؟

مملکت اسلامی کے بڑے بڑے مباحث میں یہ بحث بھی شامل ہے کہ آیا صفات الٰہیہ عین ذات ہیں یا زائد بر ذات؟ اس بحث کے تفصیلی بیان سے پہلے ایک مقدمے پر کلام کرنا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ صفات خداوندی یا تو سلبی ہیں یا ثبوتی۔ صفات سلبی ان امور کی طرف اشارہ کرتی ہیں جن سے ذات الٰہیہ کا متصف ہونا ممتنع ہے، مثلاً اس کا جوہر ہونا، جسم ہونا اور زمان و مکاں رکھنا۔ ان صفات کو صفات جلال بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ صفات ذات حق کی عظمت و بزرگی ظاہر کرتی ہیں اور ممکنات کے نقائص اور مادے کی سفلیات سے اس کے ترفع اور تنزیہہ پر دلالت کرتی ہیں۔ فی الواقع یہ خود ذات تعالیٰ سے نقائص اور اعدام کی نفی ہے اور یہ نفی کل کی کل اس سلب واحد کی طرف پلٹتی ہے جو ذات حق سے امکان اور احتیاج کو رد کرتا ہے۔ پس ہر صفت جلالی معنی کے اعتبار سے سلب سلب ہے جو نتیجتاً مفید اثبات ہے، جیسا کہ بیان ہوا کہ اللہ جوہر نہیں ہے۔ مقصود سلب نقائص ہے یعنی ذات باری کی ماہیت اور حدود وغیرہ کا انکار، نہ کہ سلب کمال، جو استقلال وجود سے عبارت ہے کیونکہ استقلال وجود حق تعالیٰ کے لئے خاص ہے...... لیکن صفات ثبوتی حق تعالیٰ کے لئے وہ صفات ثابت کرتی ہیں، جن سے اتصاف اس کی ذات کے لئے ضروری ہے، انہیں صفات جمال بھی کہتے ہیں، کیونکہ ذات حق کا جمال اور اس کی معرفت انہی صفات پر منحصر ہے۔ علم، قدرت اور ارادہ وغیرہ صفات جمالی ہیں۔ [17]

یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ ابن عربیؒ اور ان کے مقلدوں کے یہاں جلال و جمال ایک اور مفہوم رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک صفات جمال، لطف و رضا اور رحمت سے متعلق ہیں اور صفات جلال قہر و غضب اور عذاب سے پس جمیل، لطیف، نافع اور انیس وغیرہ اسماء جمال ہیں کہ حق تعالیٰ کے لطف و رحمت کی حکایت کرتے ہیں اور جلیل، قہار، ضار، ہائب اور ایسے ہی دوسرے اسماء اسمائے جلال ہیں اور جو اس کے قہر و غضب پر دلالت کرتے ہیں۔ بنا بریں صفات جلال و جمال ایک دوسرے سے الگ اور الٹ دکھائی دیتی ہیں، لیکن یہ تقابل اور تضاد فقط ظاہر میں ہے، باطن میں اس کا کوئی وجود نہیں، کیونکہ باطن میں ہر جمال کے لئے جلال ہے اور ہر جلال کے لئے جمال اور یہ امر عجائب اسرار میں سے ہے، جمال کا جلال اس جہت سے ہے کہ ہر جمال خصوصاً جمال مطلق میں ایک قہاریت لازماً پائی جاتی ہے تا کہ وہ جمال ظہور کرے اور اپنے سے غیر کے لئے نمود کی سکت نہ چھوڑے

کیونکہ جیسے آفتاب طلوع ہوتا ہے، تو ستارے غائب ہو جاتے ہیں۔ جب حق تعالیٰ اپنی صفت جمال کے ساتھ عارف پر تجلی فرماتا ہے تو یہ تجلی عارف کے ہیجان اور حیرت کا سبب بن جاتی ہے اور اس حلال میں اس کی عقل اللہ کی قدرت اور اس کے اسم قہار سے جو اسمائے جلال میں سے ہے، مغلوب ہو جاتی ہے اور جلال کا جمال اس وجہ سے ہے کہ جلال عزت و کبریائی کے پردے میں آنکھوں اور آنکھ والوں سے ذات حق کی پوشیدگی کا نام ہے تاکہ اس کے سوا کوئی اور اسے نہ جان سکے کیونکہ حضرت ذات میں غیر کو بار نہیں اور یہ حقیقت بن کہے ہی ظاہر ہے کہ اس جلالت اور جبروت میں ایک جمال چھپا ہوا ہے اور اس کے علاوہ قہر الٰہی میں بھی جو صفت جلال سے پروان چڑھا ہے ایک لطف مستور ہے جو حق تعالیٰ کی صفت جمال کی حکایت کرتا ہے۔ پس فی الباطن جلال و جمال کی نہ صرف یہ کہ باہم تضاد نہیں رکھتے بلکہ ایک دوسرے کے لئے لازم ہیں جیسا کہ کہا گیا:

جمالک فی کل الحقائق سائر ولیس له الا جلالک سائر
تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آں معانی را مثال است[18]

صفات ثبوتی کی اقسام، ان پر گفتگو اور متکلمین وفلاسفہ کے اقوال

صفاتِ ثبوتی کی تین قسمیں ہیں:

1- حقیقی محض جیسے حیات، وجوب ذات اور عالم کو اپنی ذات کا علم ..... اس کے مفہوم میں نہ تو کوئی اضافہ معتبر ہے اور نہ یہ کہیں سے عارض ہوتا ہے۔ بہ ایں معنی صفات کا تحقق اور اثر کا مرتب ہونا کسی دوسری چیز کے تحقق پر منحصر نہیں۔

2- اضافی محض جیسے خلق، رزق، احیاء اور ایسی ہی دوسری صفات کہ ان کا مفہوم اضافی ہے اور کسی دوسری شئے کے تحقق کے بغیر نہ یہ صفات تحقق پاتی ہیں اور نہ ان کا اثر مترتب ہوتا ہے۔

3- حقیقی ذاتی اضافی، مثلاً اپنے سے غیر کا علم اور اس پر قدرت وغیرہ کہ ان صفات کہ مفہوم میں تو اضافہ معتبر نہیں، یعنی یہ بات ممکن ہے کہ کوئی ذات علم وقدرت سے موصوف ہو اور ان کا معلوم ومقدور موجود نہ ہو، لیکن وہ ان پر عارض ہوتا ہو یعنی معلوم ومقدور کے وجود میں آنے کے بعد ایک جہت سے معلوم ومقدور کے بیچ اور دوسری جہت سے عالم وقادر کے درمیان ایک اضافت متحقق ہوتی ہے، اسی بات کو دوسری طرح یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ حالانکہ ان صفات کا تحقق کسی دوسری شئے کے تحقق پر منحصر نہیں، لیکن ان کے اثر کا مترتب ہونا شئے دیگر کے وجود پر قوف ہے۔ صفات اضافی محض ذات حق کے بعد ہیں اور اس پر زائد اور اس کے مقام فعل سے بھی یہ صفات بعدیت کی نسبت رکھتی ہیں اور ان کا مرجع حق تعالیٰ کی صفت قیومیت ہے۔ قیومیت کے یہ معنی ہیں کہ حق تعالیٰ قائم

بالذات ہے تمام اشیاء کو قائم کرنے والا ہے اور اشیاء اسی کی وجہ سے قائم ہیں۔[19] یہاں تک تو بحث کی کوئی گنجائش نہیں لیکن صفات حقیقی، چاہے حقیقی محض ہوں چاہے حقیقی اضافی، مورد گفتگو ہیں کہ آیا یہ صفات عین ذات ہیں یا زائد بر ذات۔ یہ صفات مجموعی طور پر آٹھ ہیں: حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، تکلم اور بقا۔[20] پہلی سات صفات کو امہات صفات[21] یا صفات[22] کا نام دیا گیا ہے کیونکہ ان کے ساتھ ذات حق تعالیٰ کے اتصاف کے نتیجے میں ائمہ اسماء یعنی حیّ، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر اور متکلم کا تحقق ہوتا ہے۔[23] تمام معتزلہ ان صفات کو ذات حق تعالیٰ کا قائم مقام کہتے ہیں، یعنی خدا بذات خود حیّ، عالم اور قادر وغیرہ ہے نہ کہ حیات، علم اور قدرت وغیرہ کے وسیلے سے..... ان کا کہنا ہے کہ زیادت صفات کی صورت میں صفات یا تو حادث ہوں گی یا قدیم، پہلے مفروضے کو مانیں تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ محل حوادث ہے، جو ممتنع ہے اور دوسرا خیال تعدد قدماء کو ثابت کرتا ہے اور یہ بھی ممتنع ہے، کیونکہ قدم ذات حق تعالیٰ کا خاص الخاص وصف ہے۔[24] معتزلہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ذات حق سے صادر ہونے والے افعال ایسی ذات کے افعال سے مشابہ ہیں جو ان صفات سے متصف ہو۔ بنا بریں اللہ کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا ہر فعل، فعل متصف کی طرح اس کے علم میں راسخ اور استوار ہے۔ دیگر صفات الٰہیہ کو بھی اسی صورت پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ پس یہ لوگ کسی شئے کی حقیقت کے لئے مبدائے اشتقاق سے ثبوت لانے کو نہ تو لازم سمجھتے ہیں اور نہ معتبر۔ اس لئے ان لوگوں کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ:

"خذالغایات ودع المبادی" یعنی غایات کو پکڑو اور مبادی کو چھوڑ دو یہاں ان لوگوں پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ بات تو فی الواقع واجب تعالیٰ سے صفات کمال کی نفی کرتی ہے جس سے اس کا نقص لازم آتا ہے[25] لیکن غور کرنے پر نظر آتا ہے کہ یہ تنقید معتزلہ پر وارد نہیں ہوتی کیونکہ ذات سے صفات کی نفی تو اس صورت میں لازم آئے گی کہ جب آثار صفات کی بھی نفی ہو جائے، لیکن اگر آثار مترتب ہو رہے ہیں تو صفات کی نفی لازم نہیں ہوگی اور اگر ایسا ہو بھی جائے تو یہ نقص نہیں ہوگا، بلکہ ذات کی نہایت کمال کیونکہ صفات کی احتیاج کے بغیر ذات پر آثار صفات کا مترتب ہونا اکملیت ذات کی تکمیل ہے بعض معتزلہ بھی یہ خیال رکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کے لئے صفات کمال کے اثبات کا مطلب ان صفات کی ضد ہے، مثلاً ذات باری تعالیٰ کے لئے حیات، علم اور قدرت ثابت کرنے کا مطلب ہے اس کی ذات سے موت، جہل، اور عجز کی نفی۔[26] ان میں سے بعض حضرات کے اقوال سے یہ بھی بر آمد ہوتا ہے کہ مورد بحث صفات مصداق اور مفہوم کے اعتبار سے عین یک دیگر ہیں اور پھر یہ تمام کی تمام ذات حق کا عین ہیں، یعنی ذات وصفات مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے حامل ہیں۔ ان میں سے بعض حضرات کے اقوال سے یہ بھی بر آمد ہوتا ہے کہ مورد بحث صفات مصداق اور مفہوم کے اعتبار سے عین یک دیگر ہیں اور پھر یہ تمام کی تمام ذات حق کا عین ہیں، یعنی ذات وصفات مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے حامل ہیں۔[27] لیکن اشاعرہ[28] سات صفات یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور تکلم کے باب میں باہم متفق ہیں کہ یہ صفات

زائد برذات، لازم ذات، ذات سے قائم ہیں اور ذات کی ازلیت اور قدم کے ساتھ ازلی اور قدیم، کیونکہ کسی چیز پر مشتق کی صداقت مبداء اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتی ہے، لیکن صفت بقا کے بارے میں اس جماعت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے اکثر اس صفت کو بھی زائد برذات سمجھتے ہیں، لیکن قاضی ابوبکر باقلانی[29] امام الحرمین[30] جوینی اور امام فخر الدین رازی[31] بصرہ کے معتزلہ کی طرح ذات کے ساتھ اس کی عینیت کے قائل ہیں[32] اشاعرہ پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تمہارا قول تعدد قدماء کو ثابت کرتا ہے جو ممتنع اور باطل ہے۔ اشاعرہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ذات قدیم کا تعدد ممتنع ہے نہ کہ صفات قدیم[33] کا کرامیہ[34] نے صفات مذکورہ کو حادث مان کر جس طرح انہیں ذات باری تعالیٰ پر زائد کہا ہے۔[35] وہ عقل اور حکمت کے اصولوں سے ذرا مطابقت نہیں رکھتا، کیونکہ ان کے عقیدے کے مطابق ذات الٰہیہ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ اللہ کے وجوب وجود کے منافی ہے۔ اسی لئے حکماء اور عقلاء نے کہا ہے کہ ذات وجود کو انہی تمام جہات سے واجب ہونا چاہئے، یعنی جیسا کہ وہ واجب الوجود ہے، ویسے ہی واجب العلم، واجب القدرت وغیرہ بھی ہوگا، تاہم جمہور حکماء اسلام اور امامیہ متکلمین، اشاعرہ کے برخلاف مذکورہ تمام صفات کو ذات واجب کا عین جانتے ہیں نہ کہ اس پر زائد اور کرامیہ کے برعکس ان صفات کو واجب اور قدیم سمجھتے ہیں نہ کہ زائد اور حادث[36] نیز کچھ معتزلیوں کے برخلاف یہ لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ صفات و ذات مفہوم کی حیثیت سے ایک دوسرے سے متفاوت اور متمائز ہیں۔ ان حضرات کا حاصل کلام یہ ہے کہ ذات و صفات مصداق میں واحد ہے اور مفہوم میں متمائز، یعنی مورد بحث تمام صفات ذات احدیت کے وجود کے ساتھ موجود ہیں، خدا کا وجود ذاتی، اس کے وجود صفاتی سے الگ نہیں، اسی طرح اس کی صفات ایک دوسرے سے جدا نہیں اور وہ اپنے نفس ذات میں عالم ہے اور اپنے عین ذات میں قادر، اس کا علم عین قدرت ہے اور اس کی قدرت عین علم اور بالآخر اس کی تمام صفات اس کی ذات کا عین ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو ذات واجب تعالیٰ اشیاء اور زائد برذات امور کی محتاج ہو جائے گی جو خلاف فرض ہے اور باطل لیکن اس کے باوجود صفات کے معانی اور مفاہیم آپس میں متمائز ہیں ورنہ ذات واجب پر متعدد صفات کا اطلاق بے سود اور عبث ہو جائے گا[37] ایسا دکھائی دیتا ہے کہ یہ تنبیہہ اور تاکید بجا ہے بلاشبہ یہ قول اس کتاب میں مذکور دیگر اقوال کے مقابلے میں زیادہ مضبوط اور اصول حکمت کے ساتھ سازگار نظر آتا ہے۔[38]

ابن عربیؒ کے اس عقیدے کا بیان کہ صفات حق عین ذات ہیں اور ذات تمام اسماء کا مسمّٰی

ابن عربیؒ اور ان کے مقلدین سمیت جملہ صوفیاء اور عرفاء اس بات کے قائل ہیں کہ صفات حق ایک جہت سے عین ذات ہیں اور ایک جہت سے غیر ذات، کیونکہ خدا کی تمام صفات جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے فی

الحقیقت معانی، اعتبارات، نسبتیں اور اضافتیں ہیں، پس اس جہت سے وہ عین ذات ہیں، کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں اور جس جہت سے صفات غیر ذات ہیں، وہ یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے۔ اسی بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اعتبار اور تعقل کی رو سے صفات غیر ذات ہیں اور وجود اور تحقق کی راہ سے عین ذات، مثلاً حیّ، صفت حیات کے اعتبار سے ذات ہے، عالم، صفت علم کے اعتبار سے، قادر، صفت قدرت کے اعتبار سے، مرید، صفت ارادہ کے اعتبار سے ذات ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے صفات آپس میں بھی متغائر ہیں اور ذات سے بھی لیکن ہستی اور تحقق کی بنیاد پر صفات عین ذات ہیں کیونکہ اس مقام پر وجود متعدد نہیں ہے بلکہ وجود ایک ہی ہے اور اسماء وصفات اس کی نسبتیں اور اعتبارات ہیں۔[39]

ابن عربی کے اقوال اور شارحین کی جانب سے اُن کی شرح

کیونکہ یہ کتاب ابن عربی اور ان کے عرفان سے متعلق ہے اور چونکہ اور بہت سے مباحث کی طرح اس مبحث میں بھی شیخ اکبر اور ان کے مقلدین کے اقوال دوسروں کے مقابلے میں زیادہ پہنچ اور زیادہ استواری رکھتے ہیں، لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس مقام پر ہم تفصیل سے گفتگو کریں اور ابن عربیؒ اور ان کے شارحین کی عبارتوں سے شہادت لائیں اور ان پر خوب غور کریں۔ ابن عربیؒ نے خود بھی اپنی کتابوں اور رسالوں میں متعدد مقامات پر اسماء وصفات حق کے بارے میں اور اس مسئلے پر کہ صفات عین ذات ہیں یا غیر ذات، تفصیل سے کلام کیا ہے اور مخالف وموافق آرا کو نقل کر کے اپنے عقیدے کا وضاحت سے اظہار کیا ہے اور پھر اپنے خیال کے حق میں استشہاد و استدلال سے کام لیا ہے۔ چنانچہ ''فتوحاتِ مکیہ'' میں یہ صراحت کرنے کے بعد کہ علم، حیات، قدرت اور دیگر تمام صفات حق نسبتیں اور اضافتیں ہیں نہ کہ زائد بر ذات اعیان استدلال کرتے ہیں کہ: ''اگر صفات کو زائد بر ذات اعیان مانا جائے تو اس سے ذات کا ناقص ہونا لازم آئے گا کیونکہ وہ شئے جو کسی امر زائد کے وسیلے سے کمال کو پہنچتی ہے اپنی ذات میں ناقص ہوتی ہے، لیکن کسی کہنے والے کا یہ قول کہ صفات ذات ہیں نہ اس کی غیر[40] ایک دور از کار کلام ہے، کیونکہ یہ قول بلاشک وشبہ زائد یعنی غیر کے اثبات پر دلالت کرتا ہے۔ اپنی اس گفتگو کے آخر میں شیخ تاکید کرتے ہیں کہ ''ذات حق کی واحدیت میں تعلقات کا تعدد کوئی عیب نہیں رکھتا جس طرح کہ صفات ذاتی سوصوفی کا تعدد موصوف کے تعدد کی دلیل نہیں ہے اور جوہر پر عارض ہونے والی صورتوں کا تکثر جوہر کے تکثر پر دلالت نہیں کرتا۔''[41] ایک اور مقام پر اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ اسماء صفات زائد بر ذات اعیان نہیں ہیں بلکہ ذات کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا مرجع عین واحد سے، فرماتے ہیں: ''کیونکہ اگر صفات اعیان زائد ہوں تو اس صورت میں حق تعالیٰ صفات کے واسطے کے بغیر ''اللہ'' نہیں رہے گا، اس بنا پر لازم ہو جائے گا کہ الوہیت صفات کی معلول ہو اور اگر صفات کو اللہ کا عین جانا جائے تو اس سے شئے کا اپنی علت آپ ہونا لازم آئے گا اور اگر صفات

اس کا عین نہ ہوں تو اس سے یہ ضروری ٹھہرے گا کہ ''اللہ'' ایک ایسی علت کا معلول ہو جو اس کا عین نہیں، یہ محال ہے کیونکہ علت مرتبے میں معلول پر تقدم رکھتی ہے، بنا بریں اولاً تو یہ لازم آئے گا کہ ''اللہ'' معلول ہونے کی حیثیت سے ان اعیان زائد کا محتاج ہو، ثانیاً یہ اعیان زائد کثیر ہیں اور اس صورت میں کہ شئے معلول کی دو علتیں ممکن نہیں تو کسی طرح الوہیت کے لئے متعدد علتیں فرض اور قبول کی جا سکتی ہیں۔''[42] ایک اور جگہ جہاں شیخ نے طریق استقراء کی معرفت اور اس کے صحت و سُقم پر کلام کیا ہے اور اثبات عقائد کے مقام میں اس طرح کے استدلال کی عدم صحت اور عدم صلاحیت دلائل سے واضح کی ہے۔ بالصراحت موجود ہے کہ علم حق اس کی ذات کا عین ہے۔ اس کی ذات پر زائد نہیں اور اسی طرح کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ بہ ذاتہ عالم، حیؑ، قادر، قاہر اور خبیر ہے نہ کہ کسی زائد برذات امر کے واسطے سے، کیونکہ اگر وہ کسی امر زائد کے وسیلے سے ان صفات سے متصف ہوتا جو صفات کمال ہیں اور کمال ذات ان سے تحقق پاتا ہے تو لازم آئے گا کہ اس کا کمال کسی زائد برذات امر سے حاصل ہو اور نتیجتاً درایں صورت کہ یہ امر زائد ذات حق میں قائم نہیں، وہ ذات متصف بہ نقص ہو جائے گی[43] پھر اسی کتاب میں مذکور ہے کہ اگر جیسا کہ متکلمین اشاعرہ کہتے ہیں، صفات حق زائد برذات ہوں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہم شئے کو ذات پر حکم بنائیں اور یوں یہ سند پکڑیں کہ وہ عین ذات نہیں ہے بلکہ ذات پر زائد ہے۔ اس مسئلے میں بہت سارے علماء کے قدم لڑکھڑائے ہیں اور گمراہی پھیلی ہے۔ اس لغزش اور گمراہی کا سبب قیاس غائب برشاہد ہیں[44] پوشیدہ ہے جو اس مقام پر ایک نہایت غلط اور بودی دلیل ہے۔ محکوم علیہ ذات اور حقیقت پر اسے جانے بغیر کوئی حکم لگانا بڑا بھاری جہل ہے۔[45] اسی کتاب میں ان متکلمین پر بھی سخت گرفت کی گئی ہے جو یا تو صفاتِ حق کو زائد برذات جانتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ صفات حق نہ ذات ہیں نہ غیر ذات۔ ابن عربیؒ نے انہیں نادان اور سرگرداں کہا ہے اور یہ کہ بیچارے معذور ہیں، جتنی عقل ہے اتنی ہی بات کی ہے یہ لوگ اپنے کہے سے اوپر کی کوئی چیز سمجھ ہی نہیں سکتے ہیں۔ اپنے کلام کے آخر میں شیخ نے اس متکلم کو جو صفات کو ذات پر زائد جانتا ہے، ایسے شخص کی مثال قرار دیا ہے جو خدا کو محتاج سمجھتا ہے، ابن عربیؒ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں دیکھتے۔ الاحسن عبارت[46] اسی کتاب میں شیخ اکبر نے شہر فاس میں ابو عبداللہ کنعانی سے ساتھ جو اپنے زمانے میں اہل کلام کے امام کا درجہ رکھتے تھے، اپنی گفتگو کو کھول کر بیان کیا ہے اور آخر میں اپنے عقیدے کو ظاہر کیا ہے اور اس پر دلائل لاتے ہیں، جیسا کہ لکھتے ہیں:

''میں نے فاس میں ابو عبداللہ کنعانی کو دیکھا، جو اپنے زمانے میں بلاد مغرب میں اہل کلام کے امام تھے، ایک دن انہوں نے مجھ سے صفات الٰہی کے متعلق سوال کیا۔ میں نے جواب میں ان کے سامنے اپنا عقیدہ بیان کیا اور پھر ان کے معتقدات معلوم کرنا چاہے، میں نے ان سے پوچھا کہ آپ صفات کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ اس معاملے میں آپ متکلمین کے ساتھ ہیں یا ان کے خلاف؟ انہوں نے جواب میں کہا میرے اور اس جماعت کے نزدیک صفت کو زائد برذات ثابت کرنا ناگزیر ہے، لیکن جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ وہ زائد عین واحد ہے جو

مختلف اور کثیر احکام رکھتا ہے یا ہر حکم کے لئے ایک زائد معنی کی حیثیت رکھتا ہے جو اس حکم کا موجب ہے، یعنی اعیان زائد تعدد کے ساتھ متحقق ہیں، ہمارے سامنے نہ ان کی احدیت پر کوئی دلیل ہے اور نہ ان کے تکثر پر اور اس مسئلے میں انصاف کی راہ یہی ہے جو میں نے بیان کی، وہ لوگ جو اس امر کے خلاف دلیل لانے کا تکلف کرتے ہیں ان کی دلیل تداخل پر مبنی ہوتی ہے۔ [47] خلاصہ کلام یہ کہ صفات کو زائد بر ذات ماننا ناگزیر ہے اور زائد بر ذات کا انتہائی مفہوم یہ ہے کہ نہ تو وہ ذات ہے اور نہ غیر ذات، میں نے یہ کلام سن کر ان سے کہا اے ابا عبداللہ! اب میں تجھ سے وہ بات کہہ رہا ہوں جو رسول اللہؐ نے ابوبکرؓ کو فرمائی تھی: اصبت بعضا واخطاء ت بعضاء .... یہ سن کر وہ بولے: ''جو کچھ تم جانتے ہو میں تمہیں اس پر متہم نہیں کرتا لیکن اپنے تئیں زیادت بر ذات کے عقیدے سے پھر بھی نہیں سکتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ مجھ پر وہ بات کھولے جو اس نے تجھ پر کھولی ہے۔'' میں نے ان کی انصاف پسندی پر تعجب کیا اور اسی طرح مجھے اس پر بھی حیرت ہوئی کہ وہ اپنے خیال میں کس قدر راثل ہیں لیکن میرا عقیدہ یہ ہے کہ اگر چہ اسماء متعدد ہیں اور ان کا مسمیٰ ایک ہے، لیکن مفہوم ایک نہیں کیونکہ وحدت مفہوم کی صورت میں اسماء الٰہی کا تعدد عبث ہو جائے گا، لہٰذا نسبتوں کا اعتبار ضروری اور لازمی ہے تا کہ اسماء کا تعدد عقل میں آ سکے اور نیتجتاً اسمائے الٰہیہ مثلاً عالم، قادر، حیّ، عزیز، عالی، متعالی، کبیر اور متکبر عین یک دیگر نہ ہوں گے بلکہ باہم متفاوت اور متمائز ہوں گے ورنہ اسماء کا تعدد اور تکثر خیالی اور لا حاصل ہو کر رہ جائے گا۔'' [48] ابن عربیؒ فتوحات ہی میں ایک جگہ اور بیان کرتے ہیں:

''اسماء الٰہی لسان حال ہیں، وجودی کثرت اور اجتماع سے دور ہیں، یہ معقول حقائق ہیں، ان کی کثرت نسبت کی جہت سے ہے نہ کہ وجود عینی کی جہت سے، کیونکہ ذات حق بحیثیت ذات کے واحد ہے اور ہم اپنے وجود اور امکان اور احتیاج کی جہت سے جانتے ہیں کہ ہمارے لئے کوئی جج ہونا چاہئے تا کہ اس سے سند پکڑیں اور ہمارا وجود اس منبع استناد سے مختلف نسبتیں طلب کرنے پر مجبور ہے جس کی طرف شارع نے اسماء حسنہ کے ذریعے کنایہ کیا ہے۔

اسی طرح کتاب المسائل میں لکھتے ہیں: ''اگر چہ عین ذاتاً واحد ہے لیکن اس کے تعلق متعدد ہیں۔ انہی تعلقات کے تنوع کی وجہ سے وہ خود بھی درجہ احکام میں تنوع رکھتا ہے، وہ عالم ہے اس شئے کا، وہ قادر ہے اس شئے پر، اس نے ارادہ کیا ہے فلاں شئے کا اور تمام احکام صفات کو اسی طرح اس سے نسبت دی جاتی ہے۔ [49]'' فصوص الحکم'' میں فص اسماعیلی کے بیان میں شیخ کہتے ہیں: ''اعلم ان مسمی اللہ احدی بالذات کل بالاسماء.....'' کاشانی نے اس عبارت کی شرح میں لکھا ہے: ''یعنی حق تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے احد ہے اور وہاں کوئی کثرت معتبر نہیں، لیکن باعتبار الوہیت وہ بے شمار غیر متناہی نسبتیں رکھتا ہے مثلاً وہ نسبت جو ایک کے عدد کو دوسرے اعداد اور آدھے تہائی وغیرہ سے حاصل ہے، بے انت ہے پس حق تعالیٰ تمام نسبتوں کے اعتبار سے واحد ہے اور اسماء یعنی انہی نسبتوں کے اعتبار سے وہ کل الوجود ہے اور کل بھی اس کی ذات میں واحد ہے۔ [50] ابن عربیؒ کے ایک اور شارح داؤد قیصری اپنی ''شرح فصوص'' میں اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ذات باری تعالیٰ میں کسی بھی اعتبار

سے کثرت نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ احدیث الذات ہے، لیکن اس ذات تعالیٰ کے لئے لامتناہی اعتبارات ثابت ہیں اور الوہیت جو اسماء وصفات کی مقتضی ہے۔ اسماء وصفات کا مجموعی کل ہے، یعنی تمام اعتبارات کو جامع، کیونکہ حضرت الٰہیہ کا مطلب ہے ذات مع جمیع السماء وصفات[51] ''فصوص الحکم'' کی فص یوسفی میں آیا ہے: ''فاحدية الله من حيث الاسماء الا لٰهية التى تظلبنا احدية الكثرةو احدية الله من حيث الغناء عنا و عن الاسماء احدية العين و كلا هما يطلق عليه اسم الاحد''.....کاشانی اس عبارت کی شرح اس طرح کرتے ہیں:
''احدیت کثرت اور احدیت جمع نسبتوں کے اعتبار سے ذات واحد میں کثرت کے تعلق سے عبارت ہے کیونکہ تمام اسماء الٰہیہ کا مسمٰی وہی ذات واحد ہے جو نسبتوں اور اعتباری تعینات کے لحاظ سے کثرت اختیار کرتی ہے، اور ذات ہر نسبت اور تعین کے اعتبار سے انواع موجودات میں سے کسی نوع کے افراد کا تقاضا کرتی ہے، لیکن احدیث عینی وہی احدیث ذاتی ہے جہاں کثرت کا کوئی اعتبار نہیں اور جو اسماء اور ان کے مقتضیات یعنی اکوان سے بے نیازی چاہتی ہے''[52] ابن عربیؒ نے اسی فص میں ایک جگہ اور لکھا ہے: ''واذا كانت غنيية عن العالمين فهو عين غناء هاعن نسبة الا سماء اليها لان الا سماء لها كماتدل علىٰ مسمياo اخريحقق ذالك اثرها.....'' قیصری نے اس کی یہ شرح کی ہے کہ..... چونکہ ذات احدیت اہل عالم سے بے نیاز ہے، لہٰذا اسم سے بھی بے نیاز ہے کیونکہ اسماء ایک جہت سے غیر ذات ہیں اور اگر چہ دوسری وجہ سے عین ذات بھی ہیں، کیونکہ جس طرح اسماء ذات پر دلالت کرتے ہیں، اسی طرح مفہومات پر بھی دلالت کرتے ہیں جن کے وسیلے سے بعض اسماء دیگر چند اسماء سے امتیاز حاصل کرتے ہیں اور وہ مفہومات اسماء کے اس اثر کو جو ان کے مظاہر سے صادر ہونے والے افعال سے عبارت ہے، ثابت کرتے ہیں کیونکہ بندوں کے لئے اسم لطیف، منتقم اور قہار جیسا نہیں ہے۔[53] بالی نے بھی اس عبارت کی شرح میں لکھا ہے حق تعالیٰ اپنی احدیت ذاتی کی جہت سے عالم سے بے نیاز ہے اور اسی جہت سے اسماء کی نسبت سے بھی بے نیاز ہے، لیکن تحقق اثر کی جہت سے ذات حق اسماء سے بے نیاز نہیں ہے کیونکہ اسماء کے بغیر ذات کا اثر متحقق نہیں ہوسکتا، پس اسماء ایک وجہ سے عین ذات ہیں اور دوسری وجہ سے غیر ذات۔ بنابریں حق تعالیٰ کی احدیت اس کے عین کے اعتبار سے ہے نہ کہ اسماء وصفات کے اعتبار سے۔''[54]

ابن عربیؒ اور ان کے مقلدین کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ اسماء وصفات الٰہی ایک وجہ سے عین ذات ہیں اور ایک وجہ سے غیر ذات۔ اسی طرح ہر اسم بھی ایک جہت سے دوسرے اسماء کا عین ہے اور دوسری جہت سے اُن کا غیر۔ ذات پر دلالت کرتے ہوئے اسم تمام اسماء کا عین ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات اور ہویت تمام اسماء میں مندرج ہے۔ پس ان اسماء میں سے ہر ایک ذات ہی کی طرح تمام اسماء کا حامل ہوگا، لیکن جب وہی اسم کسی خاص معنی پر دلالت کرے گا تو اس وقت وہ دیگر اسماء کا غیر ہوگا۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر اسم مصداقاً ذات اور تمام اسمائے ذات کا عین ہے، لیکن مفہوماً جس طرح کہ ذات سے متغائر ہے دوسرے سب اسماء سے بھی جدا ہے۔ ''فتوحات''

میں آیا ہے کہ: ''اسمائے الٰہی میں سے ہر اسم دیگر اسماء کو بھی اپنے دائرے میں لئے ہوئے ہے اور ان تمام اسماء سے موصوف ہے۔ بنا بریں اسم اپنے افق اور اپنے علم میں حیّ، قادر، سمیع، بصیر اور متکلم ہے، ورنہ بصورت دیگر اس اسم کا اپنے عابد کا رب ہونا کس طرح درست ہوگا لیکن اس کے باوجود کوئی بھی اسم دوسرے اسم کا عین نہیں ہے۔ اس بات کو وضاحت سے سمجھنے کے لئے یہ دیکھنا چاہئے کہ گندم کے ہر دانے میں وہی حقائق موجود ہوتے ہیں جو دوسرے دانے میں ہیں، لیکن متماثل حقائق رکھنے کے باوجود وہ ایک جیسے دانے باہم عینیت کی نسبت نہیں رکھتے کیونکہ وہ امثال ہیں اور امثال آپس میں ایک دوسرے کا عین نہیں ہوتے۔ یہ حقیقت جو گندم کے دو دانوں کی مثال سے ہماری نظر میں آئی، اسے اسی طرح کے تمام متماثلات کے باب میں بھی پیش نظر رکھنا چاہئے۔ اسمائے الٰہیہ کی شان بھی ایسی ہی ہے، ہر اسم دوسرے اسماء کے تمام حقائق کو جامع ہے، لیکن اس کے باوجود کوئی اسم قطعی طور پر کسی دوسرے اسم کا عین نہیں۔ [55]

اسماء کا توفیقی ہونا

اسلامی متکلمین اور علمائے الٰہیات میں یہ مسئلہ اختلافی حیثیت رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اسی کی طرف سے مقرر کردہ ہیں یا نہیں؟ اس موضوع بحث اور محل نزاع کی اچھی طرح وضاحت کے لئے یہ بات پہلے سے جان لینی چاہئے کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ شارع کی جانب سے باری تعالیٰ پر جن اسماء وصفات کا اطلاق کیا گیا ہے، وہ لازماً اس سے مستقل اسماء وصفات ہوں گے اور ایسے اسماء وصفات جنہیں شریعت نے اللہ کی طرف نسبت دینے سے منع کیا ہے، ان کا استعمال بہرصورت ناجائز ہوگا۔ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ کچھ اسماء وصفات ایسے بھی ہیں کہ اگر ان کے معانی پر نظر کریں تو باری تعالیٰ ان سے موصوف معلوم ہوتا ہے، لیکن ان اسماء وصفات کے بارے میں شریعت میں نہ کوئی اذن وارد ہوا ہے اور نہ کوئی ممانعت۔ یہاں علمائے کلام اور علمائے الٰہیات میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس بات کو روا نہیں رکھتے کہ ایسے اسماء اور صفات کا ذات الٰہیہ پر اطلاق کیا جائے مگر معتزلہ اسے جائز سمجھتے ہیں اور اشاعرہ میں بھی قاضی ابوبکر باقلانی [56] کا میلان اسی طرف ہے، امام الحرمین جوینی [57] اس مبحث میں توقف کرتے ہیں اور ابوحامد غزالی اسم وصفت کے درمیان امتیاز کرتے ہوئے نفس ذات پر دلالت کرنے والے اسم کو اللہ کی طرف منسوب کرنا ناجائز سمجھتے ہیں، لیکن ایسی صفت جو کسی زائد معنی کے ساتھ ذات پر دلالت کرتی ہو اسے خدا کی طرف نسبت دینے کے قائل ہیں۔ [58]

صوفیاء اور اُس جماعت کے محققین جو قرآن وحدیث میں نامذکور اسماء وصفات کو ذات باری تعالیٰ پر وارد کرنے کو ناجائز کہتی ہے، اسی ترتیب کے مطابق اللہ تعالیٰ کے اسماء کو توفیقی جانتے ہیں۔ ابن عربیؒ نے اپنی کتابوں میں بہت سے مقامات پر اللہ تعالیٰ کے اسماء کے توفیق ہونے کی تصریح کی ہے، حتیٰ کہ اس باب میں اجماع کا دعویٰ

کیا ہے، جیسا کہ لکھتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی اسم مشتق تجویز کرنا اجمالاً روا نہیں، ایسا کوئی اسم آیات قرآنی مثلاً ''اللّٰه یستهزی بهم ''[59] و مکروا ومکر اللّٰه[60]'' و هو خادعهم[61]'' اور ''نسوا اللّٰه فنیهم[62]'' سے بھی اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ خدا تعالیٰ نے خود اپنی کتاب کی ان آیات میں کچھ امور کو اپنی طرف منسوب کیا ہے، لیکن ہم ان آیات کو فقط بر سبیل حکایت تلاوت کرتے ہیں، ہم اسے ان الفاظ کے ساتھ مخاطب نہیں کرتے جو اس کے شایان شان نہیں۔'' ابن عربیؒ نہ صرف یہ کہ عرف عام میں ناگوار اور ناپسندیدہ اسماء مثلاً ماقر، حاد، ناسی وغیرہ کا خدا پر اطلاق جائز نہیں جانتے بلکہ لوگوں کو متنبہ کرتے ہیں۔ ایسے اسماء سے بھی بچا جائے جو عرف عام میں اچھے اور پسندیدہ ہیں لیکن شروع میں ان کا ثبوت نہیں ملتا، جیسا کہ تحریر کرتے ہیں: ''اہل ادب کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے کسی ایسے اسم کا اشتقاق کریں جو چاہے عرف میں اچھے معنی رکھتا ہو، خواہ کشف کے ذریعے وارد ہوا ہو یا عقل سلیم اور فکر صحیح کی روشنی میں نظر آیا ہو۔[63] پھر لکھتے ہیں: ''ہمارے لئے روا نہیں کہ ہم خداوند تعالیٰ کو کسی ایسے نام سے موسوم کریں جو اس نے اپنے فرستادوں کی زبان سے خود اپنے لئے تجویز نہ کیا ہو، پس اس نے اپنی ذات پر جس کا اطلاق کیا ہے ہم بھی وہی کرتے ہیں اور اس کے علاوہ ذات باری تعالیٰ پر کسی شئے کا اطلاق کرنے سے حذر کرتے ہیں، لہٰذا اُسے ''مصدر الاشیاء'' کا نام دینا جائز نہیں، چاہے یہ نام ایک بعید وجہ سے درست ہی کیوں نہ معلوم ہوتا ہو۔''[64]

ایک اور مقام پر کہا ہے: ''حق تعالیٰ کو قدیم کا نام دینا بھی ٹھیک نہیں، اگرچہ قدیم الاوّل کے معنی میں ہے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک ہے اور شریعت میں وارد ہوا ہے، اسی طرح اسے ازلی اور ابدی کہنا بھی درست نہیں اور حق تعالیٰ کے لئے ذوحیات کا نام تجویز کرنا بھی خلاف ادب ہے کیونکہ اس نے تو خود خبر دی ہے کہ موت اور حیات کا آفریدگار ہے۔[65] بنابریں وہ اپنی ہی آفریدہ شئے سے متصف نہیں ہوسکتا، ہم پر لازم ہے کہ ہم اُسے فقط حی کہیں، کیونکہ یہ نام شرع میں صادر ہوا ہے۔ اسی طور پر حق تعالیٰ کو مخترع کا نام دینا بھی جائز نہیں، خواہ اس کے لئے یہی دلیل کیوں نہ لائی جائے کہ اللہ نے عالم کو اختراع کیا ہے، اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ تمام عالم دائرہ شہادت میں اپنے ظہور اور نمود سے پہلے علم الٰہی میں ثابت تھا اور جو شئے اس طرح کا ثبوت علمی رکھتی ہو اس کے بارے میں اختراع کا لفظ استعمال کرنا صحیح نہیں بلکہ اظہار کہنا چاہئے۔[66] خلاصہ کلام یہ کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی اور محدود اور محصور ہیں جیسا کہ انہیں ننانوے یا ایک ہزار ایک تک شمار کیا گیا ہے۔ ''انشاء الدوائر'' میں ابن عربیؒ نے اسمائے باری تعالیٰ کو بانوے شمار کیا ہے،[67] لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ یہ اسماء کسی تعداد میں محصور نہیں ہیں، ممکن ہے کہ کتاب وسنت میں مزید اسماء بھی مل جائیں۔[68] لیکن یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ یہ حصر اور تحدید کلیات اسماء کے بارے میں ہے۔ جزئیات اسماء پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ جیسا کہ ابھی ہم بتائیں گے کہ جزئیات حدو حصر سے خارج ہیں۔

باوجودیکہ ابن عربی کلیات اسماء اوران کے بنیادی مظاہر کو جو اجناس اور انواع سے عبارت ہیں، متناہی سمجھتے ہیں لیکن جزئیات اسماء کی جو فی الواقع انواع ہی کے افراد اور اشخاص ہیں، عدم متناہی کے قائل ہیں کیونکہ ان کے عقیدے کی روح سے اسماء اپنے عام معانی میں حقائق ممکنات میں تعینات الٰہیہ سے عبارت ہیں، جو لامتناہی ہے۔ اس بنا پر تمام عالم حق تعالیٰ کی صفات ہیں، چنانچہ ''فصوص الحکم'' میں لکھتے ہیں: ''و اسماء اللّٰہ لا تناھی لا نھا تعلیم بما یکون عنھا ..... و ما یکون عنھا غیر متناہ ..... و ان کانت ترجع الٰی اصول متناھیۃ ھی امھات الاسماء او حضرات الاسماء ......[69] یعنی اللہ تعالیٰ کے اسماء بے انتہا ہیں کیونکہ وہ ان آثار و افعال سے پہچانے جاتے ہیں جو خود انہی سے صادر اور حاصل ہوتے ہیں اور وہ آثار و افعال لامتناہی ہیں۔ اگر چہ ان کا مرجع اُصول متناہی یعنی امہات اسماء یا حضرات اسماء ہیں..... ابن عربیؒ نے ''فتوحات'' میں بھی یہی لکھا ہے کہ ''اسمائے الٰہیہ ممکنات کی طرح خود بھی لامتناہی ہیں اور ممکنات میں سے ہر ممکن کے لئے جو کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہے، اسمائے الٰہیہ میں سے ایک اسم مخصوص ہے کہ وہ ممکن اپنے اس وصف کے ساتھ اس خاص اسم کے ساتھ مخصوص ہے جس کے وسیلے سے وہ دیگر تمام ممکنات کے بیچ ایک جداگانہ حیثیت حاصل کرتا ہے۔ اہل اللہ کے علوم میں اس علم کا شرف سب سے بڑھا ہوا ہے۔ اسماء کی کل تعداد ننانوے بتائی جاتی ہے لیکن اس کی یہ تعیین کسی نص یا رسولؐ اللہ کی صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے۔''[70] اسی کتاب میں ایک اور جگہ ابن عربیؒ لکھتے ہیں: ''اسمائے حسنہ جو عدد کے اعتبار سے متعینہ اسماء سے بلند اور سعادت کی جہت سے ان پر فوقیت رکھتے ہیں، اس عالم میں انہی کی تاثیر جاری و ساری ہے اور وہ گویا مفاتیح اول ہیں، کہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی ان سے آگاہ نہیں۔ حقائق وجودی میں سے ہر حقیقت کے لئے ایک اسم مخصوص ہے۔ وہ اسم اس حقیقت کا رب ہے اور وہ حقیقت اس مربوب اور اُس کے تحت فرمان ہے۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ ایک ہی شئے میں متعدد وجوہ اور حقائق موجود ہوں کہ ہر وجہ اسمائے الٰہیہ میں سے کسی اسم کو طلب کرتی ہو، جیسا کہ جو ہر فرد (وہ جزئی جسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا) میں متعدد حقائق ثابت ہیں کہ ان میں سے ہر ایک خداوندی میں سے کسی نہ کسی اسم کا طالب ہے، صورتحال یہ ہے کہ اس کی ایجاد کی حقیقت اسم قادر کی طالب ہے، اس کے ثبوت کی حقیقت اسم عالم کی۔ اس کے اختصاص کی حقیقت اسم مرید کی اور اس کے ظہور کی حقیقت اسم بصیر کی طلب گار ہے وغیرہ وغیرہ۔ پس یہ جو ہر اگر چہ فرد ہے لیکن مختلف حقائق کا حامل ہے اور پھر ہر ہر حقیقت گونا گوں حقائق کو جمع کئے ہوئے ہیں، جن میں سے ہر ایک مختلف اسمائے الٰہیہ کی مقتضی اور طالب ہے اور یہ حقائق ہمارے نزدیک حقائق ثوانی ہیں جن کا جاننا بہت دشوار ہے اور کشف کے راستے سے ان تک پہنچنا دشوار تر۔''[71]

''فصوص الحکم'' کی فص آدمیہ میں شیخ فرماتے ہیں: ''لما شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنیٰ التی لا یبلغھا الاحصاء ان یری اعیانھا ..... اوجد العالم''......[72] اس عبارت کی شرح میں

داؤد قیصری لکھتے ہیں: ''اسمائے حسنہ سے مراد ہے حق تعالیٰ کے اسمائے کلی و جزوی نہ کہ فقط وہ ننانوے اسماء جو حدیث میں آئے ہیں۔ اسی لئے شیخ نے انہیں حد واحصاء سے باہر بتایا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ کے اسمائے کلی ایک خاص تعداد رکھتے ہیں لیکن اُس کے اسمائے جزئی بے شمار ہیں۔''[73]

''نقد النصوص'' میں جو ابن عربیؒ کی کتاب ''نقش الفصوص'' کی شرح ہے، عبدالرحمٰن جامی شیخ اکبر کے قول ''اعلم ان الاسماء الا لٰھیة الحسنیٰ'' کی یہ شرح کرتے ہیں: ''اسمائے باری تعالیٰ کے کلیات ننانوے یا ایک ہزار ایک ہیں لیکن ان کے جزئیات بے حد و بے شمار ہیں، کیونکہ اسماء حقائق ممکنات میں تعینات الٰہیہ سے عبارت ہیں اور یہ تعینات لامتناہی ہیں کیونکہ ممکنات خود لامتناہی ہی ہیں۔''[74]

ابن عربیؒ اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی ذوق کے مطابق حق تعالیٰ کے اسماء وصفات کو ان کے ظاہری اور مروج معنی سے الگ کر کے بیان کرتے ہیں اور ان کے اس طرح تاویل کرتے ہیں جو ان کے فکری نظام اور ان کے تصوف سے موافق اور سازگار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اسماء وصفات حق کو زیادہ تر اپنے ظاہری اور عملی مفاہیم کے بجائے نہایت دقیق و عمیق فلسفیانہ اور عرفانی معانی میں استعمال کرتے ہیں مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں کہ جبار، جبیر سے مشتق ہے اور حق تعالیٰ اس معنی میں جبار ہے کہ وہ وجوب اور ضرورت کی اصل ہے جو کائنات کے ظہور کا سبب اور اس کے خضوع ذاتی کی بنیاد ہے۔ تمام کائنات حق تعالیٰ کے حضور عاجز اور لرزاں ہے کیونکہ حق تعالیٰ اس میں تجلی فگن ہے۔[75] اسم غفار اور اسی طرح غافر اور غفور، ظفر سے مشتق ہیں جس کے معنی ہیں ڈھانپنا، اور حق تعالیٰ اس مفہوم میں غفار ہے کہ خود کو ممکنات کی صورتوں میں پوشیدہ کئے ہوئے ہے یا چھپائے ہوئے ہے جس کی وجہ سے تمام امور ایک دوسرے کے ساتر ہیں، مثلاً اسم ظاہر اسم باطن کا پردہ ہے۔[76] عذل میل کے معنی میں ہے اور عدل بمعنی مال سے مشتق، حق تعالیٰ کا عادل ہونا اس جہت سے ہے کہ اس نے حضرت وجوب ذات ہی سے حضرت وجوب بالغیر یا امکان کی طرف میلان فرمایا تاکہ ممکنات کو حضرت وجوب سے دائرہ وجود میں لے آئے، اس کا ایک شان سے دوسری شان میں عدول کرنا بھی اس مرتبہ عدل سے ہے جیسا کہ اس آیت میں بیان ہوا ہے:- کل یوم ھو فی الشان''[77] اسی لئے عدل ضروری ہے، کیونکہ وجود حق تعالیٰ کے میل کے بغیر ظاہر نہیں ہوسکتا اور یہ میل، عدل ہے، لہٰذا دنیائے ہستی میں عدل کے علاوہ کوئی چیز معقول اور موجود نہیں۔[78] اسم لطیف لطف بمعنی خفی سے مشق ہے۔ خدا لطیف ہے یعنی خفی ہے اور اس کے خفا کی علت اس کی شدت ظہور ہے۔[79] اسم حفیظ حفظ سے ہے جو صان کا ہم معنی ہے۔ اللہ تعالیٰ حفیظ ہے یعنی بذات خود اشیاء کے وجود کو قائم کرنے والا اور ان کا محافظ۔[80]

اب وہ مقام آ گیا ہے کہ ہم حق تعالیٰ کے اسماء وصفات کے بارے میں اپنی اس تمام بحث کو انجام تک پہنچائیں اور صفات باری تعالیٰ میں سے چند ایسی صفات پر گفتگو کریں جو حکمت اسلامی میں اکثر مورد توجہ رہی ہیں اور ابن عربیؒ نے بھی اپنے تصوف میں ان پر بہت کلام کیا۔

چونکہ حق تعالیٰ کی صفت علم کا مبحث اسلامی فلسفے اور ابن عربیؒ کے عرفان کے دقیق اور وسیع مباحث سے ہے لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس باب میں ابن عربی کا عقیدہ اور علم کے معانی بیان کرنے سے پہلے جو کہ ہمارا اصل مقصد ہے۔ مقدمے کے طور پر کچھ باتیں عرض کردی جائیں جو مندرجہ ذیل نکات پر محیط ہیں:

نکتہ اوّل.....لفظ علم کے اطلاقات

مسلمان فلسفیوں، متکلموں اور ادیبوں نے علم پر متعدد معانی کا اطلاق کیا ہے۔ مثلاً مطلق ادراک جس میں تصور و تصدیق یقینی اور غیر یقینی دونوں شامل ہیں، تصدیق یقینی، عقیدہ بمطابق واقعہ، عقل میں شئے کی صورت کا حصول، دلیل کے ساتھ مسائل کا ادراک، اور وہ ملکہ جس کے وسیلے سے اس طرح کے مسائل کے ادراک کی قوت حاصل ہوتی ہے۔ ادراک چاہے تصور سے ہو یا تصدیق سے یا تعقل اور تخیل اور توہم سے، حکماء کی عام رائے ہے کہ جب علم کو مطلق طور پر استعمال کیا جائے تو زیادہ تر موخر الذکر معنی مراد ہوتے ہیں۔[81]

نکتہ دوم: علم کی تعریف اور تحدید ممکن نہیں

حد و رسم کے ساتھ علم کی تعریف نہ تو ضروری ہے اور نہ ممکن، اس سلسلے میں پہلا استدلال یہ ہے کہ اشیاء میں ہر شے کی الگ الگ پہچان کا موجب علم ہی ہے، پس چاہئے کہ وہ آپ ہی آپ تمام اشیاء سے امتیاز رکھتا ہو، وکیونکہ وہ چیز جو اشیاء کی آپس میں ایک دوسرے سے تمیز کا سبب ہے وہ کس طرح خود کو ان اشیاء سے متمائز نہیں کرے گی۔ بنابریں علم خود بخود واضح، بسین اور متمائز ہے، اس لئے تعریف اور تحدید سے بے نیاز ہے۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ذریعے سے علم کی تعریف کی جائے گی، علم اس سے زیادہ معروف نکلے گا، کیونکہ علم ایک حالت ہے جسے انسان بغیر کسی ابہام واشتباہ کے اپنے اندر ہر دوسری حالت سے بڑھ کر واضح اور آشکار دیکھتا ہے۔ جس کی یہ شان ہو اس کی تعریف ناممکن ہے کیونکہ ذریعہ تعریف کو اس شئے سے زیادہ معروف اور واضح ہونا چاہئے جس کی تعریف کی گئی۔

تیسرا استدلال یہ ہے کہ ذہن میں ہر چیز کا ظہور و علم کے واسطے سے ہے، لہٰذا علم کسی ایسی شئے کے ذریعے ظاہر ہوسکتا ہے جو خود غیر علم ہے اس سے دَور لازم آتا ہے۔

چوتھا استدلال یہ ہے کہ علم اُن حقائق میں سے ہے جن کی انیت ان کی ماہیت کا عین ہے۔ اس طرح کے حقائق کی تحدید نہیں کی جاسکتی کیونکہ حدود جنس اور فعل سے مرتب ہیں جو امور کلی ہیں جب کہ وہ ماہیت جو وجود اور انیت کے عین ہے امر جزوی ہے اور بذات خود مشخص، کیونکہ "الشیٔ مالم تیشخص لم یو اجدً بنابریں حضرت کے اقوال[82] کے برخلاف علم بھی تعریف سے مستغنی ہے کہ اس کا تصور بدیہی ہے اور اوپر بیان کردہ دلائل کی رو سے

بھی اس کی تعریف ممتنع ہے لیکن جیسا کہ وجود کے بارے میں اوپر گفتگو آ چکی ہے، یہاں بھی ممکن ہے تو اس کی طرف توجہ منتقل کرنے کے لئے ذہن کو کچھ تنبیہات اور توضیحات کی ضرورت پیش آئے۔[83]

نکتہ سوم، ماہیت علم کے باب میں چند عمومی اقوال

کچھ لوگوں نے علم کو مقولہ کیف میں شامل کیا ہے۔ کچھ نے اسے مقولہ اضافت میں گمان کیا ہے۔ امام فخر الدین رازی بھی انہی میں شامل ہیں[84] ایسے بھی چند حضرات ہیں جو اسے مقولہ فعل سے سمجھیت ہیں اور بعض کا خیال یہ ہے کہ علم مقولہ انفعال سے ہے[85] اس مقام پر ابن سینا کی رائے کو بعض اکابر حکمت اضطراب کا شکار گردانتے ہیں جو کبھی تعقل کو امر سلبی اور علم کو امر عدمی جانتے ہیں، اس کے علاوہ ابن سینا علم کو اس صورت سے بھی تعبیر کرتے ہیں جو ہر عاقل میں مرتسم ہوتی ہے اور ماہیت معقول سے مطابقت رکھتی ہے، کہیں انہوں نے علم کو مجرد اضافت بھی سمجھا یہ، ایک جگہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ علم بالذات مقولہ کیف میں داخل ہے اور بالعرض مقولہ مضاف میں، یہاں وہ اسے کیفیت ذات اضافی سے عبارت جانتے ہیں۔[86]

شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی مقتول علم کو قطعی انداز میں نور وظہور سے تعبیر کرتے ہیں[87] ملا صدرا نے صراحت کی ہے کہ علم، وجود سے عبارت ہے، وہ وجود جو مادے سے مجرد[88] ہے علم کے باب میں ابن عربیؒ کے کلام میں بکھراؤ پایا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی ایک جگہ بیان ہوا[89] کہ انہوں نے یہ اصول بیان کرتے ہوئے کہ علم معلوم کے متغیر ہو جانے سے خود متغیر نہیں ہوتا، کبھی علم یعنی علم اقتصادی کو ایک معلوم تصوری کی دوسرے معلوم تصوری کے ساتھ نسبت سے تعبیر کرتے ہیں[90] کبھی علم سے مطلقاً وجود حق یعنی حقیقت وجود مراد لیتے ہیں جو قائم رہتی ہے اور مرتفع نہیں ہوتی جبکہ جہل فقط صورت وجود ہے جو رفع ہو جاتی ہے[91] اور آخر میں ایک اور مقام پر شیخ اکبر علم کو احاطہ سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی عالم کا معلوم پر محیط ہونا۔[92] ان کے کچھ مقلدین کی تحریروں سے بھی یہ برآمد ہوتا ہے کہ علم یہی احاطہ عالم بہ معلوم ہے۔[93]

نکتہ چہارم: اقسام علم

1- علم حصولی: (جسے انطباعی اور ارتسامی بھی کہا جاتا ہے) اور علم حضوری بھی۔

علم حصول اشیاء کی مجرد صورت کا حصول ہے جیسے سورج، چاند، پتھر، درخت اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا فی النفس علم جس میں ان کی مجرد صورتیں حاصل ہوتی ہیں لیکن علم حضوری شیئے معلوم کے عین کے حضور ہے، جیسے خود اپنی ذات کا مجرد علم اور نفس ناطقہ کو اپنے قویٰ اور ان صورتوں کا علم جو ان قویٰ میں موجود ہیں۔ علم حضوری کی کچھ قسمیں ہیں: شیئے کو اپنی ذات کا علم، شے کو اپنے معلول کا علم اور فانی کا علم مغنیٰ فیہ کے باب میں۔

بعض نے تیسری قسم کو بیان نہیں کیا ہے، شاید اس لئے کہ یہ اسے اپنی ذات کے علم میں داخل سمجھتے ہیں یا اس لئے کہ یہ حضرات فنا کے بعد فانی کے لئے وجود اور بقا کے قائل نہیں ہیں، گویا موضوع کو نابود جانتے ہیں۔ اگرچہ عرفانی نظر سے دیکھیں تو فنا کے بعد کسی وجود اور بقا کا اثبات ہوتا ہے لیکن عقل کی رو سے ایسا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ کچھ لوگوں نے علم حضوری کی اس تقسیم میں دوسری قسم کو بھی نہیں گنا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا علم حصولی ہوتا ہے۔ یہ قول درست نہیں اور اس میں تضاد پایا جاتا ہے، کیونکہ نفس کو اپنی صورتوں سے حاصل ہونے والا علم اگر علم حضوری نہیں، بلکہ ان صورتوں کی صورتوں کے واسطے سے حاصل ہوا ہو تو اس سے صورتوں کی لاانتہا تکرار اور بے نہایت اضافہ در اضافہ لازم آئے گا۔

۲۔ علم فعلی و انفعالی

علم فعلی معلوم پر مقدم ہے اور اس کے وجود کی علت ہے، جیسے پسندیدہ اشیاء کا تصور کہ نفس کا میلان اور رغبت ان کی پیدائش کی علت ہے اور اونچی دیوار پر سے گرنے کا تصور جو گرنے کی علت ہے۔ بعض اصحاب کرامات اور عالی ہمت حضرات کا علم کہ ان کا علم و ارادہ حق تعالیٰ کے علم اور ارادے میں فانی ہو چکا ہے، انہیں اصطلاح میں مقام کن کا حامل کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے ماسوا کا علم بلکہ ہر علت کو اپنے معلول کا جو علم ہوتا ہے وہ بھی اسی نوع میں داخل ہے۔

علم انفعالی، وجودِ معلوم کے بعد ہے اور اس کا معلول ہے جیسے موجودات خارجی کا علم کہ ان کے وجود سے موخر ہے اور اسی وجود کے واسطے سے نفس میں اُن کی صورتیں مُرتسم ہوتی ہیں۔ یہاں پہنچ کر یہ نکتہ بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے کہ یہ تقسیم منفصله مانعة الخلو نہیں کیونکہ ذوات عاقل، مثلاً عقول و نفوس کا اپنی حیات، قدرت اور علم جیسے امور کی آگہی، جن کی صورتیں ان کی ذاتوں سے ہرگز غائب نہیں ہوتیں نہ فعلی ہے نہ انفعالی۔

۲۔ علم اجمالی و تفصیلی

علم اجمالی کا علم کثیر کا علم ہے مگر عنوان واحد کے ساتھ، یہ مختلف اشیاء کی ذاتی یا عرضی قدر مشترک کا علم ہے۔ بنابریں اس علم میں کثیر اشیاء ایک دوسرے سے جدا اور الگ نہیں پہچانی جاتی ہیں۔

اس کے برخلاف علم تفصیلی کثیر کا علم ہے لیکن مختلف عنوانات کے ساتھ، اس علم میں اشیاء ایک دوسرے سے جُدا اور الگ پہچانی جاتی ہیں۔ علم کی ان دونوں قسموں کی ایک کلی تعریف درکار ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجمال، ابہام اور عدم توضیح ہے جبکہ تفصیل، توضیح اور عدم ابہام ہے۔

۴۔علم وجہی اکتناہی

علم وجہی شئے کا وہ علم ہے جس میں شئے کے بعض خواص معلوم ہوتے ہیں۔علم اکتناہی شئے کا وہ علم ہے جس کے ذریعے اس کی جنس وفصل سے بھی آ گاہی ہوتی ہے، یہ فی الواقع شئے کی ماہیت کا کھوج لگانا ہے، یہ علم علم حصولی میں داخل ہے لیکن اگر علم حضوری میں بھی حقیقت معلوم پوری طرح سامنے آ جائے تو اسے اکتناہی کہیں گے اور اگر کوئی کمی رہ جائے تو وجہی۔

مطلب پنجم :معلوم کی دو قسمیں ہیں

معلوم بالذات جیسے وہ صورت جو ذات مجرد مثلاً نفس عاقل میں حاضر ہے اور معلوم بالعرض جیسے وہ صورت جو فی الخارج یعنی اشیاء میں حاصل ہے۔معلوم بالعرض کی معلومیت اس جہت سے ہے کہ یہ ذات مجرد میں حاضر صورت کے مماثل ہے اور ذاتی یا عرضی مفہوم میں یہ دونوں ہم اصل ہیں۔پس اس کا حضور اس کا حضور ہے لیکن فی الواقع حاضر حقیقی وہی صورت داخل ہے..... یہاں دھیان رکھنا چاہئے کہ معلوم بالذات کے دو اطلاق ہیں: ایک تو وہ جو ابھی بیان ہوا اور دوسرا عالم خارج کہ اسے بھی کبھی اس جہت سے معلوم بالذات کہہ دیا جاتا ہے کہ ذات عاقل میں داخل اور حاضر صورت کے ساتھ یہ بھی بالذات منظور اور مقصود ہے، کیونکہ صورت داخل مرآت ہے اور ''ما بہ ینظر'' اور صورت خارج مرئی ہے اور ''ما فیہ ینظر .....''

نکتہ ششم

علت تام کا علم معلول کے علم تام کو متلزم ہے، کیونکہ معلول اس کی مختلف جہات میں سے ایک جہت ہے، اس بات پر مشائی ہوں یا اشراقی، اہل کلام ہوں یا اہل عرفان سب کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ تمام حضرات اپنے ماسوا کے علم میں اسی اصول سے استفادہ کرتے ہیں۔جاننا چاہئے کہ علت کا علم بھی یا تو حضوری ہوتا ہے یا حصولی، معلوم کو جاننے کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہے کہ اس کی علت کا علم فراہم کیا جائے لیکن یہ علم فقط اسی دائرے میں محدود نہیں کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علت کے علم کے بغیر معلول ہو جاتا ہے، مگر معلول کا علم علت کے مکمل علم کا موجب نہیں بلکہ اس کے برعکس اس کے ادھورے علم کا باعث ہے۔جب یہ مقدمہ بیان ہو چکا تو ہم اپنے اصل مقصود یعنی علم حق کے بیان کی طرف رخ کرتے ہیں۔اس موضوع پر ہم دو عنوانات سے گفتگو کریں گے (1) خود اپنی ذات کے بارے میں حق تعالیٰ کا علم (2) اپنی مخلوقات کے بارے میں اس کا علم۔

حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم

اس عقیدے پر کہ حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کا عالم ہے۔ تقریباً تمام علمائے الٰہیات کا اتفاق ہے اور اس کے ثبوت میں بے شمار دلائل بیان کیے گئے ہیں جنہیں نقل کرنا ہماری طاقت سے باہر ہے، لہٰذا فی الحال ہم فقط دو دلیلوں پر اکتفا کرتے ہیں

دلیل اوّل

جب ہر ذات مجرد علم، عالم اور معلوم تینوں جہتوں کی حامل ہے اور حق تعالیٰ بھی تجرد کے اعلیٰ ترین مرتبے پر ہے، پس وہ سب سے بڑھ کر علم، عالم اور معلوم کی جہات کا حامل ہے اور بطور اکمل اپنی ذات کا عالم ہے۔

دلیل دوم

جب حق تعالیٰ نے مجردات کو عقول و نفوس ناطقہ کی قبیل سے پیدا کیا ہے اور انہیں یہ کمال عطا کیا ہے کہ وہ اپنے تئیں اپنی ذات کو جان سکیں تو پھر وہ علم کے بلند ترین درجے پر اپنی ذات کا عالم ہوگا، کیونکہ کسی کمال کو عطا کرنے والا بطریق اولیٰ کمال کا حامل ہوتا ہے۔

اگرچہ تمام اہل حکمت باہم متفق ہیں کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس باب میں قوی دلائل موجود ہیں لیکن اس کے باوجود فلسفیوں میں سے مٹھی بھر افراد نے جن کا نام و نشان بھی ٹھیک طرح واضح نہیں، مراتب کا لحاظ کیے بغیر چند پوچ دلائل کی بنیاد پر اس کا انکار کیا ہے۔ ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ علم یا تو مقولہ اضافت سے ہے یا ایک صورت سے عبارت ہے جو معلوم کے مساوی ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی بات مانیں یہ تصور غلط ہی ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے، کیونکہ اگر علم اضافت ہے تو اضافت کا تصور دو الگ الگ چیزوں کے تصور سے وابستہ ہے۔ شئے واحد اور اس کی ذات کے درمیان اضافت ناقابل تصور ہے، لہٰذا حق تعالیٰ کا آپ اپنی ذات کا عالم ہونا ممکن نہیں ہے۔ اگر یہ مان کر آگے بڑھیں کہ علم معلوم کے برابر ہے تو پھر اس مبحث میں ذات حق معلوم ٹھہری، کیونکہ ذات حق واجب ہے، پس اس کا علم بھی اسی کی طرح واجب ہوگا اور نتیجتاً تعدد واجب لازم آجائے گا جو محال ہے، لہٰذا حق تعالیٰ کا اپنی ذات کے تئیں عالم ہونا محال ہے۔[94]

جاننا چاہیئے کہ اس باب میں اس گروہ کا انکار بلا دلیل اور ان کی گفتگو بودی اور بے محل ہے، کیونکہ یہ لوگ جو کچھ سوچتے اور بیان کرتے ہیں وہ سب کا سب علم حصولی کی ذیل میں آتا ہے جبکہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ حصولی نہیں بلکہ حضوری ہے۔

اہل فلسفہ کے اس مختصر اور گمنام گروہ کے علاوہ جو بزعم خویش تفصیل مراتب کا لحاظ کیے بغیر اس بات کے

منکر ہیں کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے بعض عرفاء بھی ایک اور رنگ میں اور ایک دوسری دلیل کے ساتھ اپنی ذات کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کا تعلق تسلیم نہیں کرتے، لیکن یہ حضرات تمام مراتب الٰہیہ کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ بات کہتے ہیں، ان کے نزدیک ذات محض کے مرتبے میں جو مرتبہ اطلاق ہے، حق تعالیٰ کے علم کا اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا محال ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ کی ذات مطلق ایک احاطے میں محدود ہو جائے، کیونکہ علم کی حقیقت معلوم کا احاطہ کرنا ہے یا پھر یہ ضروری ٹھہرے گا کہ حقیقت علم دگرگوں ہو جائے، ظاہر ہے یہ دونوں امور محالات میں سے ہیں، پس حق تعالیٰ کے علم کا اپنی ذات سے تعلق محال ہے۔ ابن عربیؒ کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ ان سے پہلے کچھ لوگ اس خیال کے قائل رہے ہیں۔[95] ان کے شارحین میں بھی جندی اور جامی یہی اعتقاد رکھتے تھے، جیسا کہ موئد الدین جندی نے صاف صاف کہا ہے کہ کنہ ذات کے مرتبے میں واجب تعالیٰ کے علم کا اس کی ذات کے ساتھ تعلق متصور نہیں ہے۔[96]

عبدالرحمٰن جامی ''شرح رباعیات'' میں اس باب میں کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''غیب ہویتِ ذات جو اطلاق حقیقی کے ساتھ مطلق ہے، اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ منضبط اور متمیز نہ ہو، اس پر کوئی چیز محیط نہ ہو اور وہ کسی دائرے میں محدود نہ ہو۔ دوسری طرف صورت یہ ہے کہ علم کی حقیقت ہی معلوم کا احاطہ اور اسے دیگر اشیاء سے الگ کر کے دریافت کرنا ہے، سو اگر حقیقت علمی اس سے متعلق ہو تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ نے اپنے مقتضائے ذات سے آپ تخلف کیا یا پھر حقیقت علم بدل جائے گی اور یہ دونوں شقیں محال ہیں، پس حقیقت علم ذاتِ حق سبحانہ کو محیط نہیں ہو سکتی اور جیسا کہ یہ ناممکن ہے اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے غیب ہویت میں مندرج اور مندمج لامتناہی امور دفعتاً تعین اور ظہور کے درجے میں آ جائیں، ایسا بتدریج ہی ہو سکتا ہے۔''[97]

جیسا کہ آپ نے دیکھا عرفاء کی یہ جماعت اوپر ذکر کئے گئے فلسفیوں کے برخلاف تمام مراتب میں علم حق کے منکر نہیں ہیں بلکہ ان حضرات نے مراتب کی تفصیل کو مدنظر رکھتے ہوئے فقط مرتبہ غیب ذات اور مرتبہ اطلاق حقیقی میں اپنی ذات کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کے تعلق کی نفی کی۔ یہاں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ غیب ذات کے مرتبے ہی میں سہی مگر یہ چیز حق تعالیٰ کے لئے جہل ثابت کرتی ہے، کیونکہ مرتبہ ذات میں علم کی نفی کا لازمی مطلب ہے اس مرتبے میں جہل کا اثبات، کیونکہ جہل نفی علم کو کہتے ہیں۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ جہل اور علم کے بیچ تقابل پایا جاتا ہے لیکن وہ تقابل تناقص کا نہیں بلکہ عدم وملکہ کا ہے، یعنی جہل عدم علم سے عبارت ہے، علم خدا کی ذاتی صفت ہے مگر اطلاق حقیقی کی جہت سے اس کی کنہ ذات مرتبہ جو مرتبہ لاتعین ہے، عالمیت اور معلومیت کی حالت سے بلند ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں مرتبہ تعین کی ہیں۔ بنابریں مرتبہ ذات محض عرصہ علم سے خارج ہوگا اور اس سے جہل کا اثبات بھی لازم نہیں آئے گا۔ علاوہ ازیں مرتبہ ذات بحث میں سلب اور ثبوت کی

تمام صورتیں ختم ہو جاتی ہیں اور یہاں ارتفاع نقیضین جائز ہے، لہٰذا جس طرح کہ اس مرتبے میں علم کی نفی ہو جاتی ہے، اسی طرح نفی علم اور پھر اس نفی کی نفی بھی محو ہو جاتی ہے۔[98]

ابن عربیؒ کا عقیدہ

ابن عربیؒ کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ حق تعالیٰ کی ذات اور ہویت تمام مراتب میں اس کے علم میں ہے، چنانچہ ''فتوحات مکیہ'' میں ایک جگہ اس عقیدے کی تائید ملتی ہے۔ جہاں وہ اس عقیدے کو اپنا اور اہل حق کا مذہب لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں ان لوگوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جو اس اعتقاد کے قائل نہیں ہیں اور اسے اچھا نہیں جانتے۔[99] اسی کتاب میں ایک اور مقام پر وہ منکرین کے اس قول کو کہ خداوند عالم اپنی ذات کا عالم نہیں ہے، فاسد بتاتے ہیں۔ شیخ اکبر لکھتے ہیں کہ اہل عقل کے ایک گروہ سے حکایت کی گئی ہے کہ خدا اپنی ذات کا علم نہیں رکھتا کیونکہ علم شئے اس شئے کے احاطے کا تقاضا کرتا ہے۔ جب کہ حق تعالیٰ کا وجود اس کی ماہیت کا عین ہے اور لامتناہی ہے، جو چیز لامتناہی ہو گی کسی احاطے میں محدود نہیں ہو گی..... یہ قول اگرچہ فاسد ہے لیکن اس کی توجیہ اس صورت میں ممکن ہے کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم احاطے کی جہت سے نہیں رکھتا بلکہ اس کا یہ علم کسی احاطے کو قبول نہ کرنے کی جہت سے ہے، اسی طرح ممکنات اور تمام لامتناہی مقدورات پر حاوی اس کا علم بھی اسی قبیل سے ہے۔[100] شیخ کے کلام سے واضح ہے کہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل الازال ہی سے اپنے تمام اسماء کے ساتھ مسمّٰی ہے جن میں اسم عالم بھی شامل ہے، لہٰذا وہ صفت علم سے کبھی خالی نہیں رہا۔[101]

ابن عربیؒ کی روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے اور صحیح عقیدہ بھی یہی ہے کہ اپنی ذات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم، علم حضوری اکتناہی تفصیلی کی نوع سے ہے جو مکمل توضیح اور عدم ابہام کے معنی رکھتا ہے اور عین حال میں نہ فعلی ہے نہ انفعالی۔[102] جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ فعلی اور انفعالی کے عنوانات کے ساتھ علم کی تقسیم منفصلہ مانعۃ الخلو نہیں ہے، لہٰذا یہ کہنا ٹھیک ہوگا کہ ایسا علم بھی ممکن ہے جو نہ تو فعلی ہو نہ انفعالی لیکن مولف ''اصل الاصول'' کی طرح بعض لوگوں نے اپنی ذات سے متعلق علم حق کو علم انفعالی کی قسم میں شمار کرنے کی کوشش کی ہے۔[103]

مخلوقات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم

کچھ ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جن کے خیال میں حق تعالیٰ فقط اپنی ذات وصفات کا علم رکھتا ہے، اسے دیگر موجودات کا علم نہیں ہے۔[104] ظاہر ہے یہ خیال بالکل بے بنیاد ہے، حکماء نے اسے قابل توجہ نہیں گردانا کیونکہ یہ عقیدہ بالکل متفقہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کا پورا علم رکھتا ہے۔ اہل نظر نے اس عقیدے کو مضبوط دلائل سے

ثابت کیا ہے جن کے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ یہاں نمونے کے طور پر وہی دلیل دہرائی جاسکتی ہے کہ علت تامہ کا علم اس کے معلول کے مکمل علم کو متسلزم ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ماسوا کے لئے علت تامہ کا حکم رکھتا ہے اور جیسا کہ ابھی ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کا عالم ہے، پس اپنے ماسوا کا بھی عالم ہے، کیونکہ اس کے سوا ہر شئے اسی کی مخلوق اور معلول ہے۔

یہاں تک واضح ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوق کا علم رکھتا ہے، لیکن اس علم کی کیفیت کے بارے میں کئی طرح کے اقوال پائے جاتے ہیں:-

قول اوّل

ابونصر فارابی[105]، بوعلی سینا[106]، بہمن یار[107]، ابوالعباس لوکری[108] اور اُن کے ماننے والے اس بات کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا تفصیلی علم "صور مرتسمہ" کے طور پر ہے، اس کی ترتیب یوں ہے کہ ممکنات کی صورتیں کلی طور پر اس کی ذات میں ظاہر ہیں، اس سے کوئی بھی جزئی امر اُس کے علم سے غائب نہیں ہوتا یعنی اس کا جزئیات کا علم کلیات کے راستے سے ہے[109] اور ان صورتوں کا علم اپنی ذات سے متعلق اس کے علم کی طرح علم حضوری ہے، لیکن اشیاء خارجی کے باب میں اس کا علم ان صورتوں کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اسے علم حصولی کہا جائے گا۔ یہ طائفہ اس خیال سے کہ مخلوق کے مقابلے میں حق تعالیٰ کا انفعال اور علت کا معلول سے متاثر ہونا لازم نہ آئے، حق تعالیٰ کے علم اشیاء کو علم فعلی کی نوع میں گنتا ہے نہ کہ انفعالی کی۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اشیاء کی صور مرتسمہ کا یہ علم اس کی ذات سے پیدا ہوا ہے جیسے مہندس کو عمارت کی صورت کا علم ہوتا ہے یا موجد کو ایجاد کی صورت کا۔ یہ علم نفس کو حاصل ہونے والے صور اشیاء کے اس علم کی طرح نہیں ہے جو خود اشیاء سے ماخوذ ہوتا ہے۔ پس حق تعالیٰ کی صور علمی اس کی ذات سے اور اس کی ذات میں پیدا ہوئیں اور تمام اشیاء انہی سے وجود میں آئیں۔ ان حکماء کے نزدیک علم حق کے باب میں یہ تو کہا جاسکتا ہے **علم فاوجد** (جانا سو پایا) مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ **اوجد فعلم** (پایا سو جانا) اس بنا پر ذات حق سے اشیاء کی صور علمی کا قیام، قیام صدوری ہے نہ کہ حلولی، پس ذات حق فاعل محض ہے[110] مطلب یہ ہوا کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا ذات احدیت بذات خود عالم ہے اور اس کا علم عین ذات ہے اور اس کی ذات میں علم اور چونکہ موجودات تمام کی تمام ذات حق سے صادر ہوئی ہیں، لہٰذا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ کائنات اس کے علم سے وجود میں آئی ہے اور اپنی ذات سے متعلق حق تعالیٰ کے علم سے ساری کائنات، کل موجودات اور ان کی ترتیب اور نظام کا علم حاصل ہوتا ہے جس سے علم عنائی اور نظام ربانی کہتے ہیں، کیونکہ عنایت[111] اور فاعل بالعنایت[112] کا مفہوم ہے۔ فاعل کو اپنے فعل کا جو پیشگی علم ہوتا ہے اس کے ذریعے فعل کا فاعل پر مرتب ہوتا ہے جیسے تصور سقوط کہ خارج میں سقوط کا وقوع اس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس قول پر کئی اشکالات وارد کئے گئے ہیں جن میں

سے ایک یہ ہے کہ اس کو ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ ذات حق فاعل بھی ہو اور قابل بھی۔ ظاہر ہے کہ اس سے ذات تعالیٰ میں ترکیب ثابت ہوتی ہے جو محال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ اعتقاد ذات حق کو محل عوارض بنا دیتا ہے، مزید برآں اس طرح ذات واحد بسیط سے کثر صورتوں [113] کا صدور لازم آتا ہے۔ یہ تمام چیزیں اصول حکمت سے سازگاری نہیں رکھتیں۔ [115] اکثر متکلمین کے مقالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشائیوں کی طرح وہ بھی ایجاد اشیاء سے قبل حق تعالیٰ کے علم اشیاء کو صور مرتسمہ کے طور پر خیال کرتے ہیں اور انہیں اس بات پر سخت اصرار ہے کہ خدا کلیات کا بھی عالم ہے اور جزئیات کا بھی......

قول دوم

شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی [116]، نصیر الدین طوسی [117]، قطب الدین شیرازی [118]، محمد شہرزوری [119]، ابن مکونہ [120] اور ایسے ہی چند دیگر حضرات مقام فعل میں علم حضوری تفصیلی کے قائل ہیں اور مقام ذات میں علم حضوری اجمالی کے، یعنی حق تعالیٰ مقام ذات میں اپنے تئیں آپ اپنی ذات کے علم کے وسیلے سے اشیاء کا علم حضوری اجمالی رکھتا ہے، جب کہ اشیاء کے باب میں اس کا تفصیلی علم عین اشیاء ہے۔ اس کی کیفیت یوں ہے کہ عالم وجود کے تمام مراتب کی صور نہیں بلکہ اعیان خواہ مجردات کی قبیل سے ہوں یا مادیات کی، بساط میں سے ہوں یا مرکبات میں سے، طولاً اور عرضاً حق تعالیٰ کا علم تفصیلی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ علم حق نفس معلوم ہے اور وہ ایجاد سے قبل اپنے فعل کا تفصیلی علم نہیں رکھتا۔ [121]

قول سوم

یہ معتزلہ کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ علم حق ثابتات ازلی سے متعلق ہے۔ بایں صورت کہ وجود خارجی سے قبل حالت عدم میں یہ لوگ موجود فی الخارج ماہیتوں کے لئے ثبوت کے قائل ہیں اور اس ثبوت کو علت سے مستغنی جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حوادث کی ایجاد سے پہلے یعنی ازل میں ان کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کا ملاپ انہیں ماہیات و ثابتات ازلی میں ہوا ہے..... [122] عقلاً یہ قول کمزور دکھائی دیتا ہے کیونکہ یہ حالت عدم میں ثبوت و وجود کے فرق کو مستلزم ہے اور معدوم کی شیئت ثابت کرتا ہے، نیز معدومات کے درمیان امتیاز قائم کرتا ہے جو اصول حکمت کے خلاف ہے.....

قول چہارم

ملا صدرا شیرازی اور ان کے رفقاء اور پیروکار قبل از ایجاد علم حضوری اجمالی کے قائل ہیں جو دراصل

کشف تفصیلی ہے۔ ملا صدرا نے اپنی عظیم کتاب ''اسفار اربعہ'' میں ایک اصولی تمہید کے ساتھ اس قول کا اثبات کیا ہے مگر اس کا تفصیلی ذکر یہاں مناسب نہیں کہ بات خاصا طول پکڑ جائے گی..... اگر کوئی ان اصولوں سے واقفیت حاصل کرنا چاہے تو صدرا کی کتابوں خصوصاً اسفار کی طرف رجوع کرنا چاہئے تاہم مختصراً اتنا ضرور بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس مقام پر ملا صدرا اسی اصل اصیل یعنی ''بسیطة الحقیقة کل اشیاء'' سے استناد کرتے ہیں جو ان کی فکر کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ اس اصول کی رو سے ذات باری تعالیٰ اپنی وحدت، بساطت، کمال اور شدت کے ساتھ تمام اشیاء کو جامع ہے، لہٰذا اس کا علم ذات خود اپنے ماسوا یعنی تمام امور و اشیاء کے علم کا عین ہے اور یہ علم اجمال یعنی وحدت و بساطت کے باوجود عین کشف، کشف تفصیلی ہے کیونکہ ذات حق کا وجود اقویٰ اور اکمل ہے اور جس قدر کہ وجود اقویٰ اور اکمل ہوگا نوریت بھی اشد ہوگی کہ وجود نور ہی تو ہے۔ اس عالم میں اشیاء کمزور اور پراگندہ وجود اور دھندلے انوار کے ساتھ موجود ہیں مگر اس کے باوجود ان کے معانی اور مفاہیم ظاہر ہیں اور ایک دوسرے سے امتیاز رکھتے ہیں، سو ان کا ظہور اور امتیاز اس حیثیت ہے کہ اس وجود قوی کے ساتھ موجود اس نور شدید سے منور ہے، اشد، اتم اور اکمل ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کہ تمام اشیاء کا علم مرتبہ ذات میں اور موجودات کے وجود سے قبل حاصل ہے کیونکہ اس کا علم ذات خود اور اس کے نتیجے میں اپنی ذات کے ماسوا کا علم جمیع ماسوا کے وجود پر مقدم ہے۔ یہ وہی علم کمالی ہے جو ایک رخ سے تفصیلی ہے اور ایک سے اجمالی، یعنی معلومات اپنی تمام تر کثرت اور تفصیل کے باوجود معنی کی حیثیت سے وجود واحد بسیط کے ساتھ موجود ہیں..... [123]

صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول پچھلے اقوال کے مقابلے میں زیادہ محکم ہے اور اصول حکمت سے زیادہ سازگار..... کیونکہ اس میں نہ تو مشائیوں کی طرح صور مرتسمہ کا سہارا لیا گیا ہے نہ اشراقیوں کی طرح اشیاء کی ایجاد سے قبل اللہ تبارک و تعالیٰ کے علم تفصیلی کا انکار ملتا ہے اور نہ معتزلہ کے مانند قبل از وجود ماہیات کے ثبوت کا عقیدہ پایا جاتا ہے۔ اسی لئے مندرجہ بالا اقوال میں پائے جانے والے اشکالات اس پر وارد نہیں ہوتے.....

قول پنجم

عرفاء اور اصحاب کشف و شہود میں سے بعض حق تعالیٰ کے علم اشیاء کو مقام احدیت میں کہ تجلی ذات برائے ذات کا مقام ہے اور اسماء و صفات سے اوپر کا مرتبہ ہے، ''ظهور المفصل مجملا'' سے عبارت جانتے ہیں اور مقام واحدیت میں کہ اسماء و صفات کے ظہور اور ان کے مظاہر یعنی اعیان ثابتہ اور اشیاء کی ذات و ماہیت کا مقام ہے، اسے ''ظهور المجمل مفصلا'' سے تعبیر کرتے ہیں..... [124]

قول ششم

یہ ابن عربیؒ کا قول ہے جو خدا کو اشیاء کے وجود خارجی سے پہلے اور بعد دونوں حالتوں میں کلیات اور جزئیات کا عالم سمجھتے ہیں..... [125] وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا علم اشیاء، خارج میں ان کی ایجاد سے بھی پہلے، احدیث ہو یا واحدیت تمام مراتب میں تفصیلی ہے، کیونکہ اعیان ثابتہ جو فی الواقع لوازم ذات ہیں اور اشیائے خارجی کی صور علمی، ازل الآزال سے اپنی ہر تفصیل اور ہر امتیاز کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں..... جیسا کہ ''فتوحات مکیہ'' میں ہے۔ ''خداوند عالم، حیٔ، مرید، قادر، سمیع، بصیر، متکلم، خالق، باری، مصور اور ملک ہے۔ وہ ازل سے ان اسماء کے ساتھ موسوم ہے، ان کا کوئی نقطہ آغاز نہیں ہے۔ وہ سنائی اور دکھائی دینے والی چیزوں کو حالت عدم یعنی ان کے وجود خارجی سے قبل سنتا اور دیکھتا تھا اور ازل ہی سے اسے یہ چیزیں جدا جدا اور پوری تفصیل کے ساتھ معلوم ہیں..... [126] شیخ اپنی اسی کتاب میں ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ ''حالت عدم میں ممکنات میں اپنی ذات میں متمیز تھے اور خدا انہیں اس وقت بھی اسی طرح جانتا تھا جیسے کہ وہ فی الواقع ہیں اور خدا کے لئے کوئی اجمال نہیں ہے جس طرح کہ اعیان ممکنات میں اجمال نہیں ہے بلکہ تمام امور اپنی ذات میں اور علم خداوندی میں مفصل ہیں، اجمال تو بس ہمارے نزدیک اور ہمارے حق میں ہے، اس کا ظہور فقط ہمارے درمیان ہے''.....اسی سلسلہ کلام میں آگے چل کر ابن عربیؒ قاری کو اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ فقط انبیاء اور ان کے ورثاء ہیں جنہوں نے تفصیل در اجمال کو سمجھا اور اس نکتے کو پایا، مگر حکماء یعنی فلاسفہ پر یہ رمز نہیں کھلی اور وہ اس سے آگاہ نہیں ہوئے..... [127] پھر اسی کتاب میں شیخ اکبر پڑھنے والے کو مطلع کرتے ہیں کہ ''عقل اور شرع دونوں کی دلیل کے مطابق خدا کے اسماء وصفات اور اس کی نسبتیں احدی الکثرت ہیں اور دلیل شرعی کی رو سے اپنی ذات میں وہ خود بھی احدی الکثرت ہے..... اگرچہ عقلی دلائل کے دائرے میں یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی لیکن وہ مومن جس کا باطن نور ایمان سے روشن ہے، اسے معقول جانتا ہے اور اس پر ایمان لاتا ہے اور اس کو مانتا ہے کہ اعیان ثابتہ جو معلومات حق ہیں، اپنے تمام احکام سمیت ازل الآزال سے باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہیں اور ان معلومات کی کثرت اس کے وجود میں کوئی ترکیب پیدا نہیں کرتی، جو اس کی وحدت کو ناقص کر دے، جیسے کہ خداوند تعالیٰ کی صفات کی کثرت اس کی ذات کی وحدت کے لئے عیب نہیں ہے..... [128] ان منقول اقوال کے علاوہ حق تعالیٰ کے علم اشیاء کے باب میں اور بھی کئی اقوال پائے جاتے ہیں جو حکمت وفلسفہ کی تفصیلی کتابوں میں مذکور ہیں..... [129]

ارادہ ومشیت حق تعالیٰ [130]

حکماء، متکلمین اور عرفاء حق تعالیٰ کے لئے ارادہ کے اطلاق پر متفق ہیں مگر اس کے معنی ومفہوم میں باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ فلاسفہ کی نظر میں ارادہ الہیہ اور علم الہیہ ایک ہے، جیسا کہ مشائیان اسلام کے سردار ابن سینا

نے تصریح کی ہے کہ حق تعالیٰ کا ارادہ ذاتاً اور مفہوماً اس کے علم کا عین ہے..... [131] صدر المتالہین ملا صدرا نے بھی یہی کہا ہے کہ اللہ کے تئیں علم اور ارادہ ہم معنی ہیں، ان کے درمیان کوئی غیریت نہیں پائی جاتی نہ ذاتاً اور نہ اعتباراً [132]، تاہم اشاعرہ [133] حنابلہ اور جبائیہ [134] ارادہ الٰہیہ کو علم سے الگ سمجھتے ہیں اور اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ارادہ وہ صفت ہے جو دو مقدورات میں سے ایک کو عمل کے لئے چن لیتی ہے..... [135] کعبی کے خیال میں فعل خداوندی کی نسبت سے ارادہ خداوندی علم فعل ہے اور غیر خدا کے فعل کی نسبت سے امر فعل..... [136] نجار کے نزدیک ارادہ ایک سلبی صفت ہے یعنی فاعل کا فعل سے غافل اور بیزار نہ ہونا..... کچھ اصحاب معتزلہ کے عقیدے میں ارادہ مصلحت کا علم ہے، وہ مصلحت جو فعل میں مخفی ہے، معتزلہ ہی میں سے بعض دیگر اشخاص اور نصیر الدین طوسی یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ ارادہ نفس داعی ہے، یعنی داعی بر فعل..... کرامیہ [137] ارادہ اور مشیت میں فرق کرتے ہیں۔ وہ ارادے کو واحد ازلی کی صفت سمجھتے ہیں جو تمام حوادث کے ساتھ اس جہت سے متعلق ہے کہ ان کف آفرینش خدا کو منظور ہے جب کہ ارادہ حوادث اور مرادات کے تعدد کے ساتھ متعدد ہے اور حادث..... [138] ابن عربیؒ کے یہاں کچھ عبادات اور ان کے معتبر شارحین کی تحریروں میں جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ارادہ اور علم میں تفاوت ہے۔ احدیت کی جہت سے مشیت، ارادہ الٰہی کا عین ہے، لیکن الٰہیت کی جہت سے غیر..... مشیت علم کی تابع ہے اور اس پر مترتب اور ارادے کی بنیاد مشیت پر ہے۔ مشیت عنایت الٰہی ہے جو کلیات سے تعلق رکھتی ہے، لہٰذا اس کے زیر تعلق امور زیادتی اور کمی دونوں سے دور ہے؟ ہوتے ہیں، کیونکہ کلی زیادت ونقصان کو قبول نہیں کرتی..... ارادہ جزئیات سے متعلق ہے، اس لئے اس سے تعلق رکھنے والی چیزیں گھٹتی بڑھتی اور بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جزئی تو ہے ہی معرض تغیر میں..... مشیت اور ارادے کا یہ فرق یوں بھی بیان کیا گیا ہے کہ مشیت عام ہے کبھی معدوم کو موجود کرنے کے عمل سے متعلق ہوتی ہے اور کبھی موجود کو معدوم کرنے کے عمل سے۔ جب کہ ارادہ صرف ایجاد معدوم سے ربط رکھتا ہے، کیونکہ یہ حق تعالیٰ کی وہ تجلی ذاتی ہے جو نیست کو ہست کرتی ہے..... بالفاظ دیگر ارادے کی نسبت حق تعالیٰ کی اس توجہ کی طرف ہے جس کے ذریعے تکوین کے امر کی تخصیص ہوتی ہے..... [139]

''فصوص الحکم''، میں شیخ اکبر فرماتے ہیں:-

اذشاء الاله یرید رزقاً	له فالكون اجمعه غذاء
وان شاء الا له یرید رزقاً	لنا فهم الغذاء کما یشاء
مشیئة ارادته فقولوا	بهاقد شاء هافهی المشاء [140]
یرید زیادةً و یرید نقصاً	و لیس [141] مشائه الا المشاء [142]
و فهذالفرق بینهما محقق	و من وجه فعینهاسواء [143]

ان ابیات کا حاصل یہ ہے کہ جب مشیت الٰہیہ نے میلان پکڑا کہ اپنے لئے رزق چاہے، یعنی کائنات

کے مظاہر اور اعیان کے لباس میں ظہور کرے تو تمام کائنات نیز احکام الٰہیہ جو کائنات کے وسیلے سے ظاہر ہوتے ہیں اس کی غذا بن جاتے ہیں اور اگر اس کی مشیت اس طرف مائل ہو کہ ہمارے لئے رزق چاہئے تو وہ خود ہماری غذا بن جاتا ہے..... ہم تو بس نقوش اور ہیئتیں اور اعتبارات اور تعینات ہیں، ہمارا اپنا نہ کوئی وجود ہے نہ تحقق، وہ وجود کے دائرے میں ہماری غذا ہے ہمارا رزق ہے، جس طرح ہم احکام کے مرتبے میں اس کی غذا ہیں۔ فعل و ایجاد کے مقام میں اس کی مشیت اُس کے ارادے کا عین ہے یعنی نیست سے ہست اور ہست سے نیست کرنے میں دونوں کے بیچ اشتراک پایا جاتا ہے اور اس طرح خدا نے وہی ارادہ چاہا ہے جو عین مشیت ہے۔ اس کا ارادہ کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے، لیکن اس کی مشیت تو مشیت ہی ہے، یعنی گھٹنے بڑھنے سے بلند..... جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہے کہ ابن عربیؒ دو پہلوؤں سے ارادے اور مشیت میں فرق پیدا کرتے ہیں: اولاً ارادہ ہمیشہ اور لازماً ایجاد معدوم سے متعلق ہے مگر مشیت ایجاد معدوم اور اعدام موجود دونوں سے یکساں تعلق رکھتی ہے، البتہ وجود بخشی سے علاقہ رکھنے کی صورت میں مشیت ارادے سے مل جاتی ہے اور اس کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے..... ثانیاً مشیت میں تغیر نہیں کیونکہ اس کا تعلق کلیات سے ہے جبکہ ارادے میں تغیر موجود ہے، کیونکہ یہ جزئیات سے متعلق ہے لیکن جیسا کہ اوپر تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ غیریت، اجتماع اور افتراق وغیرہ الٰہیت اور حضرت اسماء و صفات کی جہت سے ہے ورنہ احدیت اور مرتبہ ذات کی جہت سے تو مشیت وہی ارادہ ذاتی ہے جو عین ذات ہے..... غرض اس مبحث میں ہم نے جتنی گفتگو کی، ابن عربیؒ کے مذکورہ اشعار کی شرح کی، جس میں جندی[144]، کاشانی[145] اور قیصری[146] ایسے شارحین فصوص کے نکالے ہوئے معنوی نکات بھی آ گئے اور اس باب میں جرجانی نے ''تعریفات'' میں جو کچھ لکھا ہے[147] اس کے مطابق مشیت اور ارادہ احدیت ذات میں عین یک دیگر ہیں اور حضرت الٰہیت و اسماء میں باہم متغائر مشیت عام ہے اور ارادہ خاص، ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، لیکن عبدالرحمٰن جامی اور ابوالعلاء عفیفی نے ابیات مذکورہ خصوصاً ''یرید زیادہ و یرید نقصاً'' کے مصرعے سے جو کچھ اخذ کیا یہ اس کی روشنی میں ان حضرات کا خیال یہ ہے کہ مشیت کے مقابیل میں ارادہ عام ہے کیونکہ مشیت عنایت الٰہی یا امر الٰہی تکوینی سے عبارت ہے جو تعین اشیاء، جیسا کہ ہے کی موجب ہے، اس لئے مشیت وجود کے قانون عام کے ساتھ سب سے زیادہ مماثلت بلکہ یکسانی رکھتی ہے، جو تمام اشیاء پر حاکم اور محکم ہے لیکن ارادہ حق تعالیٰ ہے کہ اشیاء میں ہر شئے کا وجود یا عدم اس سے متعین ہوتا ہے کیونکہ ''یرید زیادۃ'' موجودات میں سے ایک موجود کے تحقق پر دلالت کرتا یہ جبکہ ''یرید نقصاً'' دوسرے موجود کے عدم تحقق پر، لیکن ہر دو معانی یعنی زیادت و نقص اور وجود عدم اور حتیٰ کہ طاعت و معصیت تمام کے تمام مشیت کے بندے ہیں اور مشیت ان پر حاکم ہے..... بر ایں بنا جندی، کاشانی اور قیصری کے مفہوم کے برخلاف مشیت ایک مخصوص اور واحد معنی کی حامل ہے اور ارادہ عام معنی کا..... اپنے اس خیال کی تائید میں عفیفی ''فتوحات مکیہ'' کے ان اشعار سے استدلال[148] کرتے ہیں جن میں ابن عربیؒ نے مشیت

کوعرش ذات وجود کا نام دیا ہے:-

ان المشیة عرش الذات لیس لها فی غیرهانسبة": تبدو ولا اثر
و هی الوجود فلاعین تغایر ها تغنی و تعدم لا تبقی ولا تذر[149]

لیکن ان ابیات کی اس طرح بھی شرح کی جاسکتی ہے جو جامی اور عفیفی کے استنباط کردہ مفہوم کی بجائے ہماری پچھلی گفتگو اور جندی، کاشانی، قیصری اور جرجانی کے اقوال کی تائید میں ہو.....اس کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے تین مصرے جن میں مشیت کو عرش ذات اور عین وجود بتایا گیا ہے، مرتبہ ذات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کیونکہ یہ تو اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اس مرتبے میں مشیت اور ارادہ باہم متفق ہیں اور عین ذات ہیں اور چوتھا مصرع جس میں یہ کہا گیا ہے کہ مشیت فنا کرنے والی ہے، معدوم کرنے والی ہے، یہ کسی چیز کو باقی نہیں رہنے دیتی اور کسی شئے کو نہیں چھوڑتی، مرتبہ اسماء وصفات سے متعلق ہے کہ اس مرتبے میں مشیت اور ارادہ ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ یہاں پہنچ کر ارادے کا تعلق خاص ہو جاتا ہے اور مشیت کا عام، یعنی ایجاد بھی اسی سے متعلق ہے اور اعدام بھی.....

حق تعالیٰ مرید غیر مختار ہے

جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ ابن عربیؒ خدا تعالیٰ کو صفت مشیت و ارادہ کا مالک جانتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ امر الٰہی واحد ہے اور مشیت کی یکتائی اختیار کی ضد ہے[150]، وہ مرید غیر مختار ہے کیونکہ دار ہستی میں کوئی ممکن متحقق نہیں، جو ہر سو داجب ہے..... "انشاء الدوائر" میں لکھتے ہیں:- ہم اس کتاب میں جلد ہی بیان کریں گے کہ خداوند سبحانہ مرید غیر مختار ہے اور دار وجود میں فی الاصل ممکن وجود ہی نہیں ہے کیونکہ وجود وجوب اور اسحالہ میں منحصر ہے۔ قرآن میں جہاں جہاں "و لو شئنا" اور "و لو شاء" ایسی آیات میں مشیت کا اس موجود قدیم کی حیثیت سے جس کا عدم کا محال ہے، حرف امتناع کے ساتھ آنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حق تعالیٰ کی مشیت کی ضد محال اور ممتنع ہے۔ پس اس مقام میں مشیت معقول فی العادت کے درجے یعنی متعارف مفہوم سے باہر ہے اور معقول فی الحقیقت کے باب میں وارد ہوئی ہے یعنی یہاں مشیت اپنے حقیقی مفہوم سے واصل ہے۔ اس کتاب میں جہاں کہیں بھی میں نے امکان یا اختیار یا تدبیر وغیرہ پر جنہیں حقائق سے نسبت نہیں ہے، پر کلام کیا ہے، فقط عرف وعادت میں جاری امور کیساتھ حقائق کو پیوند کرنے اور انہیں قابل فہم بنانے کے لئے کیا ہے، تاہم جس نے حقیقت کو پالیا ہے وہ موضوعات کے مدارج کی معرفت رکھتا ہے میں حقائق کے باب میں اس کے ساتھ محو سخن ہوں اور اسے مخاطب کرتا ہوں اور ایسا شخص جس کا فہم حقائق تک رسائی نہیں رکھتا وہ میری گفتگو کو عرف وعادت میں راسخ ان امور پر محمول کر لیتا ہے جنہیں وہ اپنے تئیں حقیقت سمجھتا ہے، پس حقیقت کو پانے والا ہو یا عرف وعادت کا پابند، دونوں مسئلے کو قبول کرتے ہیں، اسے رد نہیں کرتے، تاہم اس قبولیت کے اسباب باہم مختلف

ہیں......[151]

رحمت کا مفہوم اور وجود میں اس کی تاثیر

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ابن عربیؒ اسماء وصفات الٰہیہ کو مشہور اور متداول معانی سے ہٹا کر انہیں اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی طریق سے موافق اور سازگار مفاہیم میں استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً الرحمٰن اور الرحیم[152] چونکہ صفت علم کی طرح رحمت کی صفت بھی فلسفیانہ غور وفکر اور وحدت الوجودی مباحث میں خاص اہمیت رکھتی ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس کے بارے میں الگ سے اور قدرے مفصل کلام کیا جائے۔ ابن عربیؒ کے نزدیک رحمت سے مقصود ایصال خیر اور دفع شر یا بندوں پر شفقت یا گناہگاروں کے گناہ معاف کرنا نہیں بلکہ اس سے اعیان ثابتہ کے احکام مراد ہیں اور وہ وجود عام جو تمام امور اور اشیاء پر محیط ہے چاہے وہ بالقوہ موجود ہو یا بالفعل، بسیط ہو یا مرکب، خیر ہو یا شر اور طاعت ہو یا معصیت، کوئی چیز اس دائرے سے باہر نہیں.....ان کے سامنے رحمت کا ایک فلسفیانہ مفہوم ہے نہ کہ اخلاقی، لہٰذا ان کی نظر میں خیر وشر کے درمیان نیز غضب ورضا کی صفات میں بس نام کا فرق ہے اور کچھ نہیں، چنانچہ فصوص الحکم میں لکھتے ہیں:-

> ''اعلم ان رحمة الله وسعت کل شی وجودا و حکماء ان وجود الغضب من رحمة بالغضب خسبقت رحمة غضبه ای سبقت لسنة الرحمة الیه لسنبت الغضب الیه ''.....[153]

کاشانی اس عبارت کی شرح میں یوں رقم طراز ہیں کہ ''رحمت خدا کی ذاتی صفت ہے اور وجود اول۔ یہ اس کی رحمت کا فیض ہے جو تمام اشیاء کو گھیرے ہوئے ہے، لیکن غضب ذاتی نہیں ہے بلکہ اشیاء میں سے بعض کی عدم قابلیت سے پیدا ہوتا جو یہ استعداد نہیں رکھتیں کہ وجود کے آثار واحکام ان کے بیچ پورا ظہور پکڑیں، پس رحمت کے لئے ان کی عدم قابلیت ہی نے یہ اقتضا کیا کہ رحمت کے احکام ان میں ظہور نہ کریں۔ بنابریں اس عدم قابلیت کی وجہ سے رحمت کا عدم فیضان غضب، شقاوت، شر وغیرہ کہلایا..... چونکہ غضب کمال رحمت کے باب میں شئے کی عدم قابلیت سے عبارت ہے لہٰذا حق تعالیٰ کی رحمت کی نسبت غضب کی نسبت پر سبقت رکھتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کے شہود کامل کے واسطے سے فرمایا:- اللھم ان الخیر کله بیدیک و الشر لیس الیک''، یعنی اچھائی ساری کی ساری تیرے ہاتھ میں ہے اور برائی تجھ سے نہیں ہے، کیونکہ شر عدمی امر ہے اور فاعل کی احتیاج نہیں رکھتا اور اس کا سبب وہی عدم قابلیت ہے جو چیز کو قبول نہیں کرتی۔ مختصر یہ کہ شر عدم محض ہے اور اس کی کوئی حقیقت ہی نہیں کہ رحمت اس سے تعلق پیدا کرے۔[154]

شیخ کی اسی عبارت کو قیصری یہ مفہوم دیتے ہیں کہ ''حق سبحانہ'' نے ان اعیان پر رحمت فرمائی جو طالب

وجود ہیں، نیز ان کے لوازم اور احکام پر بھی اس نے انہیں پہلے علم میں اور بعد ازاں فی الخارج موجود کیا۔ اس ترتیب کے ساتھ رحمت تمام اشیاء میں شامل ہے اور ان کو محیط۔ رحمت کا یہ شمول اور احاطہ وجود کی جہت سے بھی ہے اور استعداد و قابلیت کی راہ سے بھی، چونکہ وجود اور ایسے ہی قابلیت عین رحمت ہے جو تمام موجودات، خواہ اعراض ہوں، خواہ جواہر، میں شامل ہے اور انہیں اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے اور غضب کا وجود اور اس کے ساتھ وہ سارے امور جو طبیعت پر سخت ہیں، مثلاً غم، بیماری، مصیبت اور رنج وغیرہ بھی اعیان کے زمرے میں آتے ہیں لہٰذا رحمت ان کو بھی شامل ہے، اس لئے غضب کا وجود بھی رحمت خداوندی ہے کہ غضب اپنی اصل میں اس سے خالی نہیں.....
اس ترتیب کی رو سے یہ اعتقاد ٹھیک نکلا کہ حق تعالیٰ کے ساتھ رحمت کی نسبت غضب کی نسبت کے مقابلے میں سبقت رکھتی ہے، کیونکہ رحمت اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذاتیات میں سے ہے مگر غضب (اشیاء کی) عدم قابلیت سے پیدا ہوا ہے کہ بعض اعیان کمال مطلق اور رحمت تامہ کو قبول کرنے کی استعداد نہیں رکھتے اور اس صورت میں انہیں شقاوت اور شر سے موسوم کیا جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں اسی طرح اشارہ فرمایا تھا کہ ''نیکی سب کی سب تیرے ہاتھوں میں ہے اور بدی تیری طرف سے نہیں ہے۔'' جو شخص غضب کے لوازم یعنی امراض، آلام، افلاس، جہل اور موت وغیرہ پر گہرائی میں جا کر غور کرتا ہے وہ اس حقیقت کو پالیتا ہے کہ یہ سب امور عدمی ہیں، پس رحمت وجود حق کا ذاتیہ ہے اور غضب اسباب عدمی سے پیدا اور لاحق ہوتا ہے۔[155]

چونکہ ابن عربیؒ رحمت سے وجود مراد لیتے ہیں اس لئے یہ کہنا درست ہوگا کہ اس میں نہ تو کسی غرض کا حصول معتبر ہے اور نہ طبیعت سے موافقت، بلکہ موافق اور ناموافق، مطابق اور غیر مطابق دونوں وجود رکھتے ہیں، یعنی رحمت الٰہی قبول کرنے والے ہیں اور اس میں سمائے ہوئے..... اگر رحمت کے معنی بندوں پر شفقت اور عنایت کے ہوں تو اس سے لازم آئے گا کہ راحم بس وہ کام انجام دے جو بندوں کی طبیعت پر سہل اور ان کی اغراض پر مبنی ہو، اس طرح رحمت اعمال کی اسی ایک نوع میں محدود ہو جائے گی لیکن ایسا نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے رحمت کا دائرہ اس سے بہت زیادہ وسیع ہے..... عالم وجود میں متحقق تمام امور، مثلاً خیر و شر وغیرہ سب کے سب رحمت کے تحت ہیں اور یہ بات چنداں اہم نہیں کہ وہ امر جو متحقق ہو جائے اشخاص کی اغراض اور ان کی طبیعت کے ساتھ مطابقت اور موافقت رکھتا ہے یا نہیں۔ ایسا سوچنا ہی غلط ہے کیونکہ طبیعت سے مطابقت اور غیر مطابقت اور اسی طرح خیر و شر اعتبارات کی نوع سے ہے اور اشیاء اور یونہی افعال کی ماہیت میں اسے کوئی دخل نہیں، جب کہ رحمت اشیاء اور حقیقت افعال کی ایجاد کی طرف متوجہ ہے، بنابریں رحمت مشیت الٰہی کی ہم معنی ہے جو دائرہ وجود کے اندر وہ عالی ترین قانون ہے جو تمام موجودات کو محیط ہے..... جیسا کہ ''فصوص الحکم'' میں آیا ہے:

''و اعلم اولاً ان الرحمة انما هی فی الایجاد ها کل عین موجودة ولاتنظر الیٰ غرض ولا عدم غرض ولا الیٰ ملایم ولا الیٰ غیر ملائم فا نها ناظرة فی عین کل موجود قبل

وجوده بل تنظره فی عین ثبوته ..... [156] کاشانی اس شرح کی عبارت میں لکھتے ہیں: ''رحمت کا اشیاء کے ساتھ جو تعلق ہے اس میں نہ حصول غرض معتبر ہے نہ موافقت طبعی کیونکہ رحمت تمام اشیاء پر پھیلی ہوئی ہے، چاہے وہ موافق طبع ہوں یا اس کے برعکس، اور رحمت ہی نے انہیں ایجاد کیا ہے۔ [157]

اس بارے میں قیصری یہ لکھتے ہیں کہ ''اگر خلق و ایجاد میں کسی غرض کا حصول اور طبیعتوں کی موافقت معتبر ہوتی..... تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا کہ نہ تو عالم کے لئے کوئی وجود ہوتا اور نہ اسمائے الٰہی کے لئے کوئی ظہور اور تعین کیونکہ اسماء متقابل [158] ہیں نتیجتاً ان کے مظاہر بھی متقابل ہوں گے اور متقابلات کی طبیعتیں آپس میں مطابقت نہیں رکھتیں''..... [159] ''فتوحات مکیہ'' میں بھی ابن عربیؒ نے رحمت الٰہیہ کے عموم پر وضاحت اور صراحت سے گفتگو کی ہے، جیسا کہ فرماتے ہیں: ''اہل عادت اسی امر کو رحمت الٰہی جانتے ہیں جو ان کی طبیعت اور اغراض سے سازگاری رکھتا ہو، چاہے وہ امر فی الواقع گھاٹے اور بدبختی ہی کا سبب کیوں نہ ہو..... لیکن مرد عارف کا یہ حال نہیں کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اللہ کی رحمت کبھی بری اور ناگوار صورت میں بھی ظاہر ہوتی ہے، جیسے بدمزہ اور بدبودار دوا کہ بیمار اس سے منہ بناتا ہے حالانکہ فی الحقیقت مریض کی شفاء اسی میں پوشیدہ ہوتی ہے.....'' [160] اس مبحث میں شیخ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ رحمت الٰہی تمام عالم میں جاری و ساری ہے اور اس کی کل مخلوق یعنی جن و انس، مطیع و عاصی، کافر و مومن، جمادات و نباتات اور حیوانات اسی پر پلتے ہیں اور ماؤں کا اپنے بچوں پر مہربان ہونا اسی رحمت کا اقتضا ہے۔ [161]

رحمت حق اسمائے الٰہیہ کو بھی محیط ہے

غضب پر رحمت کی سبقت کے باب میں اب تک جو کچھ کہا گیا اس سے یہ بات روشن ہوگئی کہ ابن عربی کے عقیدے میں رحمت الٰہی تمام اشیاء کو اپنے گھیرے میں لئے ہوئے ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ اسمائے الٰہیہ بھی رحمت حق کے دائرہ اثر میں ہوں یعنی شیخ کی اصطلاح میں مرحوم، اس اعتقاد کی بنیاد یہ ہے کہ اسماء بھی اشیاء کی تعریف میں آتے ہیں، کیونکہ حقائق اسماء جن کے وسیلے سے اسماء ذات الٰہیہ سے اور آپس میں ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں، وہ اشیاء ہیں جو غیر ذات ہیں اور وہ اعیان ہیں جن کا مرجع عین واحد ہے..... یہ عین واحد اسم رحمٰن کی حقیقت ہے پس اوّلین شئے جو رحمت الٰہی کی معمول بنی اسی عین واحد کی مشیئت یعنی رحمت انتشاری کی حقیقت ہے کہ رحمت اسمائی یہیں سے فیض رساں ہے اور یہ عین یعنی حقیقت اسم الرحمٰن شئے اوّل ہے کہ سب سے پہلے رحمت الٰہی کا مورد یا شیخ کی اصطلاح میں مرحوم بنا اور فی الواقع تمام اعیان اسی عین میں سمائے ہوئے ہیں اور یہ ان کی اصل ہے۔ اس عین سے شیئیت اولیٰ میں اپنا ثبوت رکھتی ہیں، میں شامل ہے جس کے نتیجے میں اعیان کو فی اسی عین کی تفصیل ہیں..... اس طرح اللہ تعالیٰ کی نسبتوں نے جو اعیان کے ساتھ ذات حق کی نسبتوں سے عبارت ہیں، اوّلین نسبت یعنی رحمانیت میں ظہور پایا..... بالفاظ دیگر تمام اسمائے الٰہیہ اسم الرحمٰن کے ضمن میں ظاہر

ہوئے، اس طرح حقائق اسمائے الٰہی متحقق ہوئے اور ہر اسم کسی نہ کسی رخ سے رحمت سے بہرہ مند ہوا اور پھر یہ اسماء موجوداتِ خارجی کی ایجاد میں کارفرما ہوئے، نتیجتاً آثار رحمت نے عرصہ امکان میں پھیلاؤ پکڑا اور بالآخر ممکنات اوران کے احوال یعنی جواہر بسیط یا مرکب اور اعراض دنیا اور آخرت میں ہستی یاب ہوئے۔

رحمت ذاتی، رحمت انتشاری اور رحمت اسمائی

رحمت حق کے بارے میں اب تک کی گفتگو کی بنیاد پر ہم اسے تین پہلوؤں سے سمجھ سکتے ہیں۔ ذاتی، انتشاری اور اسمائی ..... رحمت ذاتی فی الحقیقت عین ذات ہے اور رحمت انتشاری کے تحقق کا باعث ..... رحمت انتشاری، جیسا کہ اوپر بیان ہوا حق تعالیٰ کی رحمت ذاتی کا پہلا مورد ہے۔ یہ علم الٰہیہ میں اعیان کے ثبوت سے عبارت ہے جو حق تعالیٰ کے تعینات اور شؤن ہیں لیکن رحمت اسمائی جو فی الواقع رحمت ذاتی کی بنا پر ترتیب پاتی ہے اور جیسا کہ سطور بالا میں کہا جا چکا ہے، رحمت انتشاری اس کے فیضان کا سبب ہے، یہ رحمت اسمائی ہے جو اشیاء کے وجود خارجی اور کون عینی کا باعث ہے ..... گویا اگر رحمت ذاتی یا دوسرے لفظوں میں تجلی ذاتی نہ ہو، تو اسماء، صفات اعیان ثابتہ اور اعیان کو نیہ غرض ہر شئے نہ کوئی وجود رکھتی ہے نہ ثبوت.....

رحمت کا وجود فی الخارج نہیں ہے

اوپر بیان کردہ مطالب سے یہ بات واضح ہے اور ہم بھی صراحت کر چکے ہیں کہ ابن عربیؒ اور ان کے مقلدین کے یہاں امور عینی اور اعیان خارجی یعنی تمام اشیاء رحمت الٰہی کے زیر سایہ ہیں۔ اگر رحمت نہ ہوتی تو کائنات میں ایک چیز بھی نہ ہوتی بلکہ خود کائنات ہی نہ ہوتی مگر اس کے باوجود ابن عربی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ خارج میں رحمت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ یہ معناً معقول ہے اور عیناً معدوم۔ یہاں پہنچ کر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ جو چیز عیناً معدوم ہے وہ اعیان میں کس طرح تاثیر کرتی ہے؟ ابن عربیؒ اس سوال کے جواب اور اس مشکل کے حل کے لئے کاوش کرتے ہیں کہ ایسے امور کو ثابت کر دیا جائے جو اشیاء میں مؤثر ہیں اور خارج میں معدوم .....[162] اگر یہ بات سمجھ میں آجائے تو ابن عربیؒ کے مؤقف کی تفہیم آسان ہو جائے گی کہ جب کوئی شئے کسی امر وجودی کی تاثیر قبول کرتی ہے تو دراصل وہ تاثیر ایک معدوم فی الخارج حکم سے متعلق ہے جو اس امر موجود میں متحقق ہوتا ہے نہ کہ کسی موجود فی الخارج حکم سے ..... اس پیچیدہ مبحث میں شیخ اکبر کا استدلال اس طرح سے ہے کہ عالم ظاہر ایک مسلسل تغیر کے ساتھ فی الخارج موجود ہے اور ہر خارجی وجود اور اس کے ساتھ تغیر کے لئے کسی نہ کسی علت کا ہونا لازمی ہے، لیکن یہ علتیں بذات خود امور عینی اور اشیائے خارجی کے زمرے میں نہیں آتیں بلکہ یہ غیر عینی اور غیر خارجی امور ہیں، یعنی غیر وجودی علتیں۔[163] یہ غیر وجودی علتیں حق تعالیٰ کے اسماء وصفات کے وہ حقائق کلی ہیں جو معقول محض

ہیں اور ذات الٰہیہ سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے۔ یہی حقائق عام خارجی کی لامتناہی اور بے شمار صورتوں میں متجلی ہیں۔ یہ بات کئی مرتبہ کہی جا چکی ہے کہ ذات حق منزہ عن الصفات ہے اور وہ خود کسی معلول کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی علیت اپنی صفات کے ساتھ اس کے اتصاف کی جہت سے ہے جو تخلیق اور تکوین کے جملہ مراتب اور مراحل میں تجلی فگن ہے۔ پس یہ کہنا درست ہوا کہ اس عالم کے امور میں حاکم و موثر وہی رحمت ہے جو عقل میں موجود ہے اور خارج میں معدوم مگر اس کے باوجود یہ ذات پر بھی حاکم ہے اور غیر ذات پر بھی کیونکہ درحقیقت ذات میں قائم معنی خود ذات پر بھی حکومت کرتا ہے اور غیر ذات پر بھی۔ اس کی مثال سلطان کی سلطنت کی ہے جو فقط ایک مفہوم ہے لیکن اس کے باوجود تمام احکام کی حاکم یہی سلطنت ہے جو خارج میں کوئی وجود نہیں رکھتی، یعنی وجود خارجی سے بے بہرہ ہے اگر سلطان سلطنت سے کنارہ کر لے اور اس صفت سے عاری ہو جائے تو سلطنت کے تمام احکام اس کی ذات سے جدا ہو جائیں۔ بنا بریں خود سلطان اور دوسروں پر یہی احکام سلطنت حکم کرتے ہیں، لیکن چونکہ سلطنت کے معنی سلطان کی ذات میں قائم ہیں لہٰذا یہ سمجھا جاتا ہے کہ حاکم خود سلطان ہیں، اس مثال کو نظر میں رکھیں تو یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے کہ خداوند تعالیٰ رحمت کے وسیلے سے اپنے بندوں پر رحم فرماتا ہے۔ اس کا یہ فیضان رحمت صفت رحمت کے ساتھ اس کے موصوف ہونے کی جہت سے ہے نہ کہ اس صفت سے عاری ذات کی جہت سے اور اس کے باوجود رحمت فی نفسہا معدوم ہے...... [164]

ابن عربیؒ کی نظر میں یہ نکتہ امور خارجی میں امور غیر خارجی کا اثر کارفرما ہے جو ان کی اصطلاح میں معدوم ہیں، ایک عجیب و غریب علم اور نادر مسئلہ ہے۔ اس کی صحیح تفہیم ان حضرات سے مخصوص ہے جن کی قوت وہمیہ اور متخیلہ مضبوط اور بلند ہو کیونکہ ایسے لوگ ان امور کا اثر بھی قبول کرتے ہیں جو موجود فی الخارج نہیں ہیں۔ پس اپنی اس خوبی کی بنا پر یہ حضرات دوسروں کے مقابلے میں اس نکتے کا زیادہ فہم رکھتے ہیں...... [165] ہر چند کہ شیخ کے اقوال خود ہی یہ دلالت رکھتے ہیں مگر جس طرح کہ قیصری نے توجہ دلائی ہے یہ تصریح و تاکید ضروری ہے کہ معدوم سے یہاں ابن عربیؒ کا مقصود معدوم مطلق نہیں ہے کیونکہ معدوم مطلق تو سلب محض ہے جس میں کوئی اثر اور تاثیر ہو ہی نہیں سکتی، بلکہ ان کا مطلب اس امر سے ہے جو باطن میں موجود ہے، لیکن خارج میں معدوم اور اس معنی میں معدوم کے لئے وجودِ آثاری کے اثبات کو عقل تسلیم کرتی ہے کیونکہ دائرہ ظہور میں پائی جانے والی تمام اشیاء باطن سے ظہور حاصل کرتی ہیں اور باطنِ مطلق ذات الٰہی ہے جو غیب الغیوب ہے اور اپنی اسمائی حیثیت سے وجود عالم کا تقاضا کرتی ہے۔ پس عالم کا استناد یا تو ذات حق سے ہے، اُس کی اسمائی حیثیت کے حوالے سے یا پھر اسماء سے ہے۔ دونوں صورتوں میں مقصود حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اسماء تو ذات مع الصفات کو کہتے ہیں۔ صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے وہ تو نسبتیں ہیں لہٰذا اگر موثریت ذات میں منحصر ہو گی تو اس کی تاثیر اُنہی نسبتوں کے مطابق ہو گی جن کے بارے میں ہم پیشتر ہی یہ کہہ چکے ہیں کہ خارج میں موجود نہیں، اور اگر صفات کو موثر مانا

جائے جن کے لئے کہا گیا کہ نسبتوں سے عبارت ہیں تو وہ بھی اعیان خارجی نہیں ہیں، غرض ہر حال میں اشیائے خارجی اور عالم ظاہری کی علت وہی اشیاء اور امور ٹھہریں گے جو باطنی ہیں اور غیر خارجی.....[166] اس گفتگو سے یہ نکتہ واضح ہو گیا کہ ابن عربیؒ کی نظر میں باوجود یہ کہ ہر ظہور یافتہ چیز کے لئے ملت، ہونا لازمی ہے، لیکن طبعی اور مادی مظاہر کی علت اپنی ہی طرح کے کسی دوسرے طبعی اور مادی مظاہر پر استوار نہیں ہے بلکہ ان کی علت وہ اشیاء امور ہیں جو غیر طبعی اور غیر مادی ہیں جنہیں ابن عربیؒ غیر وجودی علتیں کہتے ہیں۔

خود ساختہ معبود بھی رحمت حق کے حامل ہیں

ابن عربی گھڑے ہوئے خداؤں اور خود ساختہ معبودوں، یعنی ان کی اپنی اصطلاح میں حق المخلوق فی الاعتقادات کو بھی رحمت حق تعالیٰ کا مرحوم جانتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق حق مخلوق اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی ہے ان معبودان باطل پر عقیدہ رکھنے والے ان کے لئے جیسا اعتقاد رکھتے ہیں ویسی ہی تجلی ہوتی یہ حق تعالیٰ نے خاص اپنی رحمت ذاتی سے ان مخلوق خاوند پر رحمت کی ہے اور ان کے مقتعدین کے اعیان کی ایجاد کے بعد انہیں ایجاد فرمایا ہے، جیسا کہ ''فصوص'' میں درج ہے۔ ''ولهذا رأت الحق المخلوق فی الاعتقادات عیناً ثابتةً فی العیون الثابتة فرحمتها بنفسها فی تعلقها بایجادالمرحومین''[167]

کاشانی اس شرح کی عبارت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اعیان ثابتہ کی عام ایجاد رحمت کا اثر ذاتی ہے، چونکہ حق مخلوق وہ عین ہے جو اپنے معتقدوں کے اعیان ثابتہ میں ثابت ہے۔ پس رحمت نے اول اپنے آپ پر رحمت کی، وہ یوں کہ اعیان کی ایجاد سے علاقہ پیدا کیا اور نتیجتاً ان کے واسطے سے اپنے لئے ایک تعین تجویز کیا اور ان کے مظاہر میں ظاہر ہوئی۔ اس تعلق اور مرحوم اعیان کی ایجاد کے ضمن میں حق مخلوق بھی رحمت سے متعلق ٹھہرا کیونکہ یہ بھی اپنے معتقدین کے اعیان کے احوال میں سے ایک حال ہی تو ہے جو ان اعیان کے ساتھ رحمت کے تعلق کے زیر اثر خود بھی رحمت سے متعلق ہے.....[168]

رحمت عام اور رحمت خاص

پچھلی گفتگو سے یہ معلوم ہو گیا کہ رحمت اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے، اس کی حقیقت واحد ہے مگر اعتبار کی سطح پر اسے تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ رحمت ذاتی، رحمت انتشاری اور رحمت اسمائی.....اب وہ مقام آ گیا یہ کہ اس بحث کی تکمیل کے لئے رحمت خاص اور رحمت عام کے اس تصور کا بھی بیان ہو جائے جو ابن عربیؒ اور ان کی پیروی کرنے والے عرفاء کے یہاں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔[169] ان حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ رحمت ذاتی اور رحمت اسمائی دونوں عام اور خاص رحمت میں منقسم ہیں اور پھر آگے چل کر ان کی بھی کئی شاخیں ہو جاتی ہیں، جیسا

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ..... بسم اللہ میں شامل الرحمٰن الرحیم کی عبارت رحمت ذاتی کی نمائندہ ہے۔[170] یہاں الرحمٰن رحمت ذاتی عام اور الرحیم رحمت ذاتی خاص پر دلالت کر رہا ہے لیکن یہی ٹکڑا جب سورہ فاتحہ میں استعمال ہوا تو اس کی دلالت بدل گئی۔[171] اب یہ رحمت صفائی عام اور رحمت صفائی خاص کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ رحمت عام یا رحمت رحمانی جیسا کہ سطور ماقبل میں بیان کیا گیا، اسم الرحمٰن کا مدلول ہے، اسے رحمت[172] امتنانی بھی کہتے ہیں۔ یہ رحمت حق تعالیٰ کا وہی حکم عام ہے جو حسب عنایت اولیٰ ذات سے حاصل ہوا یہی علم باری تعالیٰ میں اعیان کے تعین کے سبب ہے اور خارج میں ان کی ایجاد کا باعث، بالفاظ دیگر رحمت رحمانی، رحمت امتنانی یا رحمت عام دراصل وہی وجود عام ہے جو تمام اشیاء کو شامل ہے اور وہی نور ہے جو ''اللہ نور السمٰوات والارض'' کی آیہ مبارکہ میں مذکور ہے اور جس کی برکت سے اشیاء ظلمت عدم سے نکل کر عرصہ ہستی میں ظہور حاصل کرتی ہے ..... کاشانی تحریر کرتے ہیں: ''امام محقق جعفر بن محمد الصادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے اس ارشاد میں اسی رحمت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ الرحمٰن وہ اسم ہے جو فقط خدا کے ساتھ مخصوص ہے مگر صفت عام کے ساتھ یعنی کل کو شامل ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ سے مخصوص ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے کل کی اسمائی رکھنا ممکن نہیں۔'' رحمتی وسعت کل شیءٍ'' اور'' ربنا وسعت کل شیءٍ رحمة وعلما''[173] وعلما یہ دونوں آیات رحمت کی اسی نوع پر شہادت دے رہی ہیں۔[174]

رحمت خاص یا رحمت رحیمیہ جیسا کہ عرض کیا گیا، اسم الرحیم کا مدلول ہے۔ اُسے رحمت وجوبی بھی کہا جاتا ہے اسے ان دو رحمتوں میں سے ایک سمجھا جاسکتا ہے[175]:- اول اعیان کی طبیعت کے اقتضاء کے موافق انہیں وجود عطا کرنا، کیونکہ اعیان اپنی طبیعت اور استعداد کے حساب سے اس بات کے مقتضی ہیں کہ دن کا وجود ایک خاص طرح کا ہو اور حق تعالیٰ پر بھی واجب ہے کہ ان کی طبیعت کے تقاضے کو ان کی استعداد کے مطابق پورا کرے اور انہیں وہ وجود خاص عطا فرمائے..... کتب ربکم علی نفسه الرحمة[176] سے یہی رحمت مراد ہے..... دوم بندوں کے افعال کے مطابق ان پر رحمت کرنا۔ یہ رحمت بھی اقتضائے عدل کی رو سے واجب ہے اور فسھا کتبھا للذین یتقون[177] کی آیت اسی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس طرح کی بنیاد پر رحمت رحمانیہ رحمت رحیمیہ سے متفاوت ہے لیکن چونکہ حق تعالیٰ کی عطا جو خلق کے استحقاق کے مختلف درجات کے حساب سے ہے چاہے یہ استحقاق ان کے اعیان سے حسب اقتضا ہو یا اعمال کے، اللہ کے فعل عام یعنی بخشش وجود کے تحت ہے جو تمام موجودات کو شامل ہے، لہٰذا اسم ''الرحیم'' اسم ''الرحمٰن'' میں داخل ہے جیسے مفہوم خاص مفہوم عام میں..... چنانچہ ''فصوص الحکم'' میں ایک جگہ آتا ہے: ''فاتی سلیمان بالرحمتین رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللسان ھما الرحمٰن الرحیم نامتن بالرحمٰن واوجب بالرحیم وھذا الوجوب من المتنان فدخل الرحیم فی الرحمٰن دخول الضمن[178] یعنی سلیمان علیہ السلام نے بلقیس کے نام اپنے خط میں رحمت کی دو قسمیں بیان کیں۔ رحمت امتنانی جو اسم ''الرحمٰن'' کا اور رحمت وجوبی جو اسم ''الرحیم'' کا مدلول ہے اور چونکہ یہ وجوب بھی امتنان ہی سے ہے، یعنی خدا کے فعل عام یعنی اعطائے وجود کا حصہ ہے، پس ''الرحیم''، ''الرحمٰن'' میں داخل ہے.....[179]

حواشی

1) ر۔ک بہ ''گوہر مراد'' ص ۱۷۱
2) ر۔ک بہ ''رسائل ابن عربی'' ج ۲ ''کتاب المسائل'' ص ۲۲
3) ''فتوحات'' ج ۱، ص ۴۲ ''الیواقیت والجواہر''، ج ۱، ص ۸۰
4) ''فتوحات'' ج ۲، ص ۳۰۲
5) ''تمہید القواعد'' ص ۷۶ ''مقصد اقصیٰ'' ص ۲۳۷
6) محولہ بالا، ج ۲، ص ۲۳۷۔۲۳۹۔
7) ''فتوحات'' ج ۱، ص ۷۷، سطر ۷ از آخر۔
8) محولا بالا، ج ۲ ص ۳۰۲، نیز تفسیر'' منسوب بر ابن عربی، ج ۱، ص ۱۳ پر درج ہے کہ ''اذ کل اسم عبارت عن الذات مع''
9) ''شرح فصوص کاشانی'' ص ۳
10) مقدمہ شرح فصوص قیصری، ص ۱۱
11) ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا۔
12) ''تمہید القواعد'' ص ۱۱۹
13) ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا۔
14) ر۔ک بہ ''کلمات مکنونہ'' ص ۲۶
15) سید شاہ عبدالقادر مہرباں فخری میلاپوری (۱۱۴۳۔۱۲۰۴ھ ق) ابن عربی کے پیروکار متوفین ہند میں سے تھے۔ ''اصل الاصول'' کے علاوہ ''سبحات'' اور مفتاح المعرفۃ'' بھی لکھیں۔ ر۔ک بہ مقدمہ (انگریزی) ''اصل الاصول'' ص ۲۔
16) ''اصل الاصول''، ص ۵۱۹
17) ر۔ک بہ ''اسفار'' ج ۶ ص ۱۱۸ ''گوہر مراد'' ص ۲۱۷ ''عزر العزائد'' ص ۱۵۲
18) ر۔ک بہ ''رسائل ابن عربی''، ج ۲، ''اصطلاحات الصوفیہ'' ص ۶ ''مقدمہ قیصری'' بر فصوص'' فصل ثانی ''جامع الاسرار ومنبع الانوار'' ص ۶۷۴ ''نقد النصوص'' ص ۱۰۸۔۱۱۵۔۱۱۶ ''شرح گلشن راز'' ص ۲۱۰۔ ''رسائل شاہ نعمت اللہ'' ''اصطلاحات الصوفیہ'' ص ۳۴۰
19) تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''شرح مقاصد'' ج ۲، ص ۴۲۔۷۳ ''اسفار'' بہ حواشی ملاہادی سبزواری داستان محمد حسین طباطبائی، ج ۶، ص ۱۱۸۔۱۲۰ ''گوہر مراد'' ص ۱۷۵ ''مقدمہ قیصری بر فصوص الحکم''، فصل ثانی۔
20) ''ملل ونحل'' ج ۱، ص ۹۵۔
21) شرح فصوص کاشانی، ص ۳ ''مفتاح الانس'' ص ۱۳
22) ''اسرار الحکم'' ج ۱، ص ۵۷
23) کاشانی ''شرح فصوص، ص ۳ پر ائمہ صفات وہی لکھی ہیں، جو متن میں مذکور ہیں اور انہیں ''فتوحات'' سے نقل کردہ لکھا ہے۔ نیز

اپنی ''اصطلاحات الصوفیہ'' ص ۹۱ پر بھی اس ترتیب سے درج کی ہیں۔ مگر ابن عربی اپنی کتاب ''انشاء الدوائر'' میں ان کو مختلف انداز میں بیان کیا ہے (ص ۳۴۔۳۳) تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''نقد النصوص'' ص ۴۱۔۴۲۔

(24 ''شرح عقائد النفیسہ'' ص ٦۷ ''ملل ونحل'' ج ا ص ۴۴ ''مذاہب الاسلامیین'' ج ا ص ۴۷ ''گوھر مراد'' ص ۱۷۵۔۲۷۲

(25 ''عزر العزائد'' ص ۱۵٦

(26 یہ قول ضرار بن عمرو ابو اسحاق ابراہیم بن سیار معروف بہ نظام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ر۔ک بہ ''مقالات الاسلامیین'' ج ا ص ۲۴٦۔۲۴۷

(27 ''نہایۃ الحکمہ'' ص ۲۵۱

(28 ر۔ک بہ حصہ دوم باب نمبر ۲

(29 قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی، متوفی ۴۰۳ھ

(30 امام الحرمین ابو المعالی جوینی، متوفی ۴۷۸ھ

(31 امام فخر الدین محمد بن عمر رازی، متوفی ٦۰٦ھ

(32 تفصیل مبحث کے لیے ر۔ک بہ ''احقاق حق'' ج ا، ص ۲۲۸ نیز ''الیواقیت والجواہر'' ص ۸۰۔

(33 ر۔ک بہ ''شرح عقائد النسفیہ'' ص ٦۷ ''مذاہب الاسلامیین'' ج ا ص ۵۴۵

(34 کرامیہ، محمد بن کرام بحتانی، متوفی ۲۵۵ کے ساتھیوں کو کہتے ہیں۔

(35 ''ملل ونحل'' ج ا، ص ۱۰۹۔ ۱۰۸ ''شرح مقاصد''، ج ۲، ص ۹۵ ''کشف المراد'' ص ۲۲۴ ''اسفار''، ج ٦، ص ۱۲۳ ''عزر الفرائد'' ص ۱۵٦

(36 ''شفا'' ج الٰہیات، مقالہ ۸ ''درۃ التاج'' ج ۵، ص ۷۷، ''احقاق الحق''، ج ا، ص ۲۳۸

(37 ''اسفار'' ج ٦ ص ۱۴۵ ''نہایۃ الحکمہ'' ص ۲۵۲

(38 مندرجہ ذیل ابیات یہاں برمحل معلوم ہوتے ہیں:

ای در ہمہ شان ذات تو پاک از ہمہ شین
نے درحق توکیف تواں گفت نہ این
از روی تعقل ہمہ غیرند صفات
باذات توز روی تحقق ہمہ عین

''لوائح'' جامی، لایحہ ۱۴، ص ۲۵، کچھ اور برمحل اشعار یہ ہیں:

شاہ یکے غلام صد عین یکے و نام صد
ذات یکے صفت بے بادہ یکے و جام صد

''مجموعہ رسائل شاہ نعمت اللہ'' ''رسالہ اصطلاحات صوفیاء'' ص ۳۴۲

مزید مناسب مقام اشعار یہ ہیں:

لی جینب قدیسمی باسم کل من یسمی　　ناناعن ذاک اکنی فی صریح او مصمی
لست اعنی برباب و بهند و بسلمی　　غبیره فاعتبروه فهوالاسم والسمی

(39) امام ابوالحسن اشعری کے قول کی طرف اشارہ ہے۔ ر۔ک بہ ''ملل ونحل'' ج۱،ص۹۵
(40) ''فتوحات'' ج۱،ص۴۲
(41) ''محولہ بالا'' ج۱، باب ۱۷،ص۱۲۳
(42) ''محولہ بالا'' ج۱، باب ۵٦ ص۲۸۴
(43) قیاسِ غائب برشاہد پرانے اشارہ کی روش رہی ہے۔ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''شرح مقاصد'' ج۲،ص۷۳
(44) ''فتوحاتِ مکیہ'' ج۳ باب ۳۷۴،ص ۴٦۸، سطر٦
(45) ''محولہ بالا'' ج۴، باب ۴۷۰،ص۱۰۲
(46) ''تداخل''، یعنی کسی چیز کا دوسری چیز میں داخل ہو کر اُس کے ساتھ اس طرح ایک ہو جانا کہ مدخول فیہ کی اپنی بناوٹ اور حجم میں کوئی اضافہ واقع نہ ہو۔ ایسا تداخل جواہر میں محال ہے۔ (ح۔ مترجم)
(47) ''فتوحاتِ مکیہ'' ج۴ باب ۴۱٦،ص۲۲
(48) محولہ بالا ج ا باب ٦٦ ص۳۲۲، سطر۱۳۳ از آخر
(49) ''رسائل ابن عربی'' ج۲ ''کتاب المسائل'' ص۲۲
(50) ''شرح کاشانی''، ''فص اسماعیلی'' ص۹۳
(51) ''شرح قیصری'' فص اسماعیلی
(52) ''شرح کاشانی'' ص۱۲۱
(53) ''شرح کاشانی'' ص۱۲۱
(54) ''شرح فصوص بالی''، حاشیہ شرح فصوص کاشانی،ص۱۲۰
(55) ''فتوحاتِ مکیہ'' ج ا، باب ۴، ص ۱۰۱، مزید تفصیل کے لیے ''شرح فصوص کاشانی'' فص ادریسی ص ۷۰ ''شرح فصوص قیصری'' فص ادریسی، ''نصوص قونوی ضمیمہ شرح''، ''منازل السائرین'' ص۲۸۹
(56) محمد بن طیب بن محمد باقلانی بصری (متوفی ۴۰۳ھ) متکلم اور مالکی فقیہ جو قاضی ابو بکر باقلانی کے نام سے معروف تھے۔
(57) عبدالملک بن ابو محمد عبداللہ بن یوسف بن عبداللہ جوینی (۴۷۸ھ۔۴۱۹ھ) ملقب بہ ضیاء الدین کنیت ابوالمعالی معروف بہ امام الحرمین۔
(58) ''شرح مقاصد'' ج۲،ص۱۷۱ ''مذاہب الاسلامیین'' ج۱،ص۵۰۱
(59) ''اللّٰہ یستھزیٔ بھم ویمدّ ھم فی طغیانھم یعمھون''، سورۃ۲، آیت۱۴
(60) سورۃ آل عمران، آیت ۴۸
(61) سورۃ۴، آیت۱۴۱
(62) سورۃ۹، آیت٦٦

(63 ''الیواقیت والجواہر''، ج ا، ص ۸۲

(64 ایضاً

(65 سورۃ ملک ٦۸، آیت ۱۲

(66 ''الیواقیت والجواہر'' ج ا، ص ۸۲-۸۳

(67 ''فتوحات''، ج ا، ص ۴۳۱ ''نقد النصوص'' ص ۸۴

(68 ''انشاء الدوائر'' ص ۲۸-۳۰

(69 ''فصوص الحکم'' فص شثی، ص ٦۵ ''شرح کاشانی'' ص ۳۸ ''شرح عفیفی'' ص، ۲٦

(70 ''فتوحات'' ج ا، ص ۴۳۱

(71 ''محولہ بالا'' ج ا، باب ۴، ص ۹۹-۱۰۰

(72 یعنی جب اللہ کی مشیت اعیان اسماء سے متعلق ہوئی تو اعیان اسماء وجود خارجی میں رُونما ہوئے اور عالم وجود میں آیا۔

(73 ''شرح فصوص قیصری'' فص آدمی۔

(74 ''نقد النصوص'' ص ۸۴

(75 ''فتوحاتِ مکیہ'' ج ۴، ص ۲۰۸

(76 محولہ بالا، ص ۲۱۴

(77 سورۃ ۵۵ آیت ۲۰

(78 ''فتوحات'' ص ۲۳٦

(79 ایضاً ص ۲۳۸

(80 ایضاً ص ۲۴۷

(81 ر۔ک بہ ''کشاف''، ج ۲، ص ۱۰۵۵ ''تعریفات'' ص ۱۳۴ ''مطول'' از تفتازانی، باب تشبیہ، ص ۲۷۵؛ ''اسفار'' ج ۳، ص ۲۹۳

(82 تفاصیل کے لیے دیکھیے ''کشف المراد'' ص ۲۷ انیز ''کشاف'' ج ۲، ص ۱۰٦۲

(83 ر۔ک بہ ''مباحث المشر قیہ'' ج ا، ص ۳۳۲-۳۳۱؛ ''اسفار'' ج ۳ ص ۲۷۴

(84 ''مباحث المشر قیہ'' ج ا، ص ۳۳۷

(85 ''اساس التوحید'' ص ۲۵۱

(86 امام فخرالدین رازی (مباحث المشر قیہ' ج ا، ص ۱۰٦۲) متفقہ طور پر ابن سینا کی رائے کو اس معاملے میں اضطراب کا شکار قرار دیا ہے۔

(87 ''شرح حکمۃ الاشراق'' ص ۲۹۷-۳۱۲-۳٦۲

(88 ''اسفار'' ج ا، ص ۲۹۱

(89 ر۔ک بہ حصہ دوم، باب نمبر ا

(90 ''فتوحات'' ج ا، ص ٦۳

(91 ''رسائل ابن عربی'' ج ۲، کتاب التراجم، ص ۲۵۔ ان کی عبارت یوں ہے۔''فان العلم لایرتفع فانه وجود حق والجهل یرتفع لانه صرة وجود ولیس بوجود، حقیقته عدم.''

(92 ''فتوحات'' ج ۱، ص ۴۳

(93 ر۔ک بہ جامی ''شرح رباعیات'' مخطوطہ، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، ص ۲۲۵۔۲۲۶۔

(94 ''مباحث المشرقیہ''، ج ۲، ص ۴۶۹۔''اسفار'' ج ۶، ص ۱۸۰ ''غررالفرائد'' ص ۱۵۹

(95 ''فتوحات'' ج ۲، ص ۱۳۰ اور ۵۷۹، نیز ج ۳، ص ۵۴۵

(96 ''اصل الاصول''، ص ۴۲۰

(97 ''شرح رباعیات'' ص ۲۲۶۔۲۲۵

(98 ''اصل الاصول'' ص ۴۲۱

(99 ''فتوحات'' ج ۲، ص ۵۷۹

(100 ''محولہ بالا'' ج ۳، ص ۵۴۵

(101 ایضاً ج ۱، ص ۱۸۹

(102 علم انفعالی سے مراد وہ علم ہے جو اعیان خارجی سے مستفاد ہو۔

(103 تفصیل کے لیے دیکھئے ''اصل الاصول'' ص ۵۱۱

(104 ر۔ک بہ ''مباحث المشرقیہ'' ج ۲، ص ۴۶۹ ''شرح مقاصد'' ج ۲، ص ۹۱ ''اسفار'' ج ۶، ص ۱۷۹

(105 ابونصر محمد بن محمد فارابی (۲۶۰ھ۔۳۳۸ھ) معروف مسلمان دانشور فلسفی جسے معلم ثانی بھی کہا گیا ہے۔ اس مبحث سے متعلق اس کے اقوال کے لیے ر۔ک بہ ''حکمت الٰہی'' ج ۲ ''شرح فصوص فارابی'' نص یازدہم، ص ۱۵

(106 حسین بن عبداللہ بن سینا (۳۷۰ھ۔۴۲۸ھ) ایران کا مشہور حکیم و فیلسوف طبیب ملقب بہ شیخ الرئیس۔

(107 ابوالحسن بہمنیار بن مرزبان دیلمی آذربائیجانی (متوفی ۴۵۸ھ) مشہور فلسفی، ابن سینا کا شاگرد اور معروف کتب ''مباحث'' اور ''التحصیل'' کا مصنف۔

(108 ابوالعباس لوکری، فلسفی، شاعر اور بہمنیار کا شاگرد۔

(109 تفصیل کے لیے، ر۔ک بہ ''شفا''، ج ۱، الٰہیات، مقالہ ۸، فصل ۶

(110 ر۔ک بہ ''حکمت الٰہی'' ج ۲ ''شرح فصوص فارابی'' ص ۲۰۸ ''شفا'' الٰہیات مقالہ ۸ فصل پنجم ''شرح اشارات'' خواجہ نصیرالدین طوسی، نمط چہارم، ص ۸۳ ''اسفار'' ج ۶ ص ۱۹۔۸۰ ''اساس التوحید'' ص ۳۶۸

(111 عنایت کے کئی معنی ہیں: توجہ، قصد، ارادہ اور اہتمام اُمور وغیرہ۔ عنایت حق کا مفہوم یہ ہے کہ وہ بندوں کے امور کی مصلحتوں کا علم رکھتا ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کے علم محیط کو عنایت بھی کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ عنایتِ حق اُس کے کمالِ علمی کی تمام جہات سے عبارت ہے۔ اس میں اُس کا وہ علم بھی شامل ہے جو وہ خود اپنی ذات کے بارے میں رکھتا ہے اور وہ علم بھی جو انسان، کائنات، خیر مطلق اور حقیقتِ اشیاء سے متعلق ہے۔ مختصر یہ کہ حق تعالیٰ تمام اُمور کا عالم ہے اور وہ اپنے اس ہمہ گیر علم کے ساتھ اُن اُمور کو بطورِ احسن ایک نظامِ اعلیٰ کے دائرے میں رکھتا ہے۔ یہی عنایتِ حق ہے۔ (حاشیہ مترجم)

(112 جس کا فعل اُس کے علم کے تابع ہو اور اس میں کوئی بیرونی تقاضا یا زائد جو علم داعیہ شامل نہ ہو۔ (حاشیہ، مترجم)

(113-14 تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''شرح اِشارات'' نصیر الدین طوسی، ص۸۴، نیز ''مبداء ومعاد'' چاپ سنگی، تہران، ص۷۹

(115 ''شرح مقاصد'' ج۲، ص۹۰۔۹۱ ''نہایۃ الحکمت'' ص۲۵۷

(116 شہاب الدین یحییٰ بن حبش سہروردی (۵۴۹ھ۔۵۸۷ھ) المعروف بہ شیخ اشراق

(117 محمد بن محمد (۶۷۲ھ۔۵۹۷ھ) المعروف بہ خواجہ نصیر الدین طوسی۔ ایران کے ایک بڑے فلسفی اور سیاست داں۔

(118 محمود بن مسعود (۷۱۰ھ۔۶۳۴ھ) المعروف بہ قطب الدین شیرازی، نصیر الدین طوسی کے شاگرد تھے۔ ابن سینا کی ''قانون'' اور ''حکمت الاشراق'' کی شرحیں لکھیں ''درۃ التاج'' ''حکمت'' اور ''التحفۃ الشاہیہ'' و ''نہایت الادراک'' نجوم کے موضوعات پر تالیف کیں۔

(119 شمس الدین محمد بن محمود شیرزوری، چھٹی اور ساتویں صدی کا اشراقی فلسفی۔ شیخ اشراق کا شاگرد اور اُن کی کتب کا شارح۔

(120 سعید یا سعد بن منصور یہودی (متوفی ۶۷۶ھ) معروف بہ ابن کمونہ ''تذکرہ فی الکیمیا'' ''تنقیح الابحاث عن ملل الثلاث'' (یہودی، مسیحی و اسلامی) ان کی تالیفات ہیں۔ شیخ اشراق کی ''تلویحات'' کی شرح لکھی جس کا نام ''التنقیحات فی شرح التلویحات'' تھا۔ ابن سینا کی ''اشارات'' کی شرح بھی کی۔ اُن کا وارد کردہ شبہ مشہور ہے۔ جس کے بارے میں ملا صدرا نے کہا ہے کہ پچھلوں میں یہ شبہ انہی کو سوجھا۔ ر۔ک بہ ''اسفار'' ج۱، ص۱۳۳۲۔۱۳۳

(121 ''اسفار'' ج۶، ص۱۸۱ ''اسرار الحکم'' ج۱، ص۷۲۔۷۵ ''گوہر مراد'' ص۱۸۹۔۱۹۰۔ ''اساس التوحید'' ص۳۶۷۔ اس مبحث پر شیخ اشراق اور ملا صدرا کے خیالات کے لیے ر۔ک بہ ''شرح حکمت الاشراق، ص۳۶۲ اور ''اسفار'' ج۶ ص۲۴۹۔

(122 ''اسفار''، ج۶، ص۱۸۲۔۱۸۱ ''اساس التوحید'' ص۳۶۸ ''حکمتِ الٰہی'' ج۳، ص۲۰۱۔۲۰۰۔

(123 ''محولہ بالا، ج۶، ص۲۷۰۔۲۶۹۔ حواشی ملا ہادی سبزواری بر ''اسفار''، ص۲۶۹

(124 ''شرح فصوص جندی'' ص۴۸ ''شرح مقدمہ قیصری از آقای جلال الدین آشیانی'' ص۱۸۱

(125 ر۔ک بہ ''فتوحات'' ج۱، ص۲۷۹

(126 محولہ بالا، ص۱۸۹

(127 ایضاً ج۳، ص۴۵۶

(128 ایضاً، ص۴۸۳

(129 ر۔ک بہ ''اسفار'' ج۶، ص۱۸۱۔۱۸۰

(130 ارادہ اور مشیت کے الفاظ لغت میں ہم معنی ہیں، البتہ اہل کلام اور عرفاء کے ہاں ان میں فرق کیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''التصریفات'' ص۱۹۲

(131 ''شفاء'' الٰہیات، مقالہ ۸ فصل ۷

(132 ''اسفار'' ج۶، ص۳۳۳

(133 ر۔ک بہ حصہ دوم، باب نمبر ۳

(134 جبائیہ معتزلہ کا ایک گروہ ہے جو ابو الحسن اشعری کے اُستاد ابو علی جبائی کے ساتھی تھے۔

135) احمد بن عبداللہ کعبی بلخی (متوفی ۳۱۹ھ) بغداد کے معتزلیوں میں سے تھے۔

136) حسین بن محمد بن عبداللہ نجار، کنیت ابوالحسن تھی (متوفی ۲۳۰ھ) فرقہ نجاریہ کے بانی تھے۔

137) ابو عبداللہ محمد بن کرام سیستانی نیشاپوری (متوفی ۲۵۵ھ)

138) ر۔ک بہ ''شرح مقاصد'' ج ۲، ص ۹۴ ''عقاید النسفیہ'' ص ۸۶۔۸۵ ''کشف المراد'' ص ۲۲۳

139) ''فتوحاتِ مکیہ'' ج ۲، ص ۵۲۱، ص ۲۰۱ ''فصوص الحکم'' فص ابراہیمی، ص ۸۲ ''شرح کاشانی'' ص ۸۱ اور ص ۱۳۹۔ ''شرح فصوص قیصری'' فص لقمانی، ص ۴۲۹ ''الیواقیت دالجواہر، ج ۱، ص ۸۳ ''نقد النصوص'' ص ۱۹۵

140) مشاء بہ فتح میم بہ معنی مراد اسم مفعول غیر قیاسی ہے۔ شاء یشاء کا قیاسی اسم مفعول مشیئ ہے جو استعمال نہیں ہوا۔

141) بہ فتح میم شاء یشاء کا مصدر میمی ہے۔

142) ایضاً

143) ''فصوص الحکم'' فص لقمانی، عفیفی، ص ۱۸۷

144) ''شرح فصوص جندی'' ص ۲۲۴

145) ''شرح فصوص کاشانی'' ص ۲۳۸

146) شرح فصوص قیصری، فص لقمانی، ص ۴۲۹

147) ''التصریفات'' ص ۱۹۲

148) ''شرح فصوص عفیفی'' ص ۲۷۷

149) ''فتوحات'' ج ۴، ص ۴۵

150) محولہ بالا، ج ۱، باب ۱۷، ص ۱۶۲

151) ''انشاء الدوائر'' ص ۱۰

152) تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''تفسیر مجمع البیان'' ج ۱، ص ۲۰، ابن عربی کی رائے کے لیے ر۔ک بہ ''فتوحات'' ج ۱، ص ۴۲۲ نیز ج ۴، ص ۲۰۰

153) ''فصوص الحکم'' فص زکریاویہ، ص ۱۷۷

154) ''شرح فصوص کاشانی'' ص ۲۲۲

155) ''شرح فصوص قیصری'' ص ۴۰۱

156) ''فصوص الحکم'' فص زکریاویہ، ص ۱۷۸

157) ''شرح فصوص کاشانی'' فص زکریاویہ، ص ۲۲۴

158) 'تقابل' غیرت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ وجودی اور حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مفہومی اور مرادی بھی۔ اسمائے الٰہیہ کے درمیان موجود تقابل مفہومی ہے حقیقی نہیں (ح۔ مترجم)

159) ''شرح فصوص قیصری'' فص زکریاویہ، ص ۴۰۴

160) اشارہ ہے فرمانِ الٰہی کی جانب کہ ''ان تکرھوا شیأ وھو خیراً لکم وان تحبوا شیأ وھو شر'' الکم'' (ح مترجم)

(161) ''فتوحاتِ مکیہ'' ج ۱، ص ۳۲۳

(162) ''شرح فصوص کاشانی'' فص زکریاویہ، ص ۲۲۳ ''شرح فصوص، قیصری'' ص ۴۰۳

(163) معدوم سے ان کی مراد معدوم مطلق ہرگز نہیں ہے کیونکہ یہ سب محض ہوگا۔ مراد ہے عالم خارج میں معدوم

(164) ''فصوص الحکم'' فص زکریاویہ، ص ۱۷۷ ''شرح فصوص قیصری'' فص زکریاویہ ص ۴۰۳

(165) ر۔ک بہ محولا بالا،

(166) ''شرح فصوص قیصری'' فص زکریاویہ، ص ۴۰۴

(167) ''فصوص الحکم'' فص زکریاویہ، ص ۱۷۸

(168) شرح فصوص کاشانی'' فص زکریاویہ، ص ۲۲۵

(169) تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''شرح قیصری'' فص سلیمانی، ص ۳۴۹ ''فکوک قونیوی'' فک ختم فص سلیمانی، ص ۲۶۳

(170) اس رحمت کو رحمت امتنانی اس لیے کہا گیا کہ اس کی عطا اللہ کے لیے ضروری نہیں یعنی بندوں کے کسی عمل پر نہیں، بلکہ احسان کے انعام کے طور پر ہوتی ہے۔

(171) سورۂ نور، ۲۴ آیت ۳۵

(172) سورۂ اعراف، ۷، آیت ۱۵۶

(173) سورۂ مومن، ۴۰، آیت ۷

(174) ''شرح فصوص کاشانی'' فص سلیمانی، ص ۱۹۱

(175) اسے رحمت وجوبی یوں کہا جاتا ہے کہ یہ اعیان کا تقاضا ذاتی ہے یا بندوں کے اعمال کی جزاء ہے اور اس طرح اس کا عطا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

(176) سورۃ انعام، ۶، آیت ۱۰۲

(177) سورۃ اعراف ۷، آیت ۱۵۶

(178) ''فصوص الحکم'' فص سلیمانی، ص ۱۵۱

(179) ر۔ک بہ ''فتوحات'' ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۲، ج ۴، ص ۲۰۰ ''شرح فصوص کاشانی'' فص سلیمانی، ص ۱۹۱ ''شرح فصوص قیصری'' فص سلیمانی، ص ۳۴۹ ''شرح عفیفی'' ص ۲۰۵ نیز دیکھئے ''الانسان الکامل''، عبدالکریم جیلی، ص ۲۹-۲۸ ''اصطلاحات الصوفیہ کاشانی'' ص ۱۷۱-۱۷۰ ''اصطلاحات شاہ نعمت اللہ ولی''، ص ۳۶۱۔

تصورِ خدا اور دُعا کا مفہوم

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں یہ نقطہ نظر پیش کیا تھا کہ ہر شے کا وجود دراصل فکر کی تجسیمی صورت ہے۔اس لحاظ سے دیکھیں تو فکر کو وجود کے مقابلے میں اوّل و آخر حیثیت حاصل ہوتی نظر آتی ہے کیونکہ فکر سے وجود جنم لیتا ہے اور وجود فکر کی ہی ٹھوس اور مجسم شکل ہے تاہم اساسی اعتبار سے فکر اور وجود کے ایک ہونے کے باوجود وجود کو فکر اور فکر کو وجود قرار نہیں دیا جا سکتا۔فکر کی اپنی ایک آزاد حیثیت ہے جو جامد و ساکت نہیں بلکہ یہ ہر لحظہ ارتقائی منازل سے گزرتی ہوئی عمدہ سے عمدہ تر صور و اشکال اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔دنیائے وجود کا ارتقا فکر کے ارتقا کے ساتھ وابستہ ہے۔

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ وخشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

فکر ایک ایسا ارتقائی دھارا ہے جس کی بدولت ہر طرز کہن آئین نو کی صورت اختیار کرتا چلا جاتا ہے۔ ایک ہی وجود کی دوسری عمدہ تر صور و اشکال دراصل فکر کے ارتقائی و تخلیقی بہاؤ کا واضح ثبوت ہیں۔اقبال نے نزدیک فکر کی صفت تخلیقیت ہی وہ حتمی حقیقت ہے جسے حقیقت اولیٰ کی اساسی فطرت کا بلاواسطہ انکشاف قرار دیا جا سکتا ہے۔یوں اس بات کا پتا چلتا ہے کہ حقیقت دراصل مادیت سے ماورا روحانی حیثیت کی حامل ہے اور مادیت اسی روحانی حقیقت کا ظاہری پردہ ہے۔تاہم ظاہریت یا مادیت حقیقت مطلق نہیں ہے۔حقیقت مطلق وہ ہے جس کے سہارے مادیت قائم ہوئی ہے۔حقیقت مطلق فکر یا تعقل پر مبنی ارادہ تخلیق (Creative Will) کی صورت میں ہر شے کی اساس ہونے کے باوجود اپنی ایک الگ ایسی انفرادی حیثیت رکھتی ہے جسے اقبال کے بقول خودیٔ مطلق (Absolute Ego) سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔اقبال اپنے تیسرے خطبے کے آغاز میں ہی عقل پر مبنی ارادہ تخلیق (Rationally - directed Creative Will) کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

"The more important regions of experience examined with an eye on synthetic view, reveal as the ultimate ground of all experience, a rationally-directed creative will which we have found reasons to describe as an ego."[1]

یعنی جب ہم تالیفی نقطہ نظر (Synthetic View) سے تجربے کے زیادہ اہم حصوں کا جائزہ لیتے ہیں تو پتا چلتا ہے کہ تمام تجربے کی حتمی اساس دراصل ایک ایسا تخلیقی ارادہ (Creative Will) ہے جو عقل سے بروئے کار آتا ہے اور جسے خودی قرار دینا بلا جواز نہ ہوگا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تخلیقی ارادہ (Creative Will) کو کسی تجربے کی حتمی اساس کیسے کہہ سکتے ہیں؟ یہ تو ظاہر ہے کہ تجربہ کسی عمل سے گزرنے کا نام ہے مثلاً مصور کا تجربہ یہ ہے کہ وہ تصویر بنانے کے عمل سے گزرتا ہے۔ بڑھئی کا تجربہ یہ ہے کہ وہ میز یا کسی اور ایسی چیز بنانے کے تجربے سے گزرتا ہے علیٰ ہذا القیاس۔ تاہم دیکھنا یہ ہے کہ کیا مصور کو تصویر بنانے کا تجربہ یا بڑھی کو میز بنانے کا تجربہ ان اشیاء کے متعلق دماغ میں کسی ارادے کے پھوٹے بغیر ہی ہو گیا؟ کسی بھی تجربے کے تجزیے سے یہی پتا چلتا ہے کہ عمل فکر اور ارادہ سے جنم لیتا ہے اور عقل فکر اور ارادہ کی تنظیم کا کردار ادا کرتی ہے تاکہ تخلیقی فکر و ارادہ کا اطلاق بہتر سے بہتر عملی نتائج کا باعث ہو، تاہم یہ حقیقت ہے کہ مادیت سے منسلک عقل کبھی اکملیت کی منزل کو نہیں پہنچتی اور یوں ارادہ کی تخلیقی بے چینی برقرار رہتی ہے جس سے مادیت کی سطح پر ہر دم تغیرات وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اس موقع پر اس بات کا اظہار نہایت اہم ہے کہ ہر قسم کا مادی وجود تو فکر و ارادہ کی تخلیقی بے چینی کا محتاج ہے تاہم فکر و ارادہ کی تخلیقی بے چینی ایسی مطلق حقیقت ہے جسے قائم بالذات ہونے کے لئے کسی مادی سہارے کی ضرورت نہیں۔ اقبال عقل پر مبنی اسی تخلیقی ارادہ کو خودی کا نام دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس خودی مطلق کو مادیت سے ماورا ایسی ممتاز اور الگ انفرادی حیثیت حاصل ہے کہ قرآن اسے اللہ کا مناسب ترین نام دیتا ہے اور اس کی فردیت اور مطلقیت کی صفات کو سورہ اخلاص کی روشنی میں یوں پیش کرتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"In order to emphasize the individuality of the ultimate Ego the Quran give Him the proper name of Allah , and further defines Him as follows :Say: Allah is one: All things depend on Him. He begetteth not, and He is not begotten: And there is none like unto Him."[2]

درج بالا اقتباس یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہی ارادہ تخلیق جو ہر شے کی اساس ہونے کے باوجود ہر شے سے ماوراء ایک منفرد خودی ہے، قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے۔ اللہ کی صفات یہ ہیں کہ وہ واحد ذات ہے۔ وہ صمد ہے

اس کو کسی نے نہ جنا اور نہ خود وہ کسی سے جنا ہوا ہے اور نہ کوئی دوسری ذات اس کی ہمسر اور ہم پلہ ہے۔ یہی اس ذات کی انفرادیت ہے۔ گویا قرآن پاک نے انفرادیت کا معیار یہ مقرر کیا ہے کہ انفرادیت کی حامل صرف وہ ذات ہے جسے اپنے قیام و بقا کے لئے کسی سہارے کی ضرورت نہ ہو مگر ہر شے کا وجود اپنے قیام و بقا کے لئے اس کا محتاج ہو، تو اللہ کے عیب سے پاک ہو اور کوئی دوسری ذات اس کی ہمسر اور ہم پلہ نہ ہو۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں ان سے ہمیں مکمل اور بھرپور انفرادیت (Individuality) کا ایک تصور تو ضرور ملتا ہے مگر اقبال کے خیال میں عملی دنیا میں اس نوع کی انفرادیت کا ادراک اس لئے مشکل ہے کہ عالم حیات میں اِن صفات پر مبنی مکمل انفرادیت کی کوئی نظیر ہمارے سامنے موجود نہیں ہے تاہم اقبال ہنری برگساں (12 اکتوبر 1859ء۔ 4 جنوری 1941ء) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

"Bergson has taught us in his 'Creative Evolution' individuality is a matter of degrees and is not fully realised even in the case of apparently closed of unity of the human being."[3]

برگساں کہتا ہے کہ انفرادیت کے بھی مراتب ہیں یہاں تک کہ انفرادیت اپنی مکمل صورت میں انسان کی بظاہر معین و متعین وحدت (Closed off unity of human being) بھی دکھائی نہیں دیتی۔ اس ضمن میں برگساں کے اپنے الفاظ اس کی کتاب "تخلیقی ارتقا" (Creative Evolution) میں اس طرح سے ہیں:

"We shall see that individuality admits of any number of degrees, and that is not fully realised any where , even in man."[4]

پھر آگے چلتے ہوئے برگساں یہ ماننے کے باوجود کہ کائنات کی ہر شے میں انفرادیت کا رجحان پایا جاتا ہے یہ بتاتا ہے کہ مکمل انفردیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ کیا ہے۔ برگساں کے اپنے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"In particular, it may be said of individuality that, while the tendency to individuate is every where present in the organised world, it is every where[6] opposed by the tendency towards reproduction. For the individualtiy to be perfect, it would be necessary that no detached part of the organism could live separately, But then reproduction would be impossible . For what is reproduction, but building up of a new organism with a detached fragment of the old. Individuality, therefore , harbours its enemy at home."[7]

کائنات کی ہر شے میں انفرادیت کا رجحان پایا جاتا ہے مگر اشیا کے اندر توالد (Reproduction) کا نقص انہیں مکمل انفرادیت کے معیار سے گرا دیتا ہے۔ توالد (Reproduction) سے مراد یہ ہے کہ کسی عضویہ (Organism) کے جسم سے ایک حصہ الگ ہو کر اسی نوع کے ایک علیحدہ اور ہم پلہ عضویہ کی صورت اختیار کر لے، یوں ساری کائنات میں ہر عضویہ کے اندر اپنی ہمسر اور ہم پلہ انواع پیدا کرنے کا رجحان ایک ایسی کمزوری ہے جو کسی بھی عضویہ کی صف فردیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتی ہے۔ گویا برگساں کے بقول انفرادی توالد کے عمل سے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال لیتی ہے۔ اقبال برگساں کے درج بالا پیرا گراف کی روشنی میں لکھتے ہیں:

"In the light of his passage , it is clear that the perfect individual, closed off as an ego, peerless and unique, cannot be conceived as harbouring its own enemy at home. It must be conceived as superior to the antagonistic tendency of reproduction."[9]

اقبال کہتے ہیں کہ متعین خودی کی حامل ایسی ذات کامل (Perfect individual) کے متعلق کہ جو یکتا اور بے مثال بھی ہو، یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ توالد (Reproduction) کے عمل سے اپنے ہی گھر میں اپنا دشمن پال لے بلکہ ایسی منفرد ذات کے متعلق تو یہ خیال لازم آتا ہے کہ اس ذات کو توالد کے حریفانہ رجحان (Antagonistic Tendency) سے بلند و برتر ہونا چاہئے۔ گویا اقبال کے خیال میں فردیت کے معیار پر پورا اترنے والی ذات وہی ہو سکتی ہے جو بے ہمتا، بے مثل اور بے نظیر ہو اور اپنی فردیت میں اس لحاظ سے مکمل ہو کہ وہ توالد کے عمل سے ایسی ہمسر اور ہم پلہ مخالف ذات پیدا نہ کرے کہ جو اس کی یکتائی (Uniqueness) کو متاثر کر سکے۔ اقبال انہی صفات کی حامل بے ہمتا ذات کو انائے کامل یا خودی کامل کا نام دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن پاک میں خدا کا جو تصور پیش کیا گیا ہے، خودی کامل کی صفت اس تصور کے سب سے زیادہ لازمی عناصر میں سے ایک ہے۔ اسی لئے قرآن پاک میں خدا کی اس صفت کا بار بار ذکر کیا گیا ہے۔ مولانا جلال الدین رومی (1207ء-1273ء) فرماتے ہیں:

غرقۂ نوری کہ اولم یولدست
لم یلد لم یولد آن ایزدست

ترجمہ: (وہ اُس نور (الٰہی) میں غرق ہے جو کسی سے پیدا نہیں ہوا۔ اس سے کسی کا پیدا نہ ہونا اور نہ اس کا کسی سے پیدا ہونا اللہ تعالیٰ ہی کی شان ہے۔)

خلیفہ عبدالحکیم سورہ اخلاص کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"This beautiful Meccan sura gives us in a nutshell the essence of the Quranic theism. It refutes polytheism. It refutes the doctrine of trinity."[10]

تاہم اقبال کے خیال میں قرآن پاک میں خدا کی شان یکتائیت کے بار بار تذکرے کا مقصد اتنا عیسائیوں کے حضرت عیسیٰ کے متعلق فرزند الٰہی ہونے کے تصور کی تنقیص کرنا نہیں جتنا کہ اللہ تعالیٰ کے انائے کامل (Perfect Ego) ہونے کی حیثیت سے اس کی صفت انفراد کی زوردار لہجے میں وضاحت کرنا ہے، مگر اقبال کہتے ہیں کہ افسوس کی بات یہ ہے کہ مذہب کی فکری تاریخ میں ہمیشہ خدا کی فردیت کے اس تصور سے نہ صرف اعراض برتا گیا بلکہ فردیت الٰہی کو وحدت الوجود کے ایک مبہم اور غیر واضح تصور کی بھینٹ چڑھا دیا۔ وحدت الوجود کے تصور کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی حیثیت ایک ایسے کائناتی جوہر (Cosmic Element) یا کائنات کے جزو لازم حصہ کی ہے جو کچھ یوں کائنات کے رگ و ریشے میں سرایت کئے ہوئے ہے کہ کائنات سے باہر کائنات سے ماورا اس کی شناخت بحیثیت فرد یا متعین انا معدوم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس تصور سے یوں لگتا ہے کہ ہستی باری تعالیٰ کا وجود کائنات کے قیام و بقا کا محتاج ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب کائنات نہ تھی تو اس کا جزو لازم یعنی خدا بھی نہ تھا اور اب جب کائنات نہ ہوگی تو خدا بھی نہ ہوگا۔ فارنل (L.R.Farnell) نے (1924ء-1925ء) میں سینٹ انڈریوز یونیورسٹی میں گفرڈ لیکچرز دیئے۔[11] ان خطبات میں بھی پروفیسر فارنل نے وحدت الوجودی (Pantheistic) خیالات کا اظہار کرتے ہوئے قرآن پاک کی اس آیت سے استنباط کیا کہ جس میں اللہ تعالیٰ کو زمین و آسمان کا نور قرار دیا گیا ہے۔[12] ایک ایسا نور جو زمین و آسمان میں پھیلا ہوا ہے اور کائنات کے طول و عرض میں منتشر ہے۔ اقبال کے خیال میں آیت مذکورہ کی یہ تفہیم اس بات کی غماز ہے کہ اس آیت میں آگے چل کر ذات باری کی صفت تفرید (The Characteristic of Individuality) کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے اس کی طرف توجہ نہیں دی گئی۔ پوری آیت اس طرح ہے:

> ''اللّٰہ نور السمٰوت والارض ط مثل نورہ کمشکٰوۃ فیھا مصباح ط المصباح فی زجاجۃ ط الزجاجۃ کانھا کوکب دری.'' (25:24)
>
> ترجمہ: (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے، اس کے نور کی مثال ایسی ہے کہ گویا کہ ایک طاق ہے، اس میں ایک چراغ ہے اور وہ (چراغ) ایک شیشہ میں ہے۔ وہ شیشہ ایسا شفاف کہ وہ چمکتا ہوا ایک ستارہ ہے۔)

اگرچہ اس آیت کے ابتدائی حصے سے ذات باری تعالیٰ کی لامرکزیت یا غیر متعین انا ہونے کا خیال ذہن میں ابھرتا ہے اور ہمہ اوست کے تصور کی تائید ہوتی ہے مگر جب ہم اس آیت مذکور نور کے استعارے کا آیت

کے آخر تک بغور مطالعہ کرتے ہیں تو یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ دراصل اس آیت میں نور کے استعارے کو مسلسل ارتکاز اور تفرید کی طرف بڑھایا گیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کی مرکزیت، احدیت، صمدیت اور انفرادیت کو اجاگر کیا جائے۔ یہ مقصد یوں سامنے آتا ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں حق تعالیٰ کے لئے پہلے تو نور کا استعارہ استعمال کیا گیا ہے، پھر اس استعارہ کو مسلسل تحدید، تفرید اور ارتکاز کی جانب یوں منتقل کیا گیا ہے کہ نور کو چراغ سے تشبیہ دی گئی ہے گویا نور کا ایک مرکز ہے، پھر بتایا گیا ہے کہ چراغ فانون کے اندر ہے جس سے چراغ کی انفرادیت مزید اجاگر ہو جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ چراغ بردار فانوس ایک طاق ہے۔ اس طرح نور کے استعارے کی تحدید اور زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے اور آخر میں چراغ کے نور کو چمکتے ہوئے ستارے سے تشبیہ دے کر اس نور کے لاصورت ہونے کے تصور کی بھی نفی کر دی گئی ہے:

مجو مطلق دریں دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نورالسمٰوٰت

یہاں ایک واقعہ درج کرنا بہت ضروری ہے۔ ایک مرتبہ مولانا اسلم جیراج پوری نے سید نذیر نیازی کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے علامہ اقبال پر یہ اعتراض کیا کہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے میں آیۂ نور کی جو بحث کی ہے اس میں اقبال نے نور کو مادی نور کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اسلم جیراج پوری صاحب نے سید نذیر نیازی سے اصرار کیا کہ وہ ان کے اعتراض کو اقبال تک پہنچا دیں۔ چنانچہ سید نذیر نیازی نے اقبال کے نام ایک خط میں مولانا صاحب کا اعتراض لکھ بھیجا۔ اقبال نے اس خط کے جواب میں لکھا:

> ''مولانا اسلم کا ارشاد بجا ہے اس آیت کو تاریخی نقطہ نگاہ سے دیکھنا چاہئے۔ اس مضمون کی آیات تقریباً تمام سماوی کتب میں موجود ہیں۔ اس کا مقصود یہ نہیں کہ خدا مادی معنیٰ میں نور ہے۔ نور محض ایک استعارہ ہے جسے قدیم کتب سماوی میں اعراض کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ یعنی وجود باری کو ہمہ گیر ظاہر کرنے کے لئے۔ قرآن نے میری ناقص رائے میں اس قدیم استعارے کو وجود باری کی طرف اشارہ کرنے کے لئے استعمال کیا ہے۔''[13]

اقبال کے خیال میں آسمانی کتابوں قرآن، انجیل اور توریت میں جہاں بھی نور کا لفظ استعمال ہوا ہے، اس کی حیثیت ذات باری تعالیٰ کے لئے استعارہ کی ہے۔ اب دور حاضر میں ضرورت اس امر کی ہے کہ نور کے اس استعارہ کی تفسیر مختلف انداز میں کی جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اب جدید طبیعیات نے بھی ثابت کر دیا ہے کہ کائنات میں صرف روشنی ہی ایک ایسی حقیقت ہے جس کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں۔ کسی مشاہد کا تعلق چاہے کسی بھی نظام حرکت سے ہو اس کے لئے روشنی کی رفتار میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ چنانچہ تغیر کی اس دنیا میں روشنی یا نور ہی

وہ شے ہے جسے ذات مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ اسی لئے اقبال کہتے ہیں کہ:

"The metaphor of light as applied to God, therefore, must in view of modren knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation."[14]

اس مرحلے پر ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذات باری تعالیٰ اگر ایک خودی مطلق ہے اور اس کی بنیادی خصوصیت فردیت ہے تو کیا اس سے ذات الٰہی کی لامتناہیت (Infinity) مکانی طور پر متناہی ہونے میں نہیں بدل جاتی؟ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ خدا کی لامتناہیت (Infinity) کو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں نہیں سمجھا جاسکتا۔ اقبال لکھتے ہیں:

"God cannot be conceived as infinite in the sense of spatial infinity."[15]

اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کی ہستی اس طرح مادی حیثیت کی حامل نہیں کہ جسے اپنے مادی وجود کے لئے مادی مکان کی ضرورت ہو۔ دراصل ہم بحیثیت انسان اپنے مادی ماحول سے مادی وجسمانی لحاظ سے منسلک ہیں۔ اس لئے ہمارے لئے جسمانی فاصلے اور مادی وسعتیں معنی رکھتی ہیں۔ ہمارے ذہن میں یہ سوال اس لئے آتا ہے کہ ہمارے جسم کے مقابل دیگر اجسام مزاحمت پیش کرتے ہیں اور ہم مکانی طور پر ایک جگہ ہوتے ہوئے دوسری جگہ حاضر نہیں ہوسکتے، جب ہم انہی خطوط پر سوچتے ہوئے ذات الٰہی کی صفات پر غور کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے انائے مطلق اور فرد ہونے کا خیال آتے ہی اس کے بھی مکانی طور پر متناہی ہونے کا سوال دل میں کھٹکنے لگتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ ذات الٰہی کی حیثیت مادی نہیں بلکہ سراسر روحانی ہے چنانچہ ذات الٰہیہ کی روحانی قدر ومنزلت اور لامتناہیت کے مقابلے میں محض مکانی وسعتیں کوئی حیثیت نہیں رکھتیں اور دوسری بات یہ ہے کہ مادیت پر مشتمل پوری کائنات کو ذات الٰہیہ کے مقابل اس طرح ہم پلہ وہمسر غیر ذات کی حیثیت حاصل نہیں کہ جو ذات الٰہیہ کے لئے کسی قسم کی مزاحمت کا باعث بن سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود مادی کائنات اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیقیت کی ترجمان ہے اور ذات الٰہیہ کی تخلیقیت ایک ایسا مسلسل عمل ہے جس میں کسی لحظہ بھی ٹھہراؤ نہیں آتا۔ اسی لئے اقبال کہتے ہیں کہ:

"Temporal and spatial infinities are not absolute."[16]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو کچھ بھی مکانی وسعتیں ہمیں درپیش ہیں یہ حتمی اور مطلق نہیں بلکہ تغیر پذیر ہیں کیونکہ ان کا خالق ان میں ہر دم اضافہ کر رہا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جدید سائنس کے نزدیک بھی کائنات کی حیثیت ایک لامتناہی خلا (Infinite Void) میں واقع جامد وساکت شے کی نہیں بلکہ ایک ایسے لحظہ متحرک مظہر کی

ہے کہ جس میں جب مسلسل واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں تو ان واقعات کے مابین باہمی ربط پیدا ہو جاتا ہے اور پھر اسی ربط و تعلق کے نتیجے میں زمان و مکاں کے تصورات جنم لیتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کے خیال میں جس چیز کو ہم زمان و مکاں (Time and Space) کہتے ہیں وہ دراصل خودی مطلق یعنی اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت ہے اور یہ ہمارا انسانی ذہن ہے جو اللہ تعالیٰ کی اس تخلیقی فعالیت کو مختلف نام دے کر اس کی مختلف تعبیریں (Interpretations) کرتا ہے۔ اقبال اس بات کو یوں بھی بیان کرتے ہیں۔

"Space and time are possibilities of the Ego, only partially realised in the shape of our mathematical space and time."[17]

گویا زمان و مکاں دراصل خودی مطلق کے تخلیقی امکانات ہیں تاہم جب یہ تخلیقی امکانات اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت کے باعث جزوی طور پر معرض شہود میں آتے ہیں تو ہم ان کا طول و عرض حسابی طور پر شمار کرتے ہوئے انہیں مختلف نام دے دیتے ہیں، ورنہ اقبال کے الفاظ ہیں:

"Beyond Him and part form His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egoes"[18]

اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ زمان و مکاں، سب کا وجود خدا کی تخلیقی فعالیت کا نتیجہ اور اس کی تخلیقی فعالیت کا ایک حصہ ہے۔ خدا اور اس کی تخلیقی فعالیت سے ماوراء کوئی شے نہیں ہے۔ لہٰذا مادیت کا کوئی حوالہ یا کوئی پہلو بھی (زمانی یا مکانی) ایسا نہیں ہے جو خدا کی تخلیقی فعالیت سے ماوراء رہ کر دیگر مادی خودیوں کے حوالے سے خدا کی ہستی کو مادی پیمانوں میں پرکھ سکے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ:

"The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space bound human ego whose body closes him off in reference to other egoes.[19]

گویا اقبال کے خیال میں خودی مطلق (Ultimate Ego) مکانی لامتناہیت (Spatial Infinity) کے معنوں میں لامتناہی نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مکانی لامتناہیت تو مادی و جسمانی ہے جب کہ خودی مطلق مادی و جسمانی ہستی نہیں لہٰذا اس کی لامتناہیت بھی مادی یا مکانی معنوں میں لامتناہی نہیں۔ دوسری بات اقبال یہ کہتے ہیں کہ خودی مطلق انسانی خودی کی طرح دوسری خودیوں کے حوالے سے مکانی حدود کی پابند بھی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی خودی تو دوسری خودیوں کے حوالے سے مکانی حدود کی اس لئے پابند ہے کہ دیگر خودیاں اس کی ذات سے خارجی سطح پر واقع ہیں جبکہ خودی مطلق وہ ہستی اعلیٰ ہے کہ جس کی تخلیقی فعالیت سے باہر کسی شے کا وجود نہیں، لہٰذا کوئی مادی شے ایسی نہیں جو خدا کو حدود میں پابند یا محصور کر سکے جبکہ خودی مطلق وہ اعلیٰ ہستی ہے جو ہر شے پر

چھائی ہوئی ہے اور ہر شے اس کی گرفت میں ہے۔ مختصر یہ کہ:

"The infinity of the Ultimate Ego consists in infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's infinity is intensive , not extensive. It involves an infinite series but in not that series."[20]

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی لامتناہیت مادی و جسمانی وسعت کے اعتبار سے نہیں بلکہ تخلیقی فعالیت کے لامحدود باطنی امکانات (Infinite Inner Possibilites) پر مشتمل ہے۔ ہماری کائنات جو اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت کا ایک جزوی اظہار (Partial Expression) ہے ایسی مطلق حیثیت کی حامل نہیں کہ خود اپنے سہارے قائم ہو۔ اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت ایک ایسا سلسلہ لامتناہیہ ہے جس کی ہر کڑی دوسری کڑی سے وابستہ اور جڑی ہوئی ہے لیکن اس تخلیقی فعالیت کے ربط و تعلق کا اصل باعث وہی ذات حق ہے جو تخلیقی تسلسل کی اصل محرک ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کائنات کے ہر ہر جوڑ بند میں موجود ہے تاہم اس کی یوں موجودگی ایسی معنوی اور عمیق (Intensive) نوعیت کی ہے کہ پھیلاؤ اور وسعت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ گویا ہر قسم کی وسعتیں اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیقیت سے ہویدا ہو رہی ہیں لیکن وہ خود ان وسعتوں میں موجود ہونے کے باوجود ان وسعتوں کا حصہ نہیں۔ اقبال نے کائنات سے خدا کے ربط و تعلق اور اس میں خدا کی موجودگی کو اپنے پانچویں خطبہ بعنوان ''مسلم ثقافت کی روح'' میں بھی بڑے خوبصورت الفاظ میں بیان کیا ہے، لکھتے ہیں:

"We must not forget that the words proximity, contact and mutual separation which apply to material bodies do not apply to God. Divine life is in touch with the whole universe on the analogy of the soul's contact with the body."[21]

کائنات سے خدا کے ربط و تعلق کی نوعیت کو مصور اور اس کی تخلیق یعنی تصویر کی مثال سے بھی واضح کیا جا سکتا ہے۔ جب ایک مصور تصویر بناتا ہے تو تصویر کے تمام خدوخال مصور کی تخلیقی فعالیت سے نمودار ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے مصور اپنی تخلیق کے ایک ایک گوشے اور پہلو میں موجود ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ناظر تصویر کا مشاہدہ کرتے ہوئے تصویر میں کہیں مصور کی شخصیت کے ایک پہلو کو دیکھتا ہے تو کہیں دوسرے پہلو کو۔ تصویر سے کہیں

مصور کی شخصیت کا جمالی پہلو نمایاں ہوتا ہے تو کہیں جلالی، کہیں محبت کا رنگ پھوٹتا ہے تو کہیں نفرت کا، کہیں تصویر کے خطوط مصور کی خوشیوں کے استعارے بنے نظر آتے ہیں تو کہیں وہ حزن ویاس کی جھلک دکھا جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ مصور معنوی اعتبار سے اپنی تخلیق کے ہر گوشے میں موجود ہوتا ہے تاہم اس کی دید کے لئے ضروری ہے کہ ناظر ایسی فہم وفراست کا حامل ہو کہ تصویر کے ہر پہلو میں ''نقش کف پائے یار[22]'' کا ادراک کر سکے۔

درج بالا مثال کے مصداق کائنات بھی ذات الٰہی کا ایک تخلیقی شاہکار ہے، جب کائنات میں خدا کی تخلیق فعالیت کے باطنی امکانات ظہور پذیر ہوتے ہیں تو ان سے ذات الٰہی کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں مثلاً خلاقی (Creativeness) علم (Knowledge) قدرت کاملہ (Omnipotence) اور دوام (Eternity) وغیرہ کی عکاسی ہوتی ہے۔ اقبال سب سے پہلے خدا کی صفت تخلیقیت کو اپنی بحث کا موضوع بناتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ

> "Finite minds regard nature as a confronting other existing per se, which the mind knows but does not make. We are thus apt to regard the act of creation as a specific past event and the universe appears to us as a manufactured article which has no organic relation to the life of its maker and of which the maker is nothing more than a mere spectator."[23]

اقبال کہتے ہیں کہ ہمارے محدود ذہن (Finite Minds) کائنات کو ایسی بنی بنائی شے (Manufactured Article) کے طور پر دیکھتے ہیں جس کا تعلق ماضی کے کسی گزرے ہوئے واقعے کے ساتھ ہے تاہم اب یہ کائنات ایک ایسی ذات مخالف کی صورت خود اپنے طور پر قائم (Exisitng per se) ہے جس کو خالق کے سہارے کی ضرورت نہیں۔ گویا خالق کائنات کی مثال ایک ایسے گھڑی ساز کی ہے جو ایک دفعہ گھڑی کے پرزے اکٹھے کر کے گھڑی چلا دیتا ہے اور پھر گھڑی خود بخود چلتی رہتی ہے یا پھر خدا خدا کی مثال ایک ایسے تماشائی (Spectator) کی ہے جو ایک دفعہ کائنات بنا کر اب اس سے الگ تھلگ بیٹھا محض اس کا تماشا کر رہا ہے، جبکہ کائنات خود بخود چل رہی ہے۔

اقبال کے نزدیک کائنات کی تخلیق کے متعلق اس قسم کے خیالات ہمارے محدود ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہی محدود نظری ہے کہ جس کے باعث تمام بے معنی الٰہیاتی بحثیں (Theological Controversies) جنم لیتی ہیں۔ اس محدود نظری سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا کائنات خدا کی زندگی میں ایک اتفاق حادثے کے طور پر

نمودار ہوگئی ورنہ شاید یہ کائنات روبہ تخلیق ہی نہ ہو پاتی۔ اس مرحلے پر ایک نہایت اہم سوال یہ جنم لیتا ہے کہ اگر یہ کائنات اپنے سہارے خود قائم ہے اور اپنے خالق سے اس کا کوئی تعلق نہیں تو کیا پھر کائنات کی حیثیت خدا کے بالمقابل ایسی ماسوا ذات کی ہے کہ جس کے اور خدا کے درمیاں مکان (Space) حائل ہے۔ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ

> "From the Divine point of view, there is no creation in the sense of a specific event having a 'before' and an 'after'. The universe cannot be regarded as an independent reality standing in opposition to Him."[24]

یعنی الٰہیاتی نقطہ نظر یہ ہے کہ تخلیق کا عمل کوئی ایسا مخصوص واقعہ نہیں کہ جو تاریخ کے کسی خاص موڑ پر اللہ تعالیٰ سے اتفاقاً یا حادثاتی طور پر وقوع پذیر ہوگیا ہو اور جس کے آگے پیچھے تخلیق یا تخلیقی عمل کے علاوہ کوئی اور شے ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تخلیق تو ایک ایسا بیکراں اور بے پایاں دھارا ہے جو ابتدا و انتہا سے ناآشنا ہے۔ کائنات خدا کے ایسے تخلیقی عمل کا شاہکار ہے جس کے بطن سے ''دمادم صدائے کن فیکون''[25] بلند ہو رہی ہے۔ اقبال نے اس خیال کا اظہار کئی اور جگہ بھی کیا ہے۔ ''پیام مشرق'' میں لکھتے ہیں:

گماں مبر کہ بیاباں رسید کار مغاں
ہزار بادہ ناخوردہ در رگ تاک است

ترجمہ: مت خیال کرو کہ پیر مغاں نے جس قدر شراب کشید کرنی تھی وہ سب کشید کر چکا۔ انگور کی بیل میں سینکڑوں بلکہ ہزاروں اقسام کی شرابیں پوشیدہ ہیں۔

ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں رقم طراز ہیں:

"The universe in not a completed act, it is still in the course of formation."[26]

موجودہ سائنسی تحقیقات بھی اس حقیقت پر گواہی دیتی ہیں کہ کائنات جامد و ساکت مظہر نہیں بلکہ اس کے اندر مسلسل اضافہ ہو رہا ہے۔ روسی مصنف ایم، ویسی لی ایو، (M. Vasilyev) اپنی کتاب "Matter and Man" میں لکھتا ہے:

> "Soviet scientist A.A . Friedman leads to the conclusion that the universe is steadily expanding.

From this, it was concluded that the density of matter in the universe is steadily decreasing and the distances between galaxies are increasing."[27]

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"والسمآء بینھما باید وانا لموسعون" (47:51)

ترجمہ: اور آسمان کو بنایا ہم نے اس کو ساتھ قوت کے اور تحقیق ہم البتہ کشادہ کرنے والے ہیں (ترجمہ مولانا شاہ عبدالقادر)۔

چنانچہ کائنات ایسی مطلق حیثیت کی حامل نہیں کہ جس پر سے خدا کا تخلیقی ہاتھ اٹھ گیا ہو اور وہ اب اپنے سہارے خود قائم و برقرار ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کے قیام و بقا کا راز خدا کے تخلیقی عمل کے تسلسل میں ہی پنہاں ہے، اگر ہم یہ سمجھیں کہ کائنات ایسی مطلق حیثیت کی حامل ہے کہ جسے اپنے قیام و بقا کے لئے کسی سہارے کی ضرورت نہیں تو پھر تو خدا اور کائنات اس خلائے بیکراں کے اندر دو مدمقابل حریفوں کے طور پر سامنے آ جائیں گے جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ:

"Space, time and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God."[28]

یعنی مادہ اور زمان و مکاں کے تصورات خدا کے تخلیقی عمل سے ابھرے ہیں اور یہ تصورات خدا کے آزاد تخلیقی عمل کو قابل فہم بنانے کے لئے فکر انسانی کی وہ تعبیریں ہیں جو انسان نے خود وضع کی ہوئی ہیں، چنانچہ مادہ ہو یا زمان و مکاں، یہ دریا کی موج اور سورج کی کرن کے مصداق ایسی آزاد، بے نیاز اور مطلق حیثیت کی حامل حقیقتیں نہیں جنہیں اپنے وجود کے اثبات اور قیام و بقا کے لئے کسی سہارے کی ضرورت نہ ہو۔ دراصل زمان و مکاں یا کائنات کے تصورات انسان نے حیات الٰہی کی عقلی تفہیم (Intellectual Modes of Apprehending) کی غرض سے وضع کئے ہوئے ہیں ورنہ ان کی حیثیت بجز نمود سیمیائی کچھ نہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت بایزید بسطامیؒ کے شاگردوں میں تخلیق کے مسئلے پر بحث چل نکلی تو ان کے ایک شاگرد نے عام ذہن میں آنے والے اس خیال کو یوں پیش کیا کہ ایک وقت وہ بھی تو تھا کہ جب صرف خدا تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ حضرت بایزید بسطامیؒ نے اپنے شاگرد کی بات سن کر برجستہ جواب دیا کہ اب بھی وہی صورتحال ہے کہ جو پہلے تھی۔ گویا حضرت بایزید بسطامیؒ نے عام ذہن میں آنے والے اس خیال کو رد کر دیا کہ مادہ یا کائنات کی حیثیت ایسے وجود کی ہے کہ جو گویا خدا کے بالمقابل اپنے طور پر قائم ہو یا یہ کہ مادہ خدا سے الگ ایسی دائمی اور لایزال حیثیت کا حامل ہے کہ جس پر خدا دور بیٹھا اپنی تخلیقی فنکاری کے نمونے دکھا رہا ہے۔ اقبال خدا

کے تخلیقی عمل کی نوعیت بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ:

"It is, in its real nature, the continuous act which thought breaks up into a plurality of mutually exclusive things."[29]

حقیقت یہ ہے کہ خدا کا تخلیقی عمل اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسا مسلسل طرزِ عمل ہے جس میں کہیں ٹھہراؤ یا وقفہ نہیں تاہم انسانی فکر نے اس تخلیقی تسلسل کے مختلف حصوں کو بغرض فہم، تعبیرات، وتصورات کا لبادہ پہنا کر ایسی باہم مختلف اشیاء میں منقسم کر دیا ہے جو بادی النظر میں نہ صرف ایک دوسرے سے الگ اور جدا جدا نظر آتی ہیں بلکہ اپنے طور پر آزاد، مکمل اور مطلق حیثیت کا پیکر دکھائی دیتی ہیں۔ انسانی فکر کے اس طرزِ عمل کی مثال ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی اندھے کا ہاتھ ایک بہت بے عضویہ کے جسم کے ایک حصے کو چھوئے تو وہ کل پر نگاہ نہ ہونے کے باعث اسی ایک حصے کو باقی جسم سے الگ اور آزاد حیثیت کا حامل وجود تصور کر بیٹھے۔ مولانا رومی نے اپنی مثنوی میں ایک حکایت بیان کی ہے جس میں انہوں نے انسانی فکر کی ریزہ کاری کی عادت کو نہایت خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

پیل اندر خانہ تاریک بود
عرضہ را آوردہ بودندش ہنود

....

از برائے دیدنش مردم بسے
اندراں ظلمت ہمی شد ہر کسے

....

دیدنش با چشم چوں ممکن نبود
اندراں تاریکیش کف می بسود

....

آں یکے را کف بخرطوم اوفتاد
گفت ہمچو ناودانست ایں نہاد

....

آں یکے رادست برگوشش رسید
آں برد چوں بادبیزن شد پدید

....

آں یکے را کف چو بر پایش بسود
گفت شکل پیل دیدم چوں عمود

....

از نظر کہ گفت شاں شد مختلف
آ یکے دالش لقت داد ایں الف

....

در کف ہر کس اگر شمعے بدے
اختلاف از گفت شاں بیروں شدے

....

ترجمہ: (ایک تاریک گھر کے اندر ہاتھی (کھڑا) تھا جس کو ہندو بطور پیشکش لائے تھے)
(اس کو دیکھنے کے لئے بہت سے لوگ جمع ہوئے اور ہر کوئی اس اندھیرے میں گھس جاتا)
(چونکہ اس تاریکی میں آنکھوں سے دیکھنا ممکن نہ تھا، اس لئے ہر شخص اس کو ہاتھ سے چھوتا تھا)
(ایک کا ہاتھ سونڈ پر پڑا تو بولا اس کا وجود تو پرنالے کا سا (کھوکھلا) ہے)
(ایک کا ہاتھ اس کے کان پر پہنچا تو وہ اس پر پنکھے کی طرح (چوڑا چوڑا) ظاہر ہوا)
(ایک کا ہاتھ اس کے پاؤں سے چھو گیا وہ بولا میں نے ہاتھ کی صورت ستون کی سی (لمبی اور ٹھوس) پائی ہے)
(نقطہ نظر کے اختلاف سے اُن کے دعویٰ مختلف۔ ایک نے اُس کو دال کا لقب دیا دوسرے نے الف کا)
(اگر ہر شخص کے ہاتھ میں شمع ہوتی تو ان کے اقوال سے اختلاف دُور ہو جاتا)

درج بالا حکایت سے اقبال کے اس خیال کی ترجمانی ہوتی ہے کہ جب فکر کی رسائی کلی حقیقت تک نہ ہو تو پھر جو جزوی حقائق بھی اس کے دائرہ ادراک میں آتے ہیں فکر انہی کو حتمی حقائق سمجھتے ہوئے ان کی تعبیر وتشریح اپنے انداز میں کرتی چلی جاتی ہے۔ اسی حوالے سے اقبال اپنے خطبے میں پروفیسر اڈنگٹن (18 دسمبر 1882ء، 22 نومبر 1944، Sir Arthur Stanley Eddingtion) کا ذکر کرتے ہیں کہ جنھوں نے اپنی کتاب ''مکاں، زماں اور تجاذب'' (Space, Time and Gravitation) میں انسانی فکر کی جزوی رسی کے عمل کو نہایت خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ پروفیسر اڈنگٹن کہتے ہیں کہ ہماری دنیا مکانی واقعات کی دنیا ہے۔ یہاں کوئی ایک نہیں بلکہ ہر مقام پر لاتعداد ایسے واقعات رونما ہوتے ہیں جن کا آپس میں نہایت قریبی ربط و تعلق ہوتا ہے۔ ان روابط سے

کئی دیگر روابط بھی جنم لیتے ہیں جن کے اپنے مخصوص اوصاف (Qualities) ہوتے ہیں، تاہم ہمیں کسی واقعے کے وقوع پذیر ہونے کا احساس اس وقت ہوتا ہے کہ جب اس واقعے کا رونما ہونا ہمارے شعوری احساس کا حصہ بنتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو واقعہ ہمارے شعور یا ذہن کا حصہ نہیں بنتا، ہمارے لئے وہ اہمیت نہیں رکھتا گو کہ کسی اور کے ہاں صورتحال اس کے بالکل برعکس ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو واقعہ ہمارے شعور یا ذہن کا حصہ نہیں بنتا، ہمارے لئے وہ اہمیت نہیں رکھتا گو کہ کسی اور کے ہاں صورتحال اس کے بالکل برعکس ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارا محدود ذہن جس حقیقت کو حقیقت مانتا ہے، یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ صرف وہی کلی حقیقت نہیں ہے، بلکہ کلی حقیقت کا صرف ایک جزو ہے۔ اڈنگٹن اسی بات کو سمجھانے کے لئے مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے ایک وسیع سبزہ زار میں بے شمار پگڈنڈیاں (Walks) مخفی ہوں تاہم اہمیت اس پگڈنڈی کو حاصل ہو جاتی ہے جسے منتخب کر لیا جاتا ہے اور ہم اس پر چلنا شروع کر دیتے ہیں۔ اڈنگٹن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ دنیا کی بے شمار خصوصیات میں سے کوئی ایک خصوصیت اس وقت اہمیت اختیار کر لیتی ہے کہ جب ذہن اسے اپنی پہچان کے لئے منتخب کر لیتا ہے اور وہ نمایاں ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔ مادے کی بھی یہی صورتحال ہے۔ اڈنگٹن کے بقول:

"Mind filters out matter from the meaningless jumble of qualities as the prism filters out the colours of the white light.[30]

گویا ذہن بے معنی خصوصیات کے انبوہ میں سے مادہ کو ایسے ہی چن لیتا ہے کہ جیسے منشور سفید روشنی کے بے ترتیب تموجات میں سے قوس قزح کے رنگ چن لیتا ہے۔ اڈنگٹن کہتا ہے کہ ذہن کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ صرف اس شے کو اہمیت دیتا ہے جو پائیدار ہو جبکہ ناپائیدار کو نظر انداز کر دیتا ہے اس لئے دوامیت کے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ذہن کسی بھی منتخبہ خصوصیت کو خود ساختہ زمان و مکاں کی گرفت میں لے آتا ہے تاکہ شے منتخبہ کے ادراک کو مستقل بنایا جا سکے۔ ذہن کی اسی جستجو نے مادیت کی یہ دنیا تخلیق کی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ پروفیسر اڈنگٹن کے اس جملہ میں کہ

"The mind's search for permanence has created the world of physics."[31]

یعنی ذہن کی اسی جستجو نے مادیت کی یہ دنیا "تخلیق کی ہے" پروفیسر اڈنگٹن کی کتاب کی سب سے گہری بات چھپی ہوئی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ بات ٹھیک ہے کہ ذہن نے مادیت کی یہ دنیا تخلیق کی ہے اور اس کے لئے زمان و مکاں کا تار و پود بھی بنا ہے تاکہ اسے ذہن و شعور کے لئے دوامی حیثیت حاصل ہو سکے مگر سوال یہ پیدا ہوتا

ہے کہ ذہن نے مادیت کی یہ دنیا کہاں سے تخلیق کر لی ہے۔ ماہر طبیعیات کے لئے ابھی اپنے انداز میں اس بات کا کھوج لگانا باقی ہے کہ بظاہر مادیت کی مستقل دنیا کی یہ گزرتی ہوئی جھلک جسے ذہن نے دوامیت کی جستجو میں تخلیق کیا ہے اس کی جڑیں کون سی ایسی زیادہ مدام (More Permanent) اور قابل فہم ہستی میں نہاں ہیں، جس کے اندر تغیر و ثبات کی متضاد خصوصیات موجود ہیں اور جس کی بنا پر اسے بیک وقت مستقل اور متغیر خیال کیا جا سکتا ہے۔

ابھی تک زیر بحث آنے والے مباحث کا خلاصہ اس طرح ہے کہ مادیت حقیقت مطلق نہیں۔ حقیقت مطلق مرتبہ فردیت کی حامل اللہ تعالیٰ کی ہی بے چگون و بینظیر ذات ہے۔ یہ تمام تر مادی کائنات اسی ذات کی صفت تخلیقیت کا اظہار ہے۔ زمانی و مکانی فاصلے محض انسانی فکر کی تعبیر یں ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی صفت انفرادا ور اس کے جوہر لامتناہیت کی راہ میں حائل ہوتی ہے اور نہ ہی اس سے اس کے تخلیقی تسلسل میں کوئی خلل پڑتا ہے۔ یوں ذات باری تعالیٰ ایک طرف تو انفرادی اور دوسری طرف تخلیقی کمال کی حامل ایسی ذات مطلق بن جاتی ہے جس میں بیک وقت ثبات و تغیر کی متضاد صفات پائی جاتی ہیں۔

مادی دنیا اور خدا کے باہمی تعلق کی نوعیت پر گفتگو کرنے کے بعد اقبال اس سوال کو زیر بحث لاتے ہیں کہ خدا کا تخلیقی عمل کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ اس ضمن میں اقبال لکھتے ہیں کہ

> "The most orthodox and still popular school of Muslim theology, I mean the Asharite, hold that the creative method of Divine energy is atomic and they appear to have based their doctrine on the following verse of the Quran: And no one thing is here, but with us are its store-houses, and we send it not down but in fixed quantities."[32]

اقبال کہتے ہیں کہ خدا کے تخلیقی طرز عمل کو بیان کرنے کے لئے مسلمانوں کے قدامت پسند (Orthodox) مگر مقبول عام مکتبہ فکر اشاعرہ (Asharite) نے ایٹمی یا جوہری نظریہ تخلیق پیش کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی قوت تخلیق کا انداز ایٹمی یا جوہری ہے۔ اقبال کے خیال میں اشاعرہ کے اس نظریہ کی اساس قرآن پاک کی یہ آیت مبارکہ ہے:

"و ان من شیء الا عندنا خزآئنه و ما ننزله الا بقدر معلوم" (21:15)

ترجمہ: (یہاں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہے مگر یہ کہ اس کے خزانے ہمارے پاس

ہیں اور ہم اسے نہیں اتارتے مگر معلوم مقدار کے ساتھ)

اسلامی دنیا میں اشاعرہ کے اس جوہری نظریہ تخلیق نے ارسطو کے جامد و ساکت تصور کائنات کے خلاف عقلی بغاوت کی بنیاد فراہم کی۔ ارسطو کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مادہ ازلی اور ابدی ہے۔ نہ تو اس میں کمی آ سکتی ہے اور نہ اضافہ ہو سکتا ہے چنانچہ کائنات جامد اور غیر متحرک ہے۔ اشاعرہ نے صدیوں سے قائم شدہ اس تصور پر کاری ضرب لگائی اور جوہری نظریہ تخلیق کی صورت میں ایک ایسی پیہم متحرک کائنات کا تصور پیش کیا جس میں ہر آن نئے جواہر وجود میں آتے رہتے ہیں اور پرانے جواہر فنا ہوتے رہتے ہیں۔ اشاعرہ کے جوہری یا ایٹمی نظریہ تخلیق سے مسلم فکر میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہوا۔ چنانچہ اس نظریے کے حوالے سے بصری مکتبہ فکر کے خیالات کی سب سے پہلے ابو ہاشم (وفات: 321ھ-933ء) نے صورت بندی کی اور بغدادی مکتبہ فکر کے خیالات کی شیرازہ بندی کا کام اس وقت کے ایک نہایت دلیر اور راست خیال دینی مفکر ابوبکر باقلانی (وفات 403ھ-1013ء) کے ہاتھوں انجام پایا۔ بعد ازاں تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز میں سپین کی اسلامی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتہ ایک یہودی عالم دین موسیٰ بن میمون (میمونڈس) (وفات: دسمبر 1204) نے اپنی کتاب "Guide to the perplexed" میں اس نظریہ کی نہایت جامع اور منظم تشریح کی۔ اس کتاب کا مسٹر منک (14 مئی 1805ء- فروری 1867ء) نے 1866ء میں فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا اور حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکنڈونلڈ (1863ء-1943ء) نے اس کتاب کے مندرجات کے حوالے سے ''آئی سس'' (Isis) میں نہایت شاندار تبصرہ کیا ہے۔ اس تبصرے کو ''آئی سس'' سے لے کر ڈاکٹر زویمر (1867ء-1952ء) نے ''مسلم ورلڈ'' کے جنوری 928ء کے شمارے میں دوبارہ شائع کیا۔ پروفیسر میکنڈونلڈ کے تبصرے کے مطالعے سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ پروفیسر موصوف نے علم کلام میں ان نفسیاتی قوتوں کا سراغ لگانے کی کوشش نہیں کی جو دراصل اسلامی دنیا میں جوہری نظریہ تخلیق کو ترقی دینے کا باعث بنیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ یونانی فکر میں اسلامی نظریہ جوہریت جیسی کوئی چیز نہیں، یہ ماننے سے گریزاں ہے کہ جوہریت کے اس نئے نظریے کی اختراع کا سہرا مسلم مفکرین کے سر ہے۔ چنانچہ وہ بدھ مت کے ایک فرقے کے خیالات میں اسلامی نظریہ جوہریت سے سطحی سی مماثلت پا کر فوراً یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ مسلم دنیا میں اس نظریے کی بنیاد دراصل اسلام پر بدھ مت کے اثرات کے باعث پڑی۔ بہر حال اس موقع پر اقبال کا یہ جملہ کہ:

"Professor Macdonald, however, has made no attempt to discover the psychological forces that determind the growth of atomistic 'Kalam' in Islam."[33]

واضح طور پر اس حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلامی نظریہ جوہریت کا اصل سرچشمہ خود دین اسلام ہے۔اس دین کی ہی تعلیمات نے اپنے پیروکاروں کے اندر انفس و آفاق کی تسخیر کا حوصلہ پیدا کیا۔ یہی وہ دینی اور علمی ماحول تھا کہ جس کے باعث مسلم دنیا میں بڑے بڑے سائنسدان، علماء اور فلاسفر پیدا ہوئے۔ چنانچہ اسی پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال نے پروفیسر میکڈونلڈ کے اس طرز عمل پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ وہ مسلمان مفکرین اور علماء کے علمی کارناموں کے پس پشت مضمر دینی و علمی ماحول سے پروان چڑھانے والے ان نفسیاتی محرکات کو نہیں سمجھ سکا کہ جن کے باعث مسلمانوں نے ہر علمی میدان میں دنیا کی رہنمائی کی۔اقبال کہتے ہیں کہ بد قسمتی سے میرے لئے یہ ممکن تو نہیں کہ میں اس خطبے میں اسلامی نظریہ جوہریت جیسے خالص فکری نظریے کے سرچشموں پر تفصیلی بحث کر سکوں تاہم میں اس نظریے کے اہم پہلوؤں پر بات کرتے ہوئے ان خطوط کی نشاندہی ضرور کروں گا کہ جن پر چل کر جدید طبیعیات اپنے کام کو آگے بڑھا سکتی ہے۔اب اقبال اسلامی نظریہ جوہریت پر اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اشاعرہ کا نظریہ جوہریت یہ ہے کہ دنیا جواہر پر مشتمل ہے:

"The world is composed of what we call Jawahir."[34]

یہ جواہرات نہایت چھوٹے ہوتے ہیں۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جواہر یا ایٹم کسی شے کی وہ ادنیٰ ترین اکائی ہے جس کی مزید تقسیم ممکن نہیں۔اقبال کے خیال میں خدا کا تخلیقی عمل بھی جواہراتی بنیاد کا حامل ہے۔ چنانچہ اقبال جواہر کی نوعیت پر اظہار خیال کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"Since the creative activity of God is ceaseless, the number of the atoms cannot be finite. Fresh atoms are coming into being every moment, and the universe is, therefore, constantly growing. As the Quran says` God adds to His creation what He wills."[35]

درج بالا سطور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خدا کا تخلیقی عمل جواہر کی بدولت بر سر عمل آتا ہے۔اب چونکہ خدا کے تخلیقی عمل کی نوعیت ایسی لامتناہی اور مسلسل ہے کہ اس میں کسی لحظ بھی وقفہ یا ٹھہراؤ نہیں آتا چنانچہ جواہر کی تعداد بھی محدود نہیں۔ ہر دم نئے جواہر وجود میں آتے رہتے ہیں اور کائنات میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

''یزید فی الخلق مایشاء''(1:35)

ترجمہ: (باری تعالیٰ اپنی کائنات میں بڑھاتا جاتا ہے جو چاہتا ہے)

اشاعرہ کا یہ خیال ہے کہ ایٹم یا جوہر خدا کی تخلیقی توانائی میں خوابیدہ ایک ایسی شے ہے جس کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ دراصل وجود وہ خصوصیت ہے جو ایٹم کو خدا کی تخلیقی توانائی سے حاصل ہوتی ہے۔ گویا ایٹم کا وجود خدائی توانائی کے ہی ایک دوسری صورت میں ڈھل جانے کا نام ہے جس سے خدائی توانائی بصری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ چنانچہ ایٹم دراصل توانائی ہے اس لئے اس کا کوئی ایسا حجم نہیں ہوتا کہ جس کو قائم ہونے کے لئے مکاں کی ضرورت ہو۔ تاہم جب بہت سے ایٹم عمل تخلیق کے باعث توانائی سے وجود میں ڈھل جاتے ہیں تو پھر یہ پھیل کر مکاں کو جنم دیتے ہیں۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ ایک مادی مظہر سوائے اس کے کچھ بھی نہیں کہ وہ بہت سے ایسے جواہر کا مجموعہ ہے جو خدا کے عمل تخلیق کا بصری اظہار ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مکاں مادیت کا نام نہیں بلکہ خدا کا تخلیقی عمل ہے جو بے شمار جواہر میں ڈھل کر مکاں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ

> "Existence means nothing more than divine energy become visible. The atom, in its essence, therefore, has no magnitude, it has its position which does not involve space. It is by their aggregation that atoms become extended and generate space."[36]

حواشی

1) Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam." Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1962, p.62.

2) As above

3) As above

4) Bergson, Henri, "Creative Evolution" Macmillan & Co. LTD, London: 1964, p.13.

5) اقبال نے اپنے خطبہ صفحہ 62 پر بھی یہی الفاظ نقل کیے ہوئے ہیں۔

6) اصل متن میں لفظ Everywhere ہے جبکہ اقبال سے نقل کرتے ہوئے تسامح ہوا ہے اور انہوں نے Everywhere کی بجائے Always کا لفظ لکھا ہے۔ دیکھئے خطبات ص:62۔

7) Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam." p.62.

(8 As above, p.62, 63.

(9 Abdul Hakim, Dr. Khalifa, "The Metaphysics of Rumi", Institute of Islamic Culture, Lahore: 1999, p.133.

(10 Farnell, "The Attributes of God", 1925, p.56.

(11 ''اللہ نور السموات والارض ط'' (۳۵:۲۴)

(12 مکتوباتِ اقبال بنام سید نذیر نیازی، ص: ۴۰، ۴۱۔

(13 Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p.64.

(14 As above.

(15 As above.

(16 As above.

(17 As above.

(18 As above.

(19 As above.

(20 As above, p.135.

(21 کھولی ہیں ذوقِ دید نے آنکھیں تری اگر
ہر رہگذر میں نقشِ کفِ پائے یار دیکھ
ب۔ د، ص: ۱۲۴

(22 Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p.65.

(23 As above.

(24 یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکون
ب۔ ج: ص۔ ۲۸

(25 Nicholson, Reynold A. Translator, "The Secrets of the Self", by Muhammad Iqbal, (Sh. Muhammad Ashraf, Lahore:1975) Introduction, p.xxii.

(26 Vasilyev, M. "Matter and Mind." Translated by V. Talmy, Peace Publications, Moscow: Year not mentioned, p.73.

(27 Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", p.65.

(28 As above, p.65.

(29 ۔ قاضی سجاد حسین ''مثنوی مولوی معنوی'' کے حاشیہ میں اس مصرع کے حوالے سے لکھتے ہیں ''چونکہ ہاتھی کا تصور سب کے ذہنوں

میں مختلف تھا، اس لیے انہوں نے اُس کو مختلف عبارتوں سے تعبیر کیا۔ کسی نے مثلاً اُس کو دال کہا تو کسی نے اُس کو الف کہا۔"
سجاد حسین قاضی، مترجم مثنوی مولوی معنوی از مولانا جلال الدین رومی۔ الفیصل، لاہور: ۱۹۷۶ء، ص: ۱۲۹

(30 Eddington, Sir Arthur Stanley, "Space, Time and Gravitation" 1920, p.197.

(31 As above, p.198.

(32 Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p.67.

(33 As above.

(34 As above, p.68.

(35 As above.

(36 As above.

خدا، زمان اور نسبت

سید محمد تقی امروہوی

یہ ابتدائی تعین یا تعینات وہ آخری حد ہیں جہاں تک کائنات بنٹ سکتی ہے پھر اس کے بعد عدم تعین کی منزل آتی ہے جسے میں توانائی ساکن کہہ چکا ہوں، جو قدیم ولازوال ہے۔ تو ان ابتدائی اجزاء کائنات سے جو گھڑی بنے گی اس کی ٹک ٹک کے درمیان خلا ہوگا، حرکت نہ ہوگی اس لئے کہ حرکت ابتدائی اجزا کے ساتھ اس کائنات میں وجود میں آئی ہے اور جب یہ حرکت نہ ہوگی تو پھر ان کو جو زمان کا سب سے آخری جزو، سب سے ابتدائی جزو ہے۔ حرکت نہیں کہا جا سکتا بالفاظ دیگر زمان حرکت نہیں ہے اور حرکت نہیں ہے تو مرور بھی نہیں ہے۔

ہاں زمان کو مقدار حرکت ضرور کہا جا سکتا ہے، لیکن حرکت کے بجائے مقدار حرکت سمجھنے کی صورت میں سوال پیدا ہوگا کہ مقدار، کس حرکت کی اس لئے کہ یہ متحرک کائنات ان گنت حرکات پر مشتمل ہے۔ یہاں ست حرکتیں بھی ہیں اور تیز بھی۔ پھر سستی اور تیزی کے ان گنت درجے اور منزلیں ہیں اس لئے یہ کہنا کہ زمان حرکت کی مقدار کا نام ہے اس وقت تک کوئی مفہوم پیدا نہیں کرتا جب تک حرکت کا تعین نہ ہو کہ کون سی حرکت، قدمانے اس کے لئے فلک الافلاک کو پیمانہ قرار دیا تھا اور آئن اسٹائن شعاع کی حرکت کو پیمانہ قرار دے سکتے ہیں یا پھر کسی اساسی جزو کائنات کی حرکت کو پیمانہ بنایا جا سکتا ہے جس سے ایٹمی گھڑی بنی ہے۔ فلک الافلاک یا شعاع کی حرکت ورفتار کو پیمانہ بنانے کے مفروضے پر پہلے بحث کی جا چکی ہے اور اس لئے اس کا یہاں اعادہ غیر ضروری ہوگا۔

بہرحال اس بحث سے ہم جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ یہ ہے کہ زمان ایک ذریعہ ہے ہماری سہولت کا ورنہ وہ اس کائنات یا موجودات کی بنیادی حقیقتوں میں شامل نہیں ہے جس طرح دہر اس کائنات کی بنیادی حقیقتوں میں شامل ہے۔ زمان مخلوق ہے اور اس کائنات متحرک کی تخلیق کے ساتھ وجود میں آیا ہے۔ زمان کو ہم حرکت کی مقدار

کہہ سکتے ہیں، لیکن حرکت کی یہ مقدار حرکت سے وابستہ ہے اور حرکت حادث یا مخلوق ہے لہٰذا زمان بھی حادث اور مخلوق ہے۔ حرکت، وجود محض کی نمائندگی نہیں کرتی۔ نہ وہ وجود محض کے ساتھ متوازی ہے اس لئے کہ وجود محض قدیم اور یہ حادث ہے۔ لہٰذا حرکت حقیقت کبریٰ کی نمائندگی نہیں کرتی اور اسی طرح زمان بھی حقیقت کبریٰ کی نمائندگی نہیں کرتا۔

زمان صرف ایک وسیلہ ہے کائنات متحرک کو ٹکڑوں میں بانٹنے کا۔ کوئی حقیقت نہیں ہے۔ کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے۔ تیز اور سست حرکت کے درمیان کی نسبت کو زمان کہا جا سکتا ہے لیکن یہ نسبت کوئی بنیادی حقیقت نہیں ہے۔ محض ایک اعتبار ہے حرکت کو سمجھنے کا۔ نسبتیں خارجی وجود نہیں رکھتیں خارج میں تو مثلاً ایک بڑی اور ایک چھوٹی اکائی ہوتی ہے، لیکن ان اکائیوں کے درمیان ہم جو نسبتیں یا مساواتیں قائم کرتے ہیں وہ خارجی حقیقت نہیں ہوتیں بلکہ ذہنی حقیقتیں ہوتی ہیں۔

نسبتیں یا مساواتیں صرف سست اور تیز حرکتوں کے درمیان ہی موجود نہیں ہوتیں۔ پوری کائنات اور خارجی دنیا نسبتوں اور مساواتوں میں بندھی ہوئی ہے۔ آپ کے کمرے میں جو میز، کرسیاں، الماریاں اور فرش فروش ہیں ان میں سے ہر ایک دوسرے سے کوئی نسبت، کوئی مساوات ضرور قائم کئے ہوئے ہے اور اس طرح یہ ان گنت مساواتیں ہیں اور چونکہ ہر جسم، ہر لحہ حرکت میں ہے چاہے یہ حرکت سست ہو یا تیز تو یہ نسبتیں اور مساواتیں بھی برابر ایک دوسرے کی نسبت سے بدلتی رہتی ہیں لہٰذا اگر آپ یہ اصول بنائیں کہ زمان تیز اور سست حرکت کے درمیان جو نسبتیں یا مساواتیں پائی جاتی ہیں اس کا نام ہے تو میز کا وقت کرسی کی نسبت سے اور کرسی کا وقت قالین کی نسبت سے طے ہوگا اور ان سب کا کمرے کی دیواروں کی نسبت سے، کمرے کا مکان کی نسبت سے، اس کا شہر کی نسبت سے، زمین، چاند، سورج اور ستاروں کی نسبت سے اور اسی طرح ایک کا دوسرے کی نسبت سے اور دوسرے کا پہلے کی نسبت سے۔ غرض زمان ایک ایسی غیر متعین چیز ہوگی، ایسی اضافی چیز ہوگی جس کا تعین نہ ہو سکے گا۔

آئن اسٹائن اس مرحلے پر یہ مشورہ دیا ہے کہ زمان کو کسی حوالے سے نسبت دے کر طے کیا جائے۔ یعنی کسی خاص Frame of Reference میں رکھ کر دیکھا جائے۔ اوپر جو کچھ کہا گیا اس سے یہی صورتحال سامنے آتی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ کسی خاص منطقہ حوالہ Frame of Reference کا تعین ہماری من مانی کارروائی ہوگی۔ یہ کائنات انسانوں کی سہولت کے لئے، حوالے کے منطقوں میں تو نہیں بانٹی گئی۔ یہ پوری کائنات تو ایک دوسرے سے پوری طرح گتھی ہوئی ہے اس لئے حوالے کا کوئی منطقہ جسے آپ سہولت کے لئے چنیں، ہر لمحے دوسرے منطقوں سے جنہیں آپ نے نہیں چنا ہے متاثر ہوتا رہے گا۔ ان بیرونی منطقوں کی نسبتوں اور مساواتوں میں بندھا رہے گا لہٰذا اس منطقے کا تعین آپ کی سہولت کا ذریعہ تو البتہ بن جائے گا مگر کائنات جیسی کہ ہے

کی ٹھیک ٹھیک نمائندگی نہ کر سکے گا اس لئے کہ کائنات جیسی کہ ہے ایک دوسرے سے گتھی ہوئی ہے، خانوں میں بانٹ کر، یعنی حوالے کے منطقوں میں بانٹ کر اس کے ساتھ انصاف نہیں کیا جا سکتا بلکہ یوں اسے توڑ مروڑ دیا جاتا ہے۔

یہ اعتراض جو حوالے کے منطقوں میں کائنات کو بانٹنے کے بارے میں کیا گیا ہے۔ تجربہ گاہوں میں سائنس کے جو تجربات کئے جاتے ہیں ان پر بھی کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ ان تجربہ گاہوں میں بھی من مانے انداز پر کائنات کو خانوں میں بانٹنے کا عمل کیا جاتا ہے۔ سائنس کی یہ تجربہ گاہیں مخصوص تجربات کے لئے مخصوص حالات کی حامل بنائی جاتی ہیں، لیکن چونکہ ان تجربہ گاہوں کا کائنات سے رشتہ، نسبتیں اور مساواتیں توڑ دینا ممکن نہیں ہے اس لئے تجربہ گاہوں میں جو مثالی حالات پیدا کئے جاتے ہیں وہ کلی طور پر پیدا نہیں ہو پاتے اس لئے کہ تجربہ گاہ اس کائنات کا جزو ضرور رہتی ہے اور اس لئے بعض اثرات کی زد میں بھی ضرور رہتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ممکن نہیں کہ تجربہ گاہ کو، سارے اثرات خارجی سے محفوظ بنا کر اسے مخصوص حالات کا حامل رکھا جائے چنانچہ ہر تجربہ جو تجربہ گاہوں میں ہوتا ہے بہر حال ناقص رہتا ہے اور اسے حتمی، قطعی اور یقینی قرار نہیں دیا جا سکتا اس لئے کہ تجربہ گاہ میں جو درجہ حرارت، فضا کا دباؤ، برقیاتی نوعیت وغیرہ کی جو مخصوص صورتحال، یعنی ایسی صورتحال جیسی مطلوبہ تجربے کے لئے ضروری ہے، پیدا کی جاتی ہے وہ عملی مقاصد کے لئے تو کافی ہوتی ہے مگر چونکہ تجربہ گاہ باقی کائنات سے بالکل جدا نہیں کی جا سکتی اس لئے کہ بعض مرئی اور غیر مرئی اثرات اس پر برابر پڑتے رہتے ہیں جو تجربے کی خالص اور مثالی نوعیت کو ختم کر ڈالتے ہیں اس لئے تجربہ گاہ کے تجربات سے جو نتائج اخذ کئے جاتے ہیں وہ یقینی کبھی نہیں بن سکتے، صرف اغلب ہوتے ہیں۔

یہی حال حوالے کے منطقوں کا ہے کہ انہیں ہم اپنے مقاصد کے لئے پوری کائنات سے کاٹ لیتے ہیں مگر ان منطقوں کو تو تجربہ گاہ کی طرح کائنات سے جدا بھی نہیں کیا جا سکتا اور اس لئے یہ کہنا کہ زمان کا تعین حوالے کے کسی منطقے سے ہوتا ہے ایک من مانی بات ہے۔ محض ذہنی عمل ہے جو خارجی حالات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ علاوہ بریں من مانے ہونے کی بناء پر حوالے کے یہ منطقے انتہائی چھوٹے بھی ہو سکتے ہیں اور نظام شمسی یا کسی سدومے کی طرح بڑے بھی۔ ایٹمی بلکہ الیکٹرانی حد تک چھوٹے بھی قرار دیئے جا سکتے ہیں اور نبولے کی سطح پر دہشتناک فاصلوں والے بھی، لہٰذا ان منطقوں کے ذکر سے صورتحال میں کوئی فرق رونما نہیں ہوتا۔

حوالے کے منطقوں کے ذریعے حرکت اور پھر زمان کا تعین دراصل کوئی مفہوم نہیں رکھتا۔ بات میں مفہوم میں صرف اسی وقت پیدا ہو گا جب کسی خاص حرکت کو بطور پیمانے کے مقرر کیا جائے گا جیسا کہ قدمانے کیا تھا۔ یا تو فلک الافلاک کی حرکت کو پیمانے کے طور پر رکھنا ہو گا یا شعاع نو ا کی حرکت کو جس پر پہلے بحث کی جا چکی ہے۔ باقی زمان کو تیز اور سست حرکت کی نسبت قرار دینا، کوئی نتیجہ پیدا نہ کرے گا۔

مختصراً زمان کا تصور، ایک ذہنی طریقہ ہے کائنات کی چند حرکتوں کو پیمانہ قرار دے کر دوسری حرکتوں کو سمجھنے کا جس سے ہمارے مسائل اور ضروریات کے حل میں مدد ملتی ہے ورنہ وہ اس کائنات کی حقیقتوں میں شامل نہیں ہے اور اس لئے اسے حقائق کائنات کا جزو شمار کر کے بحث کرنی فضول ہے۔

احدیت اور ثنویت

روح اور مادے کی دوئی قدما نے پیدا کی تھی جسے جدید عہد میں ڈیکارٹ نے نہ صرف باقی رکھا بلکہ اتنا شدید بنا دیا کہ فلسفہ جدیدہ کی اساس ہی اس دوئی پر رکھی گئی۔ اس دوئی کو کائناتی سطح پر نہ تو مادیت صحیح تسلیم کرتی ہے اور نہ مثالیت جو کہ احدیت (Monism) کے حامی نظریے ہیں۔ یعنی یہ دونوں اس کائنات کے معمے کی تشریح کسی ایک اصول سے کرتے ہیں۔ مادیت کائناتی معمے کی وضاحت مادے اور اس کی حرکت سے کرنے کا دعویٰ کرتی ہے اور مثالیت ایک کائناتی ذہن کے ذریعے جبکہ میں نے اس کتاب میں جو نظریہ تاریخ و کائنات پیش کیا ہے اسے شعوریت یا عقلیت کہا جا سکتا ہے جو اس تمام کائنات و موجودات کا جوہر شعور محض یا عقل محض کو قرار دیتا ہے جس کے مختلف پرتو کائنات متحرک میں نظر آتے ہیں۔

اب تک جو بحث کی گئی اس سے یہ بات صاف ہو کر سامنے آئی کہ روح اور مادے میں دوئی کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا جبکہ میرے خیال میں مادیت دوئی کا نظریہ ہے۔ ویسے بھی جدید عہد میں مادیت کے لئے کوئی بنیاد باقی نہیں رہی ہے اس لئے کہ جیسا کہ میں نے پہلے کہا کہ مادہ دراصل توانائی کی منجمد شکل کا نام ہے، گویا مادیت کی اصطلاح کے بجائے اب، توانائیت، کی اصطلاح استعمال کرنی چاہئے۔ جہاں تک میرے نظریے کا تعلق ہے وہ مکمل توانائیت کا نظریہ ہے۔ توانائی اپنے جوہر میں عقل محض ہے جو دائمی اور لاانتہا ہے۔ وہ ساکن حالت میں رہ کر پھر متحرک حالت میں آتی ہے جس سے یہ بوقلموں کائنات پیدا ہوئی ہے۔

قدما جسے مادیت کہتے تھے وہ فی الواقع توانائیت اور خلائیت کا نظریہ تھا۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ مادے کے چھوٹے چھوٹے اجزا کائنات میں ہر وقت متحرک رہتے ہیں اور انہی کی حرکت سے یہ عالم رنگ و بو وجود میں آیا ہے، یہ نظریہ آج تک مادیت کے حامیوں کا نظریہ ہے۔ اس نظریئے کا تجزیہ کیا جائے تو بات کچھ یوں بن کر آئے گی کہ وہ اجزا جنہیں مادے کے اجزا کہا جاتا ہے فی الواقع توانائی کے منجمد ٹکڑے ہیں۔ اب یہ بات ایک عملی حقیقت بن چکی ہے کہ مادہ توانائی میں منتقل ہو جاتا ہے گویا مادہ جس چیز میں تحلیل ہوتا ہے وہ توانائی ہے۔ بالفاظ دیگر جنس اعلیٰ، توانائی ہے مادہ نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ جوہر اصلی اور حقیقی مادہ نہیں توانائی ہے۔ تو اب عملی سائنسی تجربات کا تقاضا یہ ہے سمتوں کے اس اختلاف کی وجہ سے مختلف ہو گئے اور یوں کائنات متحرک کے بنیادی اجزا اختلاف کے حامل ہو گئے جب کہ ان سب کی اصل ایک ہی ہے یعنی وہ توانائی کے تودے یا

ٹکڑے ہیں۔

یہ اجزاء فضاؤں میں اندھا دھند رفتار کے ساتھ سفر کرتے رہے جس کے نتیجے میں بہت سے تصادم بھی رونما ہوئے اس لئے کہ ان کی حرکت کو ضوابط میں رکھنے کے لئے ٹریفک کے قوانین موجود نہ تھے۔ ٹریفک کے قوانین موجود ہوتے اور ان کے راستے ایک دوسرے سے جدا جدا رکھے جاتے تو ان میں انضمام رونما نہ ہوتا اور انضمام رونما نہ ہوتا تو نت نئے اجسام کی تخلیق ممکن نہ ہوتی۔ لہٰذا ٹریفک کے قواعد و ضوابط کا نفاذ اس مقصد کو خبط کر کے رکھ دیتا جس کے لئے ساکن توانائی نے متحرک توانائی کا روپ دھارا تھا۔

مکان کی خصوصیت

پھر بات صرف اسی نقطے پر نہیں رکی۔ ان اجزا کی حرکت کے نتیجے میں ان کے ماحول کی فضاؤں میں تجاذب پیدا ہو گیا۔ آئن اسٹائن نے بالکل صحیح کہا ہے کہ تجاذب و جذب و کشش (Gravitation) کسی قوت کا نام نہیں ہے بلکہ یہ مکان کی خصوصیت ہے۔ البتہ آئن اسٹائن کا یہ خیال صحیح نہیں کہ جہاں جسم ہو گا وہاں مکان یعنی اس جسم کا ماحول مدور ہو جائے گا۔ دراصل جہاں حرکت ہو گی وہاں مکان میں انحناء پیدا ہو جائے گا جہاں حرکت ہو گی وہاں توانائی بھی ہو گی اور ہر جسم چونکہ توانائی سے عبارت ہے لہٰذا ہر جسم کی حرکت کی نسبت سے اس جسم کے ماحول کا مکان منحنی ہو جائے گا اور یہی انحناء (Curvature) فی الواقع جذب و کشش یا تجاذب ہے۔

عرب منطق کی زبان میں یوں کہیئے کہ ہر جسم کا ایک حیز ہوتا ہے ایک جگہ ہوتی ہے جسے ہر جسم گھیرتا ہے۔ اس حیز کے گرد جو ماحول یا فضا ہے وہ جسم کی موجودگی یعنی توانائی کی موجودگی، مطلب یہ کہ حرکت کی موجودگی کی وجہ سے مڑ جاتی ہے۔ اس موڑ کو کشش یا تجاذب کہنا چاہئے۔ اگر آپ ایک ایسی کائنات فرض کر سکیں جس میں کوئی جسم نہ ہو تو اس میں انحناء یعنی موڑ بھی نہ ہو گا لیکن کوئی جسم نہ ہو گا تو توانائی بھی نہ ہو گی اور توانائی نہ ہو گی تو حرکت بھی نہ ہو گی۔ میرے نظریے کے مطابق جس کی اس کتاب میں وضاحت کی گئی ہے یہ وہ صورتحال تھی جب کہ جو کچھ کہ ہے متحرک کائنات کی تخلیق سے پہلے تھا۔ آپ اسے مکان محض کہہ لیجئے جسے میں نے موجودہ نظریہ وجود قائم کرنے سے پہلے اصل کائنات قرار دیا تھا۔ یہ خیال میری کتاب ''منطق، فلسفہ اور سائنس'' کے ایک مقالے میں ظاہر کیا گیا تھا۔ اب زیر نظر تصنیف میں جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ اس نقطے سے ایک قدم آگے کی چیز ہے یعنی سکون محض، عقل محض اور شعور محض ایک ہی حقیقت کے مختلف نام ہیں۔

تو بہر حال یہ تو ہے مکان محض، مگر عام اصطلاح میں جو مکان ہے اور جو گویا اس جگہ کو کہئے جسے یہ تمام اجسام گھیرتے ہیں سو وہ اجسام کی تخلیق کے ساتھ وجود میں آتا ہے اور مدور یا منحنی ہوتا ہے۔ نیوٹن نے تجاذب یا

جذب وکشش کا نظریہ بیان کرتے ہوئے یہ نہ بتایا تھا کہ مثلاً سورج جو زمین کی کشش کر رہا ہے اس کا واسطہ کیا ہے۔ کشش کسی ذریعے سے تو ہوگی، کچھ شعاعیں ہوں گی جو جاذب اکائی سے نکل کر مجذوب اکائی تک پہنچیں گی اوران کے ذریعے مجذوب جاذب کی طرف جذب ہوگا، لیکن ایسی شعاعیں یا کوئی اور واسطہ جو جاذب سے مجذوب تک کھنچا ہوا ہو موجود نہ تھا اس لئے نیوٹن نے اس صورت حال سے ایک اصطلاح وضع کر کے نمٹنے کی کوشش کی۔ نیوٹن نے کہا کہ کشش کا یہ مظہر عمل از فاصلہ (Action at a Distnace) کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن اس انداز بیان کے باوجود صورتحال کی وضاحت تو نہ ہوسکی اور یہ پتہ تو نہ چل سکا کہ تجاذب کیونکر ہوتا ہے اور وہ کون سا واسطہ ہے جو اس جذب وکشش کا ذریعہ بنتا ہے۔

یہ اعزاز اسٹائن کے حصے میں آیا کہ اس نے صحیح صورت حال کی وضاحت کی۔ آئن اسٹائن نے کہا کہ تجاذب کا عمل جاذب ومجذوب کے درمیان کسی واسطے یا رشتے کا عمل نہیں ہے۔ یہ تو اجسام کی موجودگی کی وجہ سے مکان کے انحناء کا عمل ہے۔ جذب کی صورت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مکان منحنی ہو جاتا ہے اور اس سے انحناء کی بنا پر کشش کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ میرے خیال میں آئن اسٹائن کے اس خیال کو زیادہ حقیقت پسندانہ بنانے کے لئے کہنا یہ چاہئے کہ حرکت، مکان میں انحناء پیدا کرتی ہے اور حرکت یعنی توانائی ہر جسم کی اصل ہے لہٰذا یہ کہنا صحیح ہے کہ جسم کا وجود ہی مکان میں انحناء پیدا کر دیتا ہے۔

اس جائزے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اربوں سال شعاعی پہلے مکان محض کے کسی نقطے پر پوپھٹی تھی جس کے نتیجے میں تخلیق کا ایک فوارہ پھوٹ پڑا اور مکان محض کے ایک بے اندازہ وسعتوں والے حصے میں جو خلق و تکوین کا اسٹیج بنا ایک نیا ڈرامہ کھیلا جانے لگا۔ یہ ڈرامہ تھا حرکت کی جولانیوں اور متحرک کائنات کی ہنگامہ سامانیوں کا۔ ساکن توانائی نے متحرک توانائی کا کیا روپ دھارا کہ چاروں طرف خلق کے فوارے ابل پڑے۔ بھیانک تگ و تاز شروع ہوگئی۔ اسی لمحے زمان وجود میں آیا اور یہیں سے مکان عملی کی تخلیق ہوئی۔ مکان عملی، مکان محض کی کوکھ سے پیدا ہوا جس سے ہر قسم کی تخلیق نے جنم لیا۔ مکان عملی کی اصطلاح میں نے مکان محض کے مقابل استعمال کی ہے۔ مکان عملی ہی دراصل منحنی ہوتا ہے جبکہ مکان محض انحناء سے ناواقف ہے اس لئے کہ مکان محض حرکت سے عاری ہے۔ وہ حقیقت محضہ ہے۔ اسی طرح جس طرح عقل وشعور بھی محضہ ہیں، یعنی ہر قسم کے تعین وغیرہ سے ماورا۔ مکان عملی وہ اسٹیج ہے جو خلق وتکوین کا اسٹیج بنا ہے۔ یہ محدود بھی ہے اور حادث بھی اس لئے کہ اس کی تخلیق حرکت کے ساتھ ہوئی ہے اور اس کی بھیانک وسعتیں بھی بھیانک ہونے کے باوجود محدود ہیں۔

دراصل زمان ومکان عملی دونوں حادث ہیں۔ ان کے عقب میں جو دو محضہ حقیقتیں ہیں وہ دائم وقدیم ہیں۔ زمان کے پیچھے تو دہر ہے اور مکان عملی کے عقب میں مکان محض ہے۔ زمان، مکان عملی اور حرکت تینوں حادث اور محدود ہیں۔ زمان حرکت سے پیدا ہوا ہے اور اسی طرح مکان محض بھی حرکت کے وجود میں آنے کی وجہ

سے جنم لے سکا ہے۔

خلق و تکوین

اب اس مرحلے پر دو سوال سامنے آتے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ خلق یا تکوین کی پوچھئے کا یہ واقعہ کیا کسی ایک نقطے پر رونما ہوا یا بیک وقت مختلف نقطوں پر یکبارگی تخلیق کی رو ابل کر آئی۔ میں نے پہلی صورت کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ اس کے حق میں حرکیات حرارت کا قانون ثانی موجود ہے جب کہ دوسرے خیال کی تائید میں ابھی تک کوئی دلیل میرے ذہن میں نہیں آئی البتہ اس مرحلے پر دیکھنا یہ ہوگا کہ کیا ان دونوں میں سے ہر ایک خلق عالم کی توضیح کر سکتی ہے، بظاہر اندازہ یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک بھی صورت فرض کی جائے تو کائنات متحرک کی خلق کی وضاحت ہو سکتی ہے اس لئے اس اعتبار سے دونوں نقطہ نظر برابر ہیں۔ ہاں پہلے خیال کو جسے میں نے اختیار کیا ہے اس لئے ترجیح حاصل ہے کہ اس کی تائید میں حرکیات حرارت کا قانون ثانی موجود ہے لہٰذا اسے دوسرے خیال پر فوقیت حاصل ہو جاتی ہے۔

اس مرحلے پر ایک دوسرا پہلو بھی قابل توجہ ہے۔ توجہ طلب امر یہ ہے کہ تخلیق کا جو عمل شروع ہوا وہ کس درجے کا تھا۔ یہ تو ظاہر ہے کہ خلق صرف کسی ایک بنیادی ذرے کی نہیں ہوئی ورنہ اس ذرے سے دوسرے ان گنت ذرات کی تخلیق تسلیم کرنا پڑے گی جس سے بہت سی الجھنیں پیدا ہوں گی۔ اس لئے زیادہ قابل فہم بات یہ نظر آتی ہے کہ تخلیق کے ابتدائی عمل کو ایک طاقتور تخلیقی رو فرض کیا جائے۔ بالفاظ دیگر یہ فرض کیا جائے کہ متحرک توانائی کا خاصا بڑا تودہ پہلے عمل تخلیق کے وقت وجود میں آیا یعنی توانائی کا اتنا بڑا تودہ وجود میں آیا جس کے انتشار سے وہ تمام بنیادی کائناتی ذرات وجود میں آگئے جن پر یہ عالم مشتمل ہے اور جن کے تصادم، انضمام اور تحلیل کے نتیجے میں یہ رنگا رنگ کائنات قائم ہے۔ آگے بڑھتی اور پیچھے ہٹتی رہتی ہے۔

بجائے اس کے اگر یہ فرض کیا جائے کہ کائنات کے سارے بنیادی ذرات مختلف نقطوں پر ایک ساتھ وجود میں آئے تو ہماری تحقیقات کا یہ آخری نقطہ قرار پا جائے گا اور یہ ماننا پڑے گا کہ مکان محض یا ساکن توانائی سے خلق کا جو طوفان امنڈا وہ مختلف نقطوں پر ایک ساتھ پو کی طرح پھٹا گویا مطلب یہ کہ سارے بنیادی اجزا جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں ساتھ ساتھ اور بنے بنائے ڈھلے ڈھلائے وجود میں آگئے۔ یہ صورت ذرا بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے اور اس نظریے سے ذرات کے باہمی اختلاف کی تشریح نہیں ہوتی۔ تشریح نہیں ہوتی کا مطلب یہ کہ ان کے باہمی اختلاف و امتیاز کا کوئی فکری اور سائنسی سبب واضح نہیں ہوتا۔ محرک اول نے ذرات کو پیدا ہی مختلف کیا۔ بظاہر ایک معقول توجیہہ ہے لیکن محرک اول تو تخلیق کے ہر مرحلے پر یہ فرض انجام دے سکتا ہے، اسے مکمل چاند، سورج اور سیاروں کے مرحلے پر بھی بطور سبب کے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا محرک اصول پر سارا بوجھ ڈال

کر فکری و سائنسی توضیح سے پہلو بچانا ٹھیک نہ ہوگا۔

فکری و سائنسی تاریخ کے ہر مرحلے پر یہ تجربہ ہوا ہے کہ تھکے ہوئے ذہنوں نے مظاہر کائنات کی کنہ کی تحقیقات میں تھک کر سارا بوجھ محرک اول پر ڈال دیا اور پس منظری اسباب کے تجزیے کے دباؤ سے بچ گئے۔ سائنس اور فکر کی ترقی ہی اس انداز پر ہوئی ہے کہ محرک اول کے مسبب الاسباب ہونے کے نظریے کو نظر انداز کر کے پس منظری اسباب و عوامل کی کھوج لگائی گئی تا آنکہ وہ اسباب واضح ہو گئے جو مظاہر فطرت کے وجود میں لانے کا باعث بنتے ہیں۔

تاریخ فکر انسانی کے مطالعے سے ہمیں یہ سبق ملا ہے کہ اشیاء کے ظہور اور مظاہر کائنات کے وقوع کے سائنسی اور فکری اسباب کی تلاش کو محرک اول کے مسبب الاسباب قرار دینے کے آسان طریقے کا سہارا لے کر نظر انداز نہ کرنا چاہئے ورنہ توہمات جنم لیں گے اور حقائق اشیاء کا ادراک نہ ہو سکے گا۔ یہ صحیح ہے کہ ایک نقطہ ایسا ضرور ہوتا ہے جہاں فکری تشریحات اور سائنسی توضیحات دم توڑ دیتی ہیں اور ایک ایسے سبب پر تکیہ کرنا پڑتا ہے جسے ارسطو نے محرک اول کا نام دیا ہے۔ زیر نظر کتاب میں یہی بات واضح کی گئی ہے کہ سائنسی تشریحات اور فکری کھوج کا تقاضا یہ ہے کہ ہمیں توضیحات کے اس آخری مرحلے پر جب مروجہ سائنسی اسباب ساتھ چھوڑ دیتے ہیں تو محرک اول کو بطور سبب یا حقیقت کبریٰ کے مان لینا چاہئے تاکہ ہماری ادراک حقائق اشیاء کی سعی مزید ایک قدم آگے بڑھ سکے اور مظاہر کائنات یا وجود کی ایک قابل فہم توضیح ممکن ہو جائے، لیکن اس مرحلے پر پہنچنے سے پہلے عام سائنسی اور فکری وسائل کو پوری طرح کام میں لے آنا چاہئے تاکہ ہو سکے تو فکری اور سائنسی توضیح ایک قدم اور آگے بڑھ سکے۔

ذرات کے اختلاف اور امتیاز کے بارے میں یہی صورتحال درپیش ہے کہ ان کی توضیح اگر مروجہ سائنسی و فکری تشریحات سے ممکن ہو جائے تو یہ صورت قابل ترجیح قرار دی جائے گی بمقابلہ اس حل کے کہ سارا بوجھ محرک اول پر ڈال کر کسی سائنسی و فکری تشریح کے بار سے نجات حاصل کر لی جائے۔

یہ سائنسی و فکری تشریح اس مرحلے پر کیا ممکن ہے۔ آیئے اس کی وضاحت کریں۔ مسئلے کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ ذرات کو ایک ساتھ اور مختلف خصوصیات کا حامل ہونے کی حالت میں پیدا ہونے کو فرض کیا جائے۔ اس طرز تخلیق کو میں قابل قبول خیال نہیں کرتا۔ میرے خیال میں تخلیق کی دوسری صورت جو اس مسئلے کا دوسرا رخ ہے فکری تقاضوں سے زیادہ مطابق ہے۔

وہ دوسری صورت یہ ہے کہ ساکن توانائی کو جو اصل و حقیقت کائنات ہے، کسی ایک زمانی بلکہ زیادہ صحیح ہوگا یہ کہنا کہ دہری نقطے پر چھلانگ لگا کر متحرک توانائی میں بدلنے کو فرض کیا جائے۔ ساکن توانائی صرف متحرک توانائی میں بدلی۔ گویا تخلیق کا پہلا مرحلہ متحرک توانائی کا وجود میں آنا تھا۔ بنے بنائے اور ڈھلے ڈھلائے ذرات کا وجود

میں آنا نہیں۔ ذرات بعد کو وجود میں آئے جو اس توانائی کے تودے سے ٹوٹ کر بنے۔ قدما کے خیال میں عقل فعال پہلے پیدا ہوئی، لیکن سابقہ مباحث سے ظاہر ہوا کہ سب سے پہلے متحرک توانائی وجود میں آئی۔

متحرک توانائی کو مخلوق اول ماننے کے بعد سوال یہ ہے کہ توانائی کی کس قدر مقدار تخلیق ہوئی تھی یعنی کیا یہ صورت تھی کہ متحرک توانائی ایک بنیادی کائناتی ذرے کے بقدر پیدا ہوئی جس سے دوسرے ذرات پیدا ہوئے یا پہلی ہی تخلیقی رو میں اس قدر توانائی کا تودہ وجود میں آ گیا جس سے اس متحرک کائنات کے سارے اجزا کی تخلیق ممکن ہوسکی۔ سب سے پہلے کسی ایک بنیادی ذرے کی تخلیق کا نظریہ پہلے زیر بحث آ چکا ہے اور رد ہو چکا ہے اس لئے یہ فرض زیادہ قابل قبول ہے کہ پہلی تخلیقی رو کے نتیجے میں اتنی توانائی وجود میں آ سکی جس سے اس متحرک کائنات کے تمام بنیادی اجزا بن سکے۔ یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ کائنات کے بنیادی اجزا ان اجزا کو کہا جا رہا ہے جو ممکن طور پر سب سے زیادہ چھوٹے اجزا یا ذرات ہیں اور جن سے چھوٹے اجزا یا ذرات کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی ان چھوٹے متحرک اجزا اور ساکن توانائی کے درمیان بس ایک چھلانگ کا فاصلہ ہے۔ لہٰذا ان کی مزید تقسیم نہیں ہوسکی اس لئے کہ ان کی مزید تقسیم کے بعد پھر عدم کی منزل آ جاتی ہے۔ سائنسی زبان میں یہ ح مقدار ہے جو مزید انقسام قبول کرنے سے انکار کرتی ہے۔ تو پہلی تخلیقی رو میں اتنی توانائی وجود میں آئی جس سے وہ تمام بنیادی کائناتی اجزا بن گئے جن کے مجموعے کو کائنات کہتے ہیں اور جن کے تصادم اور انضمام سے یہ رنگ برنگ کے اجسام وجود کا جامہ پہن سکے۔

خلق مسلسل

صورتحال کی یہ وضاحت جو اوپر کی گئی اگر حقیقت پر مبنی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خلق مسلسل کا نظریہ صحت پر مبنی نہیں ہے۔ خلق کا عمل ایک بار ہوا ہے اور پھر اجزا کے تصادم، انضمام اور جذب وانجذاب کے نتیجے میں اجسام کا اختلاف وتلون رونما ہو گیا۔ اگر خلق کا مطلب یہاں مخلوق اجسام یا توانائیوں کے التیام وترکب سے ہے تو یہ واضح ہے کہ خلق کا یہ سلسلہ برابر جاری ہے بالفاظ دیگر یہ کائنات برابر نت نئی ہیئتیں بدل کرنت نئے تجربے کر رہی ہے، لیکن یہ نہیں ہو رہا کہ ہر لمحے کائنات ختم ہو جاتی اور نیا روپ بدل لیتی ہے۔ یہ حادث کائنات ایک بار وجود میں آئی ہے اور وجود میں آ جانے کے بعد خلق مسلسل یعنی روپ اور ہیئت بدلنے کے عمل سے دوچار ہے۔

یہ امر کہ متحرک کائنات صرف ایک بار وجود میں آئی ہے اور کسی ایک لمحے پر ختم ہو جائے گی اور پھر کوئی دوسری کائنات اس طرح وجود میں نہ آئے گی۔ صرف ایک خیال ہے وجود محض یا جو کچھ کہ ہے، کے بارے میں، اس لئے کہ اس کے مقابل یہ خیال بھی پیش کیا جا سکتا ہے کہ اس جیسی متحرک کائناتیں اس موجودہ کائنات سے پہلے بھی موجود تھیں اور اس کے بعد بھی وجود میں آتی رہیں گی۔ اس سے ملا جلا ایک اور سوال بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ

ہماری یہ موجودہ کائنات حادث ہونے کے ساتھ محدود بھی ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ مکان محض کا کافی بڑا حصہ یعنی وہ حصہ جو اس کائنات محدود کے باہر ہے لامحدود ہے جس طرح زمان یا دہر کی سمت میں حدوث کی بنا پر کافی بڑا حصہ جو خلق سے پہلے اور اس کے اختتام کے بعد باقی بچے گا لامحدود ہوگا گویا مکان محض اور دہر دونوں کی سمتوں میں لامحدود گنجائش موجود ہے نت نئی کائناتوں کے اسٹیج بننے اور بگڑنے کی۔ اس لئے کیوں نہ یہ فرض کیا جائے کہ کائنات دہر کی سمت میں بھی بن بن کر بگڑتی اور بگڑ بگڑ کے بنتی رہی ہے اور مکان محض کی سمت میں بھی ایسی ان گنت کائناتیں موجود ہیں جیسی یہ کائنات ہے۔

یہ خیال کافی وزنی ہے اور بظاہر اس کا کوئی جواب سامنے نہیں تاہم اس بارے میں کچھ سوچا ضرور جا سکتا ہے۔

ایک طرف تو صورتحال یہ ہے کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ اگر یہ ہماری حادث کائنات پائی جاتی ہے تو کیوں اس جیسی ان گنت کائناتیں نہیں پائی جاتیں اور کیوں ماضی یا مستقبل میں اس جیسی کائناتوں کا وجود تسلیم نہ کیا جائے۔ اس ایک کائنات میں کیا سرخاب کا پر لگا ہوا ہے جس سے دوسری ممکن التصور کائناتیں محروم ہیں۔ بالفاظ دیگر اس کائنات کو دوسری ممکن کائناتوں پر کیا ترجیح حاصل ہے اور جب کوئی ترجیح حاصل نہیں تو ترجیح بلا مرجح کیسے ممکن ہوگی۔

علاوہ بریں پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ کائنات حادث بھی ہے اور محدود بھی تو حدوث کے معنی چونکہ کسی وقت میں ہوتے، کسی میں نہ ہونے کے ہیں تو نہ ہونے کا وقت یا دہر کا وہ حصہ جب کہ یہ کائنات موجود نہ تھی ایک لاانتہا، حصہ ہوگا جس میں شعور محض یا حقیقت کبریٰ ایک ایسے دور سے گزرتی رہی ہوگی جبکہ ہنگامہ آفرینش کا فقدان ہوگا۔ بالفاظ دیگر ارسطو کا محرک اول عالم مراقبہ میں رہے گا۔ یہ سنگین تنہائی ہوگی۔ اس سنگین تنہائی سے بچانے کے لئے کیوں نہ یہ فرض کیا جائے کہ اس کائنات سے پہلے اور اس کی حد کے باہر بھی کائناتوں کے سلسلے پھیلے رہے، پھیلے ہوئے ہیں۔

تو مختصراً یہ ہے وضاحت ان گنت کائناتوں کے خیال کی جو جائز طور پر ہر اس شخص کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے جو ان جیسے مسائل پر غور کرتا ہے اور بدقسمتی یہ ہے کہ ان مسائل پر غور کرنے والوں کی تعداد نہ ہونے کے برابر ہے۔ مابعد الطبیعیات کے اس نوع کے سوالوں پر غور کرنے کے لئے ہمارے پاس بنیادی واساسی مواد کی بہت کمی ہے اور اس لئے ان پر بحث بڑی مشکل ہے تاہم بعض پہلو اس ضمن میں ضرور زیر بحث لائے جا سکتے ہیں۔

لامحدود ماضی اور لاانتہا مکان میں ان گنت کائناتوں کے ممکن ہونے کا یہ نظریہ ایک مبہم سا نظریہ ہے اور اس لئے اس کی وجہ سے اس سطح پر جو مسائل پیدا ہوئے ہیں وہ پُر اسراریت کی نذر ہو جاتے ہیں اور فکر کی زد میں نہیں آتے۔ آیئے اس سطح کے مسائل کو پہلی بار استدلال و برہان کی زد میں لائیں۔

اس دلیل کو کہ اس کائنات جیسی اور کائناتیں بھی ترجیح بلا مرجع کے استدلال کے تحت موجود ہوسکتی ہیں اگر مان لیا جائے تو پھر لامحدود ماضی میں لامحدود کائناتیں اور لاانتہا مکان میں ان گنت کائناتیں پائی جاسکتی ہیں بالفاظ دیگر ترجیح بلا مرجع کی اس دلیل سے لامحدود کائناتوں کا وجود ماننا پڑے گا اور ایسا ماننا ممکن نہیں، ممکن اس لئے نہیں کہ ہم جس کائنات پر غور کررہے ہیں وہ محدود کائنات ہے، حادث کائنات ہے تو پھر یہ کہنا کہ لامحدود کائناتیں پائی جاتی ہیں اس بات کو مستلزم ہوگا کہ اس جیسی محدود کائناتوں کا مجموعہ لامحدود ہوتا ہے۔ حادث کائناتوں کا کل قدیم ہوسکتا ہے جو ایک متضادسی بات ہے۔ حادث تعداد میں کسی قدر بھی کیوں نہ بڑھ جائیں قدیم نہیں ہوسکتے اور اسی طرح محدود کو آپ کتنا ہی کیوں نہ بڑھا لیں اسے لاانتہا نہیں بناسکتے۔ اس لئے یہ طے ہے کہ متحرک کائناتوں کا یہ مجموعہ زمان یا مکان کی سمت میں کسی قدر بھی کیوں نہ بڑھ جائے تاہم محدود اور حادث رہے گا اور جب اس مجموعے کے لامحدود اور لاانتہا ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے تو پھر قدیم اور لاانتہا اکائی کو بہرحال تنہا ضرور رہنا پڑے گا اور یہ تنہائی بہرحال لامحدود ولاانتہا ہوگی اس لئے قدیم ولاانتہا اکائی کو تنہائی سے بچانے کی تو کوئی صورت اس وقت تک نظر نہیں آتی جب تک متحرک کائناتوں کو قدیم ولاانتہا نہ تسلیم کیا جائے، لیکن ایسا تسلیم کرنا ممکن نہیں۔ لہٰذا اسی تنہائی سے بچنے کا بھی کوئی امکان نہیں ہے۔[1]

تنہائی! سوال یہ ہے کہ تنہائی سے ہماری کیا مراد ہے۔ کیا اس متحرک کائنات کو حدود سے باہر رہنے کا مطلب تنہائی ہے، لیکن تنہائی کا یہ مفہوم مقرر کرنا ہمارا من مانا اقدام ہے۔ انسان تنوع پسند حیوان ہے اس لئے وہ سمجھتا ہے جہاں تنوع نہیں وہاں تنہائی یکسانیت اور بے رنگی ہوگی جو رنگا رنگ دلچسپیوں سے تعلق رکھنے والے اس حیوان کے لئے سم قاتل ثابت ہوگی اور اس لئے یہ ایک عذاب ہے جو کسی سماجی فرد پر نازل نہ ہونا چاہئے لیکن قدیم ولاانتہا اکائی پر ان جیسے اصولوں کا اطلاق حق بجانب نہ ہوگا لہٰذا تنہائی والی بات کا اطلاق بھی قدیم اکائی پر نہیں ہوسکتا۔

حاشیہ

(1) ترجیح بلا مرجع کا اصول یہ ہے کہ کسی ایک نقطے پر کسی چیز کا ہونا اور کسی دوسرے نقطے پر نہ ہونا کسی مرجع بغیر ممکن نہیں۔ الف نقطے پر کسی بات کا ہونا یہ بتاتا ہے کہ اس نقطے کو دوسرے نقاط پر ترجیح حاصل ہے۔ کیوں ترجیح حاصل ہے؟ ظاہر ہے کسی مرجع کی وجہ سے جو ترجیح پیدا کرے گا۔ مرجع بغیر ترجیح نہیں ہوسکتی۔ یہاں اس اصول کا ذکر اس لئے آیا کہ اس کائنات کا موجود ہونا کسی مرجع کی وجہ سے نہیں ہے تو پھر بہت سی کائناتیں وجود میں آسکتی ہیں۔

خدا اور کائنات

ایس۔این۔داس گپتا (ترجمہ: رائے شیو موہن ماتھر)

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اہل میمانسا ایشور کی ہستی کے قائل نہیں ہیں۔ خدا کی ہستی کے خلاف ان کے دلائل کو یامُنا کے نظریہ خدا کے مقابلے میں بحث میں لایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علیم کل ایشور کا وجود نہیں مانا جا سکتا کیونکہ یہ دعویٰ اپنا ثبوت نہیں رکھتا اور اس کے خلاف کئی اعتراضات موجود ہیں کیونکہ کس طرح اس کے علیم کل ہونے کا ادراک ہوسکتا ہے؟ یقیناً یہ ادراک معمولی آلات علمیہ کی مدد سے حاصل ہو نہیں سکتا کیونکہ ہمارا معمولی ادراک ماضی اور حال کی تمام اشیاء کا علم نہیں دے سکتا اور نہ ہی وہ ہماری حسی حدود سے تجاوز کرسکتا ہے۔ نیز ایشور کے علیم کل ہونے کا جو علم یوگیوں سے منسوب کیا جاسکتا ہے وہ ماننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ یہ امر ناممکن ہے کہ یوگی اپنے حواس کی مدد سے تمام گذشتہ باتوں کو جان سکے یا اپنے حواس کی حدود سے پرے محسوس کر سکے اور اگر یہ کہا جائے کہ انتہ کرن (حواس باطنی) میں یہ قابلیت موجود ہے کہ وہ حواس کی مدد کے بغیر ہی کل محسوسات کا علم حاصل کر سکتا ہے تب حواس کا فائدہ ہی کیا؟ البتہ یہ بات درست ہے کہ توجہ کے عظیم ارتکاز سے انسان چیزوں کو زیادہ صاف اور واضح طور پر جان سکتا ہے، لیکن کیسا ہی دھیان یا کوئی دوسرا طریقہ انسان کو اس قابل نہیں کرسکتا کہ وہ آنکھ سے سن سکے یا حاسوں کے بغیر اشیاء کا ادراک کر سکے۔ اس لئے علم کل ناممکنات سے ہے اور ہم نے کبھی کسی حاسہ سے ایسے علیم کل شخص کا وجود نہیں محسوس کیا جس کو ایشور کہہ سکیں۔ اس کی ہستی کو انومان (استدلال) سے بھی ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تمام محسوسات سے پرے ہے اور کوئی بھی ایسی دلیل (ہتو) نہیں ہے جو اس کے ساتھ تعلق رکھتی ہو اور جس کی بدولت وہ استدلال کا موضوع ہو سکے۔ اہل نیائے کہتے ہیں کہ دنیا ایسے اجزا کا مجموعہ ہے اور اس لئے یہ ایک نتیجہ یا معلول ہے اور دیگر تمام نتائج کی مانند ایک ایسے فہیم شخص کی نگرانی کا محتاج ہے جو دنیا کے کل اجزا کا علم رکھتا ہو مگر ایسا ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام اجزا اپنی موجودہ صورت میں دنیا کے تمام لوگوں کے کرموں کے مطابق ان کی قسمتوں (اورشٹ) کا نتیجہ ہیں۔ ثواب اور ادھرم کے اعمال ہم سب میں پائے

جاتے ہیں اور یہ اعمال ہی دنیا کے عمل کو اپنے سانچے میں ڈھالتے رہتے ہیں اگرچہ وہ ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے۔ اسی طرح دنیا کو ایشور کی مخلوق کی بجائے لوگوں کے اعمال کا نتیجہ خیال کر سکتے ہیں کیونکہ ایشور کو آج تک کسی نے دیکھا نہیں ہے اس کے علاوہ ایشور جو کوئی ایسی خواہش نہیں رکھتا جسے وہ پورا کرنا چاہتا ہے، دنیا کو پیدا کرے ہی کیوں؟ یہ دنیا اپنے پربتوں، دریاؤں اور سمندروں وغیرہ کے ساتھ کسی ایک ہستی کی مخلوق خیال نہیں کی جا سکتی۔

یامنانیائے کا طریقہ استعمال کرتا ہوا دنیا کو ایک نتیجہ یا معلول ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اسے ایک ایسے فہیم پرش کی مخلوق سمجھتا ہے جو دنیا کے مواد کا براہ راس تعلم رکھتا ہے نیز وہ لوگوں کے دھرم اور ادھرم کا بھی براہ راست علم رکھتا ہے جس کے مطابق وہ ساری دنیا کو پیدا کر کے ایک ایسا نظام قائم کرتا ہے جس کی وجہ سے ہر شخص کو اپنے اپنے اعمال کا پھل بھگتنا پڑتا ہے۔ وہ صرف اپنی خواہش سے ہی تمام عالم کو حرکت میں لے آتا ہے وہ کوئی جسم نہیں رکھتا مگر وہ اپنے من کے ذریعے اپنی خواہش کو عملی صورت دے لیتا ہے۔ ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک ایسا شخص ہے جو بے حد علم اور طاقت سے بہرہ ور ہے ورنہ وہ اس دنیا کو پیدا کر کے اسے مترتب و منظّم نہ کر سکتا۔

شنکر کے مقلدین کا خیال ہے کہ اپنشدوں کی یہ تعلیم ہے کہ برہم کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ صرف برہم ہی موجود ہے اور دنیا جھوٹ ہے۔ مگر اپنشدوں کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے اس کے معنی تو یہ ہیں کہ ایشور کے سوا کوئی دوسرا ایشور موجود نہیں ہے اور نہ کوئی اس کی مانند ہے اور جب اپنشد میں کہا جاتا ہے کہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں سب کا سب برہم ہی ہے اور دنیا کی واحد علت مادی ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اور کوئی شے وجود ہی نہیں رکھتی اور لاصفات برہم ہی اس کی حقیقت واحد ہے۔ اگر میں کہوں کہ صرف ایک سورج موجود ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ شعاعیں نہیں رکھتا اور اگر میں کہوں کہ دنیا میں سات سمندر موجود ہیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی موج وغیرہ موجود نہیں ہے۔ ان عبارات کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ دنیا اس سے اسی طرح ہی نمودار ہوتی ہے جس طرح چنگاریاں آگ سے اور اس میں ہی دنیا اپنا انتہائی سکون اور سہارا پاتی ہے۔ اسی سے آگ، ہوا، مٹی وغیرہ نے اپنی اپنی قوتوں اور قابلیتوں کو حاصل کیا ہے اور اس کی طاقت کے بغیر یہ چیزیں بذات خود کچھ بھی نہیں کر سکتیں۔ اگر اس کے خلاف یہ مان لیا جائے کہ یہ دنیا باطل ہے تب کل تجربے کو ہی قربان کرنا پڑے گا اور چونکہ برہم کا علم (اگیان) بھی ہمارے تجربے کا ہی ایک حصہ ہے اسے بھی باطل جان کر ترک کرنا پڑے گا۔ ویدانت کی منطقی بحث جو ادراک اختلاف کو ایک وہم باطل بتاتی ہے ہمارے لئے بے سود ہے کیونکہ ہمارا تجربہ بتا رہا ہے کہ ہم اختلافات اور تعلقات دونوں کو ہی محسوس کیا کرتے ہیں۔ ہم نیلے رنگ اور کنول کو الگ الگ دیکھتے ہوئے یہ بھی دیکھ پاتے ہیں کہ کنول نیلے رنگ کا ہے پس تعلیمات اپنشد کے مطابق دنیا اور افراد کو ایشور کے ساتھ غیر منفک طور پر متعلق دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ معنی اس خیال کی نسبت صحیح تر ہیں جو کل ظہورات عالم اور تمام افراد انسانی

کی شخصیت کو اڑاتا ہوا صرف یہی کچھ بتلانے پر قانع ہو رہتا ہے کہ افراد کا شعور خالص برہم کے شعور خالص کے ساتھ ایک ہی ہے۔ دنیا میں کوئی بھی ایک خالص، جاذب کل، لاصفات ہستی جیسی کہ مقلدین شنکر بتاتے ہیں، موجود نہیں ہے کیونکہ ہم میں سے ہر ایک مختلف اور جداگانہ خیالات ظاہر کرتا ہے، سکھ اور دکھ کے متعلق ہمارے افرادی جذبات جداگانہ ہیں۔ اگر صرف ایک ہی شعور موجود ہوتا تب ہمیشہ کے لئے ہر شے نمودار ہوا کرتی۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ شعور بیک وقت ست (وجود) چت (شعور) اور آنند (سرور) ہے اور اگر ان سہ گانہ صفات کو تسلیم کر لیا جائے تب مقلدین شنکر کے اس مسئلہ وحدت وجودی کی خود بخود تردید ہو جائے گی جس کی وہ اتنی سرگرمی کے ساتھ تائید کیا کرتے ہیں اور اگر وہ یہ کہیں کہ ست، چت، آنند، تین جداگانہ اشکال یا صفات نہیں ہیں بلکہ ایک ہی برہم کی حقیقت واحد کو ظاہر کرتے ہیں تب یہ بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ سرور اور شعور بالکل ہی ایک کیونکر ہو سکتے ہیں؟ ہم سبھی سکھ اور دکھ کو ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف محسوس کیا کرتے ہیں پس ہم جس طرح بھی تعلیمات شنکر کی جانچ پڑتال کریں ہم انہیں کل تجربے کے خلاف پاتے ہیں۔ وہ منطقیانہ تنقید کو سہارے کے قابل نہیں ہیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ عالم خارجی کے تصورات صحیح ہیں اور ایک خارجی دنیا کی صحیح طور پر نمائندگی کرتے ہیں۔ بے حد اختلاف رکھنے والی گوناگوں دنیا صرف ایک وہمی نمود نہیں ہے بلکہ ہمارے اپنے حواس سے ثابت حقیقی وجود رکھتی ہے۔

اس طرح فلسفہ یامنا کا آخری نتیجہ یہ بتلاتا ہے کہ ایک پہلو پر خود آگاہ ارواح موجود ہیں اور دوسرے پہلو پر علیم کل اور قادر مطلق ایشور اور عالم متنوع موجود ہیں یہ تینوں اقسام ہستی واقعی ہیں وہ کئی مقامات پر اس علم کا اشارہ دیتا ہے کہ دنیا کو ایشور سے نکلنے والی چنگاریاں خیال کر سکتے ہیں مگر وہ اس بات کو طوالت کے ساتھ بیان نہیں کرتا اور ایسی عبارات بھی پائی جاتی ہیں جو اس خیال کی تردید کرتی ہیں کیونکہ ان میں وہ ایشور کو نیائے کی تعلیم کے مطابق دنیا کا بنانے والا بھی خیال کرتا ہے اور سدھی تریہ اور آگم پرامانیہ دونوں میں جس طریق پر وہ ایشور اور دنیا کے تعلق میں نیائے کے نقطہ خیال کی تائید کرتا ہے اس سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اپنا نظریہ نیائے کے اس نظریے سے مختلف نہ تھا جس میں دنیا اور خدا کی ثنویت کو قطعی طور پر تسلیم کر لیا گیا اور اسے حل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ہم سدھی تریہ سے اندازہ لگانے کے قابل ہیں یامنا کی طرف سے بڑا تعلیمی اضافہ یہی ہے کہ اس نے روح کی خود آگاہی کو ثابت کیا ہے عالم خارجی کی حقیقت اور خدا کی ہستی کو تو پہلے کئی نظامات نے بھی مانا ہے۔ یامنا ایشور اور ارواح و عالم کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں کوئی بھی نئی بات نہیں بتلاتا۔ وہ حقیقت عالم کی فطرت جاننے کے لئے کوئی کھوج نہ کرتا ہوا اس امر کے اثبات پر قانع رہتا ہے کہ ظہور عالم ایک دھوکا نہیں ہے جیسا کہ مقلدین شنکر اسے خیال کرتے ہیں۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے کہ وہ اہل نیائے کی مانند ذرات لاتجزیٰ کی ہستی میں یقین نہیں رکھتا۔ مادے کے صغیر ترین ذرے کا نام ترسرینو یعنی وہ ذرہ خاک

ہے جو کسی جھری یا سوراخ سے داخل ہونے والی کرنوں میں ہوا کے اندر دیکھا جاتا ہے۔ وہ عالم گونا گوں کی حقیقت کی انتہائی ماہیت کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتا اور نہ ہی یہ بتلاتا ہے کہ یہ دنیا جیسی کہ ہے کس طرح وجود میں آئی ہے۔ نیز وہ ان تدابیر کے متعلق بھی خاموش ہے جو حصول نجات کے لئے عمل میں لانی واجب ہیں اور نہ ہی وہ حالت نجات کی ماہیت اور خصوصیات کے متعلق کچھ کہتا ہے۔

یامنا نے اپنے آگم پرامانیہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ پنچ راتر سنگھتا ویدوں کی مانند ہی مستند ہے کیونکہ اسے ایشور نے خود بیان کیا ہے۔ ویدوں کی پرش سوکت اور اس کے اندر اور کئی مقامات پر وشنو یا واسدیو کی تعریف کی گئی ہے مگر وید کبھی شیو لوگوں کے پاشوپت تنتر کی تائید نہیں کرتے اور اس طرح بلحاظ استناد پاشوپت تنتر کبھی پنچ راتر سنگھتا کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔

خدا کے متعلق رامانج، وینکٹ ناتھ اور لوکا چاریہ کے تصورات

بھاسکر نے کہا ہے کہ اگرچہ ایشور میں تمام نیک صفات موجود ہیں اور وہ بذات خود تمام کثافات سے پرے ہے لیکن اس نے اپنی شکتی (طاقت) سے خود کو دنیا اور اس کے تمام حالات وحدود کی صورت میں بدل لیا ہے۔ تمام مادہ اور جملہ حوادث اس کی طاقت ہیں وہ خود ہی اپنی طاقت سے ایک معمولی سی روح کی صورت میں نمودار ہو کر بالآخر نجات کو بھی حاصل کرتا ہے۔ رامانج کی رائے ہے کہ اس خیال کی رو سے برہم کوئی ایسی ذاتی صورت نہیں رکھتا جو تمام حدود و قیود اور اس طاقت سے پرے ہو، جو تمام حوادث میں ظہور پذیر ہو رہی ہے۔ جب برہم کو ہمیشہ کے لئے اس طاقت کے ساتھ متلازم کیا جاتا ہے تب اس پر عالم حوادث کے تمام نقائص لازمی طور پر عائد ہونے لگتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب برہم کی شکتی یا طاقت کو مان لیا جائے تب بھی برہم کا بدلنا کس طرح کہہ سکتے ہیں؟ اور اگر شکتی کو اس کی تبدیل ہیئت ہی مان لیں تب بھی یہ بات قبول نہیں کی جاسکتی کہ برہم شکتی کے ساتھ مل کر ایک دنیوی قلب ماہیت پاتا ہے۔

ایک اور ویدانتی (جس کا نام غالباً دوپرکاش ہے اور جو اوائل عمر میں رامانج کا معلم تھا) کی یہ رائے تھی کہ برہم اپنی ذات میں ہی تبدیل ماہیت کر کے بصورت عالم نمودار ہو گیا ہے۔ اس نظریے پر یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ اگر برہم خود ہی دنیا کی صورت میں منقلب ہو گیا ہے تب تو اس پر دنیا کی تمام کثافات اور نقائص عائد ہوں گے اور اگرچہ یہ کہہ دیا جائے کہ اپنے ایک جزو میں وہ برترین ہے اور تمام نیک صفات رکھتا ہے اور دوسرے جزو میں صورت عالم اختیار کرنے کے باعث اس کی تمام کثافات اپنے اوپر لیتا ہے تب بھی جو اپنے ایک جزو میں اس قدر کثیف وناپاک ہے اپنی کثافت کو اپنے دوسرے نیم جزو کی پاکیزگی کے ذریعے رفع دفع کر کے ایشور کہلانے کا مستحق نہیں ہوسکتا۔ اس لئے رامانج کا یہ خیال ہے کہ تمام تغیرات اور تبدلات ایشور کے جسم میں واقع ہوتے ہیں نہ

کہ اس کی ذات میں۔ اس طرح ایشور اپنی ذات اقدس میں ہمیشہ جملہ کثافات سے پاک اور بہترین صفات سے بہرہ ور ہے اور ان مظاہری حوادث سے جو اس کے جسم سے متعلق ہیں ہمیشہ بے لوث رہتا ہے اور جو مادہ کہ خارجی دنیا کا مواد بنتا ہے وہ سانکھیہ کے تین گن کی طرح نہیں ہے بلکہ خالص پرکرتی یا اصلی قوت علتی ہے جو مختلف قسم کی صفات رکھتی ہے۔ ان صفات کو ستو رجس اور تمس کے تین زمروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ پرکرتی اپنی لطیف صورت میں ایشور کا جسم ہے جو اپنی تمام تبدیلیوں میں ایشور سے ہی متحرک ہوتا ہے اور جب وہ پرکرتی کو اس کے تمام مظاہر سے ہٹا کر اس کی تمام حرکات کو بند کر دیتا ہے تب فنائے عالم (پرے) ہو جاتی ہے جس میں ایشور علتی حالت میں موجود رہتا ہوا پرکرتی کو اپنے جسم کی لطیف حالت کے طور پر اپنی ذات میں برقرار رکھتا ہے۔ پرکرتی ایشور کا جسم بھی ہے اور اس کا ایک انداز (پرکار) بھی اور جب یہ ظہوری صورت اختیار کرتی ہے تب دنیا وجود میں آتی ہے۔ پرکرتی تن ماترا (عناصر لطیفہ) اور اہنکار (انانیت) وغیرہ کی پیدائش کے وقت جن تبدیلیوں میں سے گزرتی ہے وہ سانکھیہ کی تعلیم کے مطابق گنوں کی ترتیبوں کے نتائج نہیں ہیں بلکہ انہیں پرکرتی کے وہ مختلف مدارج خیال کر سکتے ہیں جن میں سے گزرتی ہوئی وہ ہر ایک درجے پر اپنی صفات مخصوصہ ظاہر کرتی ہے۔ یہاں گن سے مراد کیفیت ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ پرکرتی ایشور سے متحرک ہوتی ہوئی لگاتار نئی سے نئی کیفیات ظاہر کرتی ہے۔ موجودہ حالت عالم بھی پرکرتی کی ایک خاص حالت کو ظاہر کرتی ہے جس میں وہ ان صفات کو حاصل کر چکی ہے جو عالم حوادث میں دیکھی جاتی ہیں۔

ہم پیشتر دیکھ چکے ہیں کہ یامنانے نیائے کی روش کے مطابق ایشور کی ہستی ثابت کی ہے، لیکن رامانج کی رائے میں ایشوری ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جا سکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر پہاڑوں وغیرہ کو معلولات ہی مان لیا جائے تو بھی اس سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا کہ انہیں کسی ایک پرش (شخص) نے پیدا کیا ہے۔ صراحیوں کو بھی تو کوئی ایک شخص نہیں بنایا کرتا۔ سانکھیہ کے طریقے کے مطابق ایشور کی ہستی سے انکار بھی کیا جا سکتا ہے اور یہ بات بھی تصور کی جا سکتی ہے کہ لوگوں کے کرموں کے مطابق یہ دنیا ابتدائی گنوں کے اجتماع سے پیدا ہوگئی۔ اس طرح ایشور کی ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جا سکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں رامانج کی رائے میں ایشور کی ہستی کو دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا ہاں اس کی ہستی کو شاستروں کی سند پر قبول کر سکتے ہیں۔[1] نیائے اور یوگ نے ایشور کو صرف نمت کارن (علت آئی) مانا ہے مگر رامانج کی رائے میں ایشور کل مکان و زماں میں ساری کل ہے۔ ایشور کی یہ سرایت کلی یہ معنی نہیں رکھتی کہ اس کی ہستی ہر جگہ ہستی واحد ہے یا وہ دنیا کی ہستی کے ساتھ بالکل ایک ہی ہے اور باقی سب کچھ باطل ہے۔ اس کے معنے رامانج بھاشیہ کے دوسرے سوتر پر سدرشن آچاریہ کی تفسیر شرت پرکاشکا کے مطابق یہ نہیں کہ کوئی بھی ایسا پاپ نہیں ہے جس کے ذریعے ایشور کسی مکانی رشتے کے اندر محدود کیا جا سکے۔ ورد، ناراین اور وینکٹ ناتھ اس بارے میں متفق الرائے ہیں کہ ایشور کے ساری کل

ہونے کے صرف یہی معنی ہیں کہ اس کی نیک صفات کی کوئی بھی حد نہیں ہے۔[2] ایشور کے جسم کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اس لئے جسمانی طور پر اسے ساری کل خیال کیا جا سکتا ہے پس ایشور صرف نمت کارن ہی نہیں بلکہ اپادان کارن (علت مادی) بھی ہے۔ وینکٹ بالتفصیل ثابت کرتا ہے کہ سب سے اونچے ایشور کا نام نارائن ہے اور اس کی طاقت جو مادہ اور ارواح پر حکمران ہے۔ اس کا نام لکشمی ہے۔ ایشور من رکھتا ہے اور اس کے ابدی حواس اپنے اظہار کے لئے کسی جسم یا عضو کے محتاج نہیں ہیں۔ وینکٹ یہ بھی بیان کرتا ہے بھگوان واسدیو کے تین روپ ہیں، سنکرشن، پردیمن، انی اردھ۔ پنچ راتر کے اس مسئلہ ویوہ پر لوگ آچاریہ کے تتوتریہ پرورور کے بھاشیہ میں بحث کی گئی ہے۔ سنکرشن، پرویمن اور رانی ردھ یہ تینوں واسدیو کی تین مختلف صورتیں خیال کی جاتی ہیں جن کے ذریعے وہ انفرادی ارواح، من اور عالم خارجی کو بس میں رکھتا ہے۔ وہ صورت عمل جس کی بدولت آغاز عالم پر جیو (ارواح) اور پرکرتی (مادہ) ایک دوسرے سے جدا ہو گئے۔ ایشور کے اس روپ سے متلازم ہے جسے سنکرشن کہتے ہیں اور جب یہ جدا کرنے والا عمل لوگوں پر ان کے منس (من) کے طور پر وقوع پذیر اور حکمراں ہو کر آخر کار انہیں بھلائی اور نیکی کی راہ پر لاتا ہے تب وہ ایشور کے روپ میں ویمن سے متلازم ہوتا ہے۔ انی ردھ ایشور کا وہ روپ ہے جس کے ذریعے بیرونی دنیا پیدا ہو کر باترتیب رہتی ہے اور جس کے اندر علم حقیقی کے حصول کے لئے ہماری مساعی اور تجربات تکمیل پاتے ہیں یہ تینوں روپ جداگانہ ایشور نہیں ہیں بلکہ اس کے فعلی اختلافات کی بنا پر متصور کئے گئے ہیں۔ ایشور کی پوری ہستی ہر جگہ موجود ہے وہ اور اس کی صورتیں ایک دوسرے سے الگ یا مختلف نہیں ہیں۔ یہ روپ کیا ہیں۔ واسدیو کی طاقت کے مظاہر ہیں اور اس لئے وبھاو کہلاتے ہیں۔ ایزدی طاقت کے ایسے مظاہر مذہبی دنیا کے برگزیدہ افراد میں دیکھے جاتے ہیں۔ مثلاً ویاس، ارجن وغیرہ میں لوکاچاریہ ایشور کے متعلق مزید تشریح کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ ایشور کی اصلی ذات صرف علیم کل ہی نہیں ہے بلکہ یہ علم کل ابدی اور کامل سرور سے بھی متلازم ہے۔ اس کا علم اور اس کی طاقتیں نہ تو تغیر پذیر ہیں اور نہ کسی کی مانند ہیں کیونکہ یہ بلند ترین ہیں اور کسی اور کے خیال میں نہیں آ سکتے۔ وہ ہم سب کو عمل کے لئے حرکت دیتا ہوا ہمارے اعمال کے مطابق ہماری خواہشات کو پورا کرتا ہے۔ وہ جہلا کو علم، ضعفا کو طاقت، گنہگاروں کو معافی دیتا ہے۔ دکھیوں پر رحم کرتا ہے اور گنہگاروں کے گناہ نظر انداز کر کے ان کے ساتھ پدرانہ محبت رکھتا ہے۔ شریروں کے لئے بھلائی، مکاروں کے لئے خلوص اور بددلوں کے لئے نیک دلی رکھتا ہے، جو اس سے جدا نہیں رہنا چاہتے وہ ان سے جدا رہنا برداشت نہیں کر سکتا اور جو اس کا دیدار چاہتے ہیں انہیں وہ خود آسانی سے مل جاتا ہے۔ جب وہ لوگوں کو دکھی دیکھتا ہے تب ان پر رحم کر کے ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کی تمام صفات دوسروں کے لئے ہیں۔ خود اس کے لئے نہیں۔ ہمارے لئے اس کی محبت ماں کی محبت کی مانند ہے۔ اس محبت کے بس میں وہ ہمارے نقائص کو نظر انداز کرتا ہوا ہمیں نیکی کے معراج کی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس نے اپنے اندر یہ دنیا اس لئے پیدا نہیں کی کہ اس کے لئے اپنی کسی ضرورت کو پورا کرے بلکہ صرف بازیانہ طور پر

از خود لیلا کر رہا ہے اور جس طرح پیدائش میں اسی طرح قیام اور فنا میں بھی اس کی لیلا ہو رہی ہے۔ اس کی خود بخود بازی (لیلا) ہی ہر ایک شے کو پیدا کرتی اور سہارا دے رہی ہے۔ فنا بھی اس کا ایسا ہی کھیل ہے جیسے کہ تخلیق یہ سب کچھ اس نے اپنے سے اور اپنے اندر پیدا کر رکھا ہے۔

حواشی

1) راما نج بھاشیہ، تیسرا سوتر دیکھو۔

2) وینکٹ ناتھ کا نیائے سدجانجن دیکھو۔

خدا اور اخلاقیات

سید محمد تقی امروہوی

یہ عجیب اور دلچسپ اتفاق ہے کہ جدید الحاد پرستی یا مذہب سے بغاوت کی یہ رو جو آج دیکھنے میں آتی ہے اخلاق دشمنی سے نہیں اخلاق نوازی سے پیدا ہوئی ہے۔ عہد جدید کو اخلاقی قدروں کا پہلے کے معاشروں کی بہ نسبت زیادہ شعور ہے اور اس لئے وہ مذہب اور خدا کے اس تصور سے بغاوت کر بیٹھا جو قدیم مذاہب نے دیا تھا یا یوں کہہ لیجئے جو قدیم مذاہب کے انجماد کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے۔

آپ اس کائنات یا موجودات کی ایک باشعور، قدیم اور روحانی اصول سے جو کہ اصل موجودات ہو تشریح کریں تو آپ ایک مضبوط فکری بنیاد پر کھڑے ہوں گے، لیکن ایک ایسے تصور الوہیت سے کائنات کی تشریح جو شخصی نوعیت رکھتا ہو اور موجودات سے ماوراء ہو تشریح کرنے میں بڑی دشواری یہ پیش آئے گی کہ موجودات اور شخصی خدا میں دوئی ہو جانے سے خود شخصی خدا بھی محدود ہو کر رہ جائے گا اور قدیم اصول سے کائنات کی توضیح ممکن نہ ہو گی اس لئے کہ قدیم کے لئے لامحدود ہونا ضروری ہے۔ محدود قدیم نہیں ہو سکتا لہٰذا جب یہ فرض کیا جائے گا کہ خدا اور کائنات دو الگ چیزیں، حقیقتیں ہیں تو دونوں محدود ہو جائیں گی اور اس لئے حادث قرار پائیں گی۔ وحدت الوجود والوں نے بالکل منطقی موقف اختیار کیا کہ انہوں نے وجود کی حادث اور قدیم میں تقسیم سے انکار کر دیا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ وجود ایک ہی ہے جو قدیم ہے اور ہر جگہ جاری وساری ہے۔ یہی موقف میں نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے کہ ایک ہی اصول یعنی انرجی یا توانائی سے کائنات وموجودات کی تفسیر کی ہے۔ چاہے اس ایک اصول کے مختلف مراحل اور پرتو یا روپ بتائے ہیں تاہم ایک ہی اصول سے جو اپنے جوہر میں قدیم، باشعور اور لامحدود ہے ساری موجودات کی تشریح کی ہے نہ یہ کہ ایک شخصی خدا کو کائنات سے الگ رکھ کر آسمانوں میں بٹھا دیا جائے جس کے نتیجے میں دو حقیقتیں سامنے آئیں۔ خدا اور کائنات اور دونوں محدود ہو کر حادث ہو جائیں۔

لیکن اس ابتدائی مرحلے سے گزر کر جس چیز پر یہاں بحث کرنی ہے وہ یہ ہے کہ انسان نے خدا کا جو تصور

قائم کیا ہے اس سے وہ بنیادی اخلاق تصورات متصادم ہو جاتے ہیں جو انسانوں نے مختلف سماجوں کے اصولوں کے طور پر اختیار کئے ہیں۔ خدا کا تصور جوہری طور پر خیر محض کا تصور ہے، لیکن اس معلوم کائنات میں خیر کا تصور کہیں نظر نہیں آتا۔ یہ کائنات نیکی اور بدی سے مرکب معلوم ہوتی ہے اس لئے زردشت نے یزدان اور اہرمن کا تصور قائم کیا تھا۔ نیکی کا سرچشمہ یزدان اور بدی کا اہرمن قرار پایا تھا۔ مشرق وسطیٰ کے دوسرے مذاہب نے اس مقصد کے لئے شیطان کا تصور اختراع کیا جو بدی کی جڑ ہے۔ واضح طور پر بدی اس کائنات میں کم سے کم اسی قدر موجود ہے جتنی نیکی اس لئے یہ ضروری ہے کہ بدی کی تشریح کے لئے بھی ایک ماخذ ڈھونڈا جائے جو خدا تو خیر محض ہونے کی بنا پر ہو نہیں سکتا لہٰذا اہرمن ہوگا یا شیطان۔ مجوسیوں نے اہرمن کو وہی درجہ دیا ہے جو یزدان کو حاصل ہے لیکن مشرق وسطیٰ کے دوسرے مذاہب نے اہرمن کا درجہ اور عہدہ ذرا کم کر دیا اور اسے شیطان کے نام سے منسوب کیا جس کا خالق دوسرے فرشتوں کی طرح خود خالق کائنات ہے۔ دو اصولوں سے کائنات کی تشریح کرنے کی وجہ سے زردشت کو یہ بتانا ہوگا کہ یہ دونوں، دو ہونے کے باوجود قدیم و لامحدود کیسے ہو سکتے ہیں۔ دو ہونے کی وجہ سے دونوں حادث اور محدود ہوں گے اور اس لئے کائنات اور موجودات کی تشریح کے لئے ایک لامحدود اور قدیم ہستی کی ضرورت رہے گی جو ان دونوں حادث ہستیوں کا خالق ہو۔ لہٰذا زردشت کا یہ دوئی کا فلسفہ آخری نقطے پر جا کر ٹوٹ جائے گا۔

صفات خدا (تشبیہ و تنزیہہ)

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید/محمد سہیل عمر)

اسلام کے عقیدہ توحید سے متعلق اہم ترین اعتقادی مسائل میں سے ایک مسئلہ تشبیہ و تنزیہہ حق کا بھی ہے۔ تمام مسلمان مفکرین، صوفیہ اور وحدت الوجودی عرفاء یعنی ابن عربی اور ان کے پیروکار حضرات نے اسے مورد توجہ بنایا اور اس پر پورا غور و فکر کیا اور اس کے بارے میں گونا گوں اعتقادات کا اظہار کیا ہے ہم پہلے تو مسئلے کو کلی طور پر واضح کریں گے اور اس کے بارے میں مختلف عقائد کا تذکرہ کریں گے، اس کے بعد ابن عربی، ان کے پیروکاروں اور شارحین کی آراء شرح و بسط کے ساتھ بیان کی جائیں گی۔

تشبیہ اور تنزیہہ کے معانی اور ان کے قائلین یعنی مشبہ اور منزہ، تشبیہ حق کو خلق کے مانند کرنے اور ممکن کی صفات کو واجب میں دیکھنے سے عبارت ہے۔ تنزیہہ حق تعالیٰ کے ماوراء خلق ہونے اور اس کی ذات میں سے ممکن کی صفات کو سلب کرنے سے عبارت ہے۔ جو لوگ تشبیہ کے قائل ہیں، انہیں مشبہ اور مجسمہ کہا جاتا ہے۔ یہ فرقہ اللہ کو مخلوق سے مشابہ اور اسی کی طرح جسم رکھنے والا سمجھتا ہے بلکہ اس کے لئے دیگر اجسام کی طرح کا ایک جسم مانتا ہے، ان میں بعض اسے ایک نور کی صورت میں تصور کرتے ہیں، چند کسی جوان کی شکل میں فرض کرتے ہیں اور کچھ خدا کے لئے کسی بوڑھے آدمی کا چہرہ تجویز کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان لوگوں میں کچھ ایسے بھی ہوئے ہیں جو حق تعالیٰ کو حیوان تک کی صورت میں تصور کرتے تھے اور اس کے لئے شکل و صورت، ہاتھ پاؤں اور ایسے ہی دوسرے اعضاء کے قائل تھے اور ٹھیٹھ مخلوقی اوصاف مثلاً شکل و صورت وزن، حجم اور ایسے ہی دوسرے اوصاف کو خدا کے اندر ثابت کرتے تھے.....داؤد جواربی[1] جو سوائے شرمگاہ اور ڈاڑھی کے اللہ کے لئے تمام انسانی اعضاء کا قائل تھا، تاہم اس نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ جسم ہے مگر دوسرے اجسام ایسا نہیں، گوشت اور خون ہے مگر یہاں کے گوشت اور خون ایسا نہیں۔[2] ہشام کے بارے میں منقول ہے ایک سال کے اندر اندر اس نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں پانچ اقوال اختیار کئے کبھی اسے بلور، کبھی پگھلی ہوئی چاندی کے مانند جانا، کبھی یہ کہا کہ وہ صورت نہیں رکھتا، کبھی یہ فرض کیا کہ

ہماری طرح وہ بھی اپنے سات بالشت کا ہے[3] ..... ہشام آخر میں ان تمام اقوال سے پھر گیا اور اس عقیدے پر قائم ہوگیا کہ خدا دیگر اجسام کی طرح ایک جسم رکھتا ہے۔[4]

یہ فرقہ ان چند آیات واحادیث سے اپنے عقائد کی سند پکڑتا ہے جن سے بظاہر حق تعالیٰ کے جسم ہونے اور ہاتھ پاؤں، چہرہ اور سمت وغیرہ رکھنے کی دلالت ملتی ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

"الرحمن علی العرش استوی[5]" "فاینما تولو انتم وجه الله[6]" "ید الله فوق ایدیهم[7]" "ولتصنع علی عینی[8]" "یا حسرتا علی مافرطت فی جنب الله[9]" "والسمٰوٰت مطویات بیمینه[10]" ....

احادیث: "حتیٰ یضع الجبار قدمه فی النار" "قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن". وضع یده اوکفه علیٰ کتفی حتیٰ وجدت بردانامله، علی کتفی." "خلق آدم علی صورة الرحمن" "اخمر طینه" "آدم بدیه اربعین صباحا[11]" انکم مستران ربکم کما ترون القمر لیلة البدرلا ترضاعون فی رویتة" "ارایت ربی فی احسن صورت الشاب امزد قططه۔"[12]

اور ابوذر غفاریؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ رسول اکرمؐ سے پوچھا "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟" آپ نے فرمایا "نورانی اراہ ..... اور عقلی معاملات میں یہ لوگ قیاس غائب برشاہد کے قائل ہیں ..... امام فخر الدین رازی سے روایت ہے کہ ابومعشر[13] کا خیال یہ ہے کہ مشبہ کا مسلک طریق بت پرستی کی بنیاد ہے[14] اس کے مقابل جمہور متکلمین اور حکماء تنزیہہ محض کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ کے جسم نہ ہونے اور جسم کے تمام اوصاف ولوازم سے بطور کلی بری ہونے کے قائل ہیں اور ان تمام امور سے اسے منزہ جانتے ہیں جو اس کے لائق نہیں کیونکہ اس طرح کے امور واوصاف اس کے وجوب وجود کے منافی ہیں اور وہ آیات واحادثی جو تشبیہ پر دلالت کرتی ہیں انہیں یہ حضرات متشابہات میں شمار کرتے ہیں جن کی بعض اوقات تاویل کی جاتی ہے اور بعض اوقات ان کے الفاظ پر ایمان رکھتے ہوئے معنی میں توقف کیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود ان کا یقین ہے کہ خدا تعالیٰ مخلوقات کی شبیہ یا ان کے مانند نہیں ہے۔ ان میں سے وہ حضرات جو اس آیت: "ولا یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم" کے سلسلے میں الا اللہ کے بعد وقف کے قائل ہیں اور والراسخون فی العلم کے جملے کو ایک جداگانہ جملہ سمجھتے ہیں، تاویل متشابہات سے گریز کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ بسا اوقات متشابہات کے بارے میں کوئی سوال کرنے کو بھی بدعت جانتے ہیں اور کہتے ہیں: "امنا کل من عندربنا[15]" جیسے کہ امام مالک بن انس[16] سے روایت ہے کہ جب ان سے اللہ تعالیٰ کے استوا علی العرش کے

بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا ''استواء معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔''[17] البتہ وہ لوگ جو الا اللہ کے بعد وقف کے قائل نہیں وہ بہ تکلف ان متشابہات کی طرح طرح سے تاویل کرتے ہیں۔ تنزیہہ حق کے بارے میں تو یہ فرقہ آپس میں متفق ہے، البتہ ان میں اس بات پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ صفات شے سے متصف ہے یا نہیں۔ اس اختلاف کا مرجع یہ ہے کہ کوئی چیز اس لائق ہے یا نہیں کہ اسے خدا تعالیٰ سے نسبت دی جائے۔ تنزیہہ حق کے باب میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف یہیں سے پھوٹا ہے۔ معتزلہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ کسی بھی شے کو حق تعالیٰ صفت قدم میں شریک مانا جائے گا، حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے یہاں تک کہ وہ امر قدم میں صفات حق کو بھی شامل نہیں سمجھتے۔ ان کا کہنا ہے کہ خداوند تعالیٰ قدیم ہے اور یہ قدم اس کی ذات کا وصف اخص ہے اور وہ بذاتہ عالم، قادر اور حیؔ ہے نہ کہ بواسطہ علم قدرت اور حیات جو قدیم ہونے کے باوجود زائد بر ذات ہیں کیونکہ اگر صفات بھی ذات کی طرح اور ذات کے ساتھ قدیم مانی جائیں تو اس سے لازم آئے گا کہ انہیں الوہیت میں بھی شریک اور دخیل سمجھا جائے۔ ایک نوع کے شرک کو مستلزم ہے، بالآخر یہ طائفہ تنزیہہ مطلق پر متفق ہو گیا اور اس پر بھی اتفاق کر لیا کہ دار فنا ہو یا دار بقا، دونوں جہانوں میں حق تعالیٰ کی رویت محال ہے، یعنی یہ کہ اللہ کو نہ اس دنیا میں دیکھا جا سکتا ہے نہ اس دنیا میں، بدین سبب انہوں نے ذات حق تعالیٰ سے ان تمام صفات کی مطلقاً نفی کر دی جو مخلوقات کے لوازم اور اوصاف ہیں، مثلاً حکانیت، زمانیت، صورت، مقامیت، انتقال، زوال تغیر، تاثر اور اسی طرح کے دیگر اوصاف اس نقطہ نظر نے انہیں اس بات کا قائل بنایا کہ متشابہات کی تاویل واجب ہے اور اس تاویل کو انہوں نے توحید کا نام دیا۔[18]

ابن عربی اور ان کے مقلدین کا عقیدہ

ابن عربی اور ان کے ماننے والے نہ مشتبہ کی طرح محض تشبیہ پر تکیہ کیے ہوئے ہیں اور نہ فقط منزہ ہیں، بلکہ یہ حضرات تشبیہ اور تنزیہ کو باہم جمع کرتے ہیں اور توحید حقیقی کو اس جامعیت سے عبارت جانتے ہیں۔ ان حضرات کے اقوال شرح سے نقل کرنے سے پیشتر یہ نکتہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کے کلمات سے ان لوگوں کی مراد ہو بہو وہ نہیں ہوتی جو متکلمین اور فلاسفہ کی ہے۔ جیسا کہ پچھلی باتوں سے معلوم ہو چکا اہل حکمت و کلام کے نزدیک تنزیہہ خداوندی کا مطلب ہے۔ اس کی ذات سے مخلوق کے اوصاف و خواص کی نفی۔ جب کہ تشبیہ سے ان کی مراد ہے اجسام اور اشیاء کے صفات و لوازم سے ذات حق کا اتصاف، جب کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین اپنی روایت کے مطابق تنزیہ اور تشبیہ کی بھی دوسرے اکثر امور کی طرح تاویل کرتے ہیں۔ وہ انہیں اطلاق اور تقیید کے معانی میں استعمال کرتے ہیں اور تشبیہ اور تنزیہ کا یہ استعمال ابن عربی سے پہلے موجود نہیں تھا کیونکہ تشبیہ و تنزیہ کا اطلاق اور تقیید کے مفہوم میں استعمال اس زمانے کے متداول اور مستعمل مفاہیم کے خلاف تھا، لیکن یہ مطلب

وحدۃ الوجود کی اصل سے سے موافقت رکھتا ہے جو ابن عربی کے تصوف کی اصل اصول ہے اور یہ توجیہ ابن عربی کی طرح کسی بھی وحدت الوجودی صوفی کے نظام فکر اور ذوق معرفت کے لئے ناگزیر تھی۔ یہی مذکورہ تاویل اور مفہوم ابن عربی کے ان عرفانی اقوال کی بنیاد ہے جو بہ تکرار ان کی عبارتوں میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں، حق واحد ہے اور کثیر بھی، ظاہر ہے اور باطن بھی، خالق ہے اور مخلوق بھی، رب ہے اور عبد بھی، قدیم ہے اور حادث بھی اور اس طرح کے دوسرے اقوال جو ایسے امور کے اظہار کرتے ہیں جو بظاہر متناقض ہونے کے باوجود ابن عربی کے فکری اور عرفانی نظام میں رچے ہوئے ہیں، اس لئے وہ اس قسم کے اقوال سے ابا نہیں کرتے۔ اصولاً دیکھا جائے تو ان معنوں میں تنزیہ اور تشبیہ باہم گتھی ہوئی ہیں۔ ایک کے بغیر دوسری تصویر میں نہیں آتی اور ایک کے بغیر دوسری کا ادراک ممکن نہیں۔ اس کے باوجود پیش نظر رہنا چاہئے کہ تنزیہ اور تشبیہ کا یہ تصور اور یہ تحقیق بس مقام ثنویت یعنی حق اور خلق کے اعتبار کے مقام میں ہے جو حق اور خلق، مالک اور عالم، وحدت اور کثرت یا جامع تر عبارت میں یوں کہئے کہ مقام ربوبیت ہے، لیکن اگر اس ثنویت سے نکل کر احدیت ذاتیہ کے مقام سے دیکھیں تو وہاں نہ تنزیہ کی کوئی جگہ ہے نہ تشبیہ کی، کیونکہ اس مقام پر کسی بھی اعتبار اور کسی بھی وجہ سے کثرت کا کوئی وجود نہیں۔ یہاں کوئی بھی حقیقت بیان میں نہیں آسکتی، جیسا کہ ابن عربی کا یہ مقولہ والباری سبحانہ منزہ عن التنزیہ فکیف عن التشبیہ"[19] اس پر شاہد ہے لہٰذا حق تعالیٰ کا منزہ ہونا اس معنی میں ہے کہ وہ مقام الابیت میں اپنی ذات کے اعتبار سے تمام اوصاف حدود اور قیود سے ماوراء کل سے مستغنی ہے اور جمع اشیاء پر محیط ہے۔ اس اعتبار سے کوئی چیز نہیں جو اس کا احاطہ کر سکے، کوئی علم نہیں جو اس میں شامل ہو سکے اور نہ ہی کوئی وصف ہے جو اس پر صادق آئے، بجز وصف اطلاق۔ اس کی تنزیہ بھی اسی اطلاق میں قائم ہے، لیکن تعین ذاتی کے اعتبار سے اس کا ظہور ممکنات میں صورت پکڑے ہوئے ہے۔ مثلاً وہ دیکھتا ہے، سنتا ہے اور کلام کرتا ہے لیکن اس معنی میں نہیں جس میں مخلوق دیکھتی، سنتی اور بولتی ہے بلکہ بایں مفہوم کہ وہ ہر سامع، ناظر اور متکلم کی صورت میں متجلی ہوتا ہے خود ان کی صورت اختیار کرتا ہے۔[20]
پس تنزیہ حق تعالیٰ حق فی ذاتہ اور باطن پر دلالت کرتی ہے جب کہ تشبیہ حق مخلوق بہ، اور ظاہر پر شہادت دیتی ہے جو مراتب کونیہ اور اشکال والوں کے لباس میں ظاہر ہے، جیسے کہ مولانا روم کہتے ہیں:

گاہ خورشید و گہے دریا شوی
گاہ کوہ قاف و گہہ عنقا شوی
تو نہ این باشی نہ آں درذات خویش
اے فزوں از وہم ہاوز بیش بیش [21]

باوجودیکہ ابن عربی اس قول پر اصرار کرتے ہیں کہ حق منزہ بھی ہے اور مشبہ بھی اور اس کو اپنے تصوف کی اساس قرار دیتے ہیں لیکن اس کی یہ تاکید مختلف مواقع کے اعتبار سے اپنے درجات میں مختلف نظر آتی ہے، کہیں ان

پرتشبیہ ایسی غالب آ جاتی ہے کہ وہ فلاسفہ مادیین میں شامل دکھائی دیتے ہیں، مثلاً ان کا یہ قول کہ حق تعالیٰ ہر معلوم کا عین ہے [22] حق تعالیٰ بندے کے قویٰ اور اس کے مسمی کا عین ہے [23] نیز جوہر وعرض کی بحث میں اشاعرہ کا قول بیان کرتے ہوئے حق تعالیٰ کو جوہر ایسا بتاتے ہیں جس کے اشاعرہ قائل ہیں اور اس کے لئے بے شمار صورتیں اور نسبتیں تجویز کرتے ہیں اور ایک دوسری جگہ مظاہر وجود میں حق تعالیٰ کی تجلیات کو اس جوہر کے مختلف اعراض گردانتے ہیں۔[24] کبھی ان پر تنزیہ کا ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ وہ اللہ اور مخلوقات میں کسی بھی طرح کی مناسبت کا انکار کر دیتے ہیں، ایسے ہی ایک مقام پر لکھتے ہیں خدائے تعالیٰ ہر اعتبار سے مخلوقات سے مخالفت رکھتا ہے۔ کسی بھی طرح کی کوئی مناسبت اس کے اور مخلوقات کے درمیان موجود نہیں ہے۔ اگر ابو حامد غزالی [25] وغیرہ کی طرح کوئی مناسبت نکال بھی لی جائے، جیسا کہ انہوں نے کچھ نسبتوں کا حق تعالیٰ پر اطلاق کیا ہے، تو وہ حقیقت سے دور اور ایک طرح کا تکلف ہی ہوگا۔ حادث اور قدیم اور بے مثال اور مثل رکھنے والے کے بیچ کوئی مناسبت کیسے پائی جا سکتی ہے [26] خلاصہ یہ کہ جیسا کہ کہا جا چکا ہے ابن عربیؒ نہ تو اہل تشبیہ کے عقیدے کو درست جانتے ہیں اور نہ تنزیہ کے مسلک کو قبول کرتے ہیں۔ ان کے اعتقاد میں تشبیہ محض حق تعالیٰ کی تحدید اور تقیید ہے۔ دوسری طرح فقط تنزیہ خواہ وہ عقلی ہی کیوں نہ ہو ناقص المعرفت ہے جس طرح مشبہ حق تعالیٰ کو جسمانیت میں محصور اور محدود کرتے ہیں۔ منزہ بھی یہی کام کرتے ہیں مگر جسمیت سے تنزیہ کی آڑ لے کر۔ اہل تنزیہ جسمانیت سے حق تعالیٰ کو منزہ کرتے ہوئے ایک اور طرح کی تحدید وتقیید میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ سے جسم کی نفی کر کے عقول ونفوس تک پہنچتے ہیں پھر عقول ونفوس سے عروج کر کے اسے معانی مجرد سے مشابہ ٹھہراتے ہیں، یہاں تک کہ درجہ بدرجہ جمیع اشیاء سے باری تعالیٰ کی تنزیہ کر کے اس کو عدم سے ملحق کر دیتے ہیں۔ یہ تحدید عدمی ہے، پس اہل تشبیہ ہوں یا اہل تنزیہ دونوں حق تعالیٰ کو کہیں نہ کہیں محدود اور مقید کر دیتے ہیں جب کہ حقیقت حق اطلاق حقیقی کی مقتضی ہے جیسا کہ بارہا کہا جا چکا ہے وہ تمام قیود وحدود حتیٰ کہ اطلاق اور مطلق کی قید سے بھی آزاد ہے، جیسا کہ ایک عربی شاعر نے کہا ہے:

لا تفل دارها بشرقي نجد
کل نجد للعامريه دار
ولها منزل على کل حاء
و على کل دمة آثار [27]

اسی لئے ابن عربی زور دے کر کہتے ہیں کہ عارف محقق اور کامل مدقق وہ ہے جو تشبیہ اور تنزیہ کو جمع کرے اور ہر ایک کو اپنے مقام پر ثابت کرے۔ حق تعالیٰ کو تنزیہ سے بھی موصوف کرے اور تشبیہ سے بھی [28] کتاب المسائل میں آیا ہے۔ اس گروہ پر حیرت آتی ہے جو اپنے راستے سے نکل گیا ہے اور اپنی حد سے تجاوز کر گیا ہے، یہ لوگ خود کو اللہ کے بارے میں اللہ سے زیادہ جاننے والا سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم تشبیہ اللہ سے پناہ مانگتے ہیں۔ اسی طرح

اس دوسرے طائفے پر بھی تعجب آتا ہے جس کا کہنا ہے کہ ہم اس تنزیہہ سے حذر کرتے ہیں جو تعطیل تک لے جائے۔ اگر یہ لوگ صحت کے ساتھ علم سے بہرہ مند ہوتے تو تنزیہہ اور تشبیہ دونوں سے پناہ طلب کرتے کیونکہ تنزیہہ بھی تشبیہ سے برتر نہیں ہے۔ ظواہر و اجسام سے حق تعالیٰ کی تنزیہہ کر کے اسے مخلوق معقول اور نفوس میں پیدا ہونے والے معانی سے متشابہ کر دینا تشبیہ نہیں تو اور کیا ہے؟ پس اہل تنزیہ تشبیہ سے تشبیہ کی طرف بھاگتے ہیں اور نام تنزیہہ کا لیتے ہیں، اسی لئے عاقل ان کی نادانی پر ہنستے ہیں۔ اگر یہ لوگ جو کشف سے بے نصیب ہیں، تحقیق کی راہ پکڑتے اور کتاب الٰہی کی آیات، انبیاء اور رسل کے اقوال پر نظر کرتے تو ان پر آشکار ہو جاتا کہ حق تعالیٰ نے خود اپنی زبان سے ان حضرات کے لئے اپنا وصف بیان فرمایا ہے اور خود کے لئے تنزیہہ و تشبیہ دونوں احکام ثابت کئے ہیں۔[29] اس طرح ''فتوحات مکیہ'' میں شیخ نے تشبیہ محض کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس طرح حق سبحانہ، کسی شے کی شبیہ نہیں ہے، اسی طرح اشیاء بھی اس کی مثل نہیں ہیں۔[30] اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ دلیل شرعی بھی اس طرح کے تشابہ کی نفی پر قائم ہے اور پھر عقل بھی اسے غلط اور محال جانتی ہے، کیونکہ اس قضیے کو مان لینے سے یا تو حق تعالیٰ ہر اعتبار سے خلق کی شبیہ ہو جائے گا یا پھر ان میں سے کچھ کی تشبیہ اس میں ثابت ہوگی۔ یہ دونوں شقیں باطل اور محال ہیں۔ شق اول کی بنا پر لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ کا جو اطلاق اشیاء پر روا ہے وہ خود اس کی ذات پر بھی روا ہو جائے۔ جب کہ ایسا ہرگز نہیں ہے اور دوسری شق اس چیز کو واجب کرتی ہے کہ حق تعالیٰ بعض اعتبارات سے اپنی مخلوقات کی شبیہ ہو اور بعض سے نہ ہو۔ یہ خیال ذات حق میں ترکیب کو لازم کرتا ہے جو محال ہے۔ اسی طرح ''فصوص الحکم'' میں جہاں تنزیہ محض کو رد کیا گیا ہے۔ ابن عربیؒ کہتے ہیں:

> ان علم التنزیه عند اهل الحقائق فی اللجناب الا لٰهی عین التحدید و التقیید و المنزه احاجا هل واما صاحب سوء ادب.[31]

''فصوص'' کے شارحین نے اس عبارت کی شرح میں طرح طرح کی باتیں کہی ہیں، ہم ان میں سے دو نمونے یہاں پیش کرتے ہیں۔ یہ دونوں نمونے ''فصوص'' کے دو بزرگ شارحین سے لئے گئے ہیں۔ ان کا مطالعہ قارئین کے لئے سود مند ہوگا۔ عبدالرزاق کاشانی اس قول کی شرح یوں کرتے ہیں کہ تنزیہہ حق کا مطلب ہے حق تعالیٰ کو محدثات، جسمانیات اور تمام امور مادی سے جو تنزیہ کو قبول نہیں کرتے، الگ کرنا لیکن ہر وہ شے جو کسی دوسری چیز سے تمیز رکھتی ہے صفت کے واسطے سے رکھتی ہے جو دوسری شے کی صفت کے منافی اور مخالف ہوتی ہے۔ بنا بریں لازم آیا کہ تنزیہ کے بعد بھی حق تعالیٰ کسی صفت میں مقید اور کسی مد میں محدود ہو۔ نتیجتاً تنزیہہ عین تحدید ہو جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ صاحب تنزیہہ حق تعالیٰ کو صفات جسمانیت سے منزہ کر کے اسے تجدیداً روحانیت سے مشابہ کر دیتا ہے۔ یہی شخص جب تقیید سے تنزیہہ کی طرف بڑھتا ہے تو حق تعالیٰ کو قید اطلاق میں مقید کر دیتا ہے حالانکہ وہ قید تقیید سے منزہ ہے حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی۔ فی الواقع وہ ذات مطلق نہ اطلاق میں مقید ہے اور نہ تقیید میں اور نہ

ان دونوں سے متنافی، پس جس نے بھی اپنی عقل کی اندھادھند پیروی اور آسمانی شریعتوں سے بے حرمتی اور ان کی نافرمانی کی وجہ سے تنزیہہ محض کو عقیدہ بنایا وہ یا تو جاہل ہے یا بے ادب [32] داؤد قیصری اس جملے کی شرح میں کہتے ہیں کہ تنزیہہ یا تو وہ تنزیہ حق ہے جو فقط حق تعالیٰ کو نقائص امکانی سے منزہ ثابت کرے یا اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ ذات الٰہیہ کو نقائص امکانی کے ساتھ کمالات انسانی سے بھی ماوراء سمجھے۔ تنزیہ حق کی یہ دونوں تعبیریں اہل کشف و شہود کی نظر میں حق تعالیٰ کی تحدید و تقیید سے عبارت ہیں کیونکہ صاحب تنزیہ دونوں صورتوں میں حق تعالیٰ کو موجودات سے جدا کرتا ہے اور فقط چند مراتب میں جو تنزیہ کے مقتضی ہیں، اسے منحصر جانتا ہے اور حق تعالیٰ کے وہ مراتب جو تشبیہ کا تقاضا کرتے ہیں ان سے صرف نظر آتا ہے لیکن حقیقت یوں نہیں ہے، کیونکہ تمام موجودات اپنی ذات، اپنے وجود اور اپنے کمالات میں حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں اور وہ ان میں ظاہر و متجلی ہے..... ''ھو ھم ابن ماکانوا'' [33] موجودات کی ذات، وجود، بقا اور ان کی تمام صفات کا خلاصہ حق تعالیٰ میں پایا جاتا ہے، بلکہ وہی ان تمام صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ پس یہ صورتیں اصالتاً حق تعالیٰ کے لئے ہیں اور تبعاً خلق کے لئے۔ بنا بریں یا تو صاحب تنزیہ نہیں جانتا ہے کہ سارا عالم حق کا مظہر ہے یا پھر جانتا ہے۔ پہلی صورت میں جہل کی راہ سے حق تعالیٰ کو اس کے بعض مراتب میں مقید کر کے وہ اپنا نادان ہونا بھی ثابت کرتا ہے اور بے ادب ہونا بھی، اور دوسری صورت میں کہ شخص مذکور یہ علم تو رکھتا ہے کہ تمام عالم حق تعالیٰ کا مظہر ہے مگر یہ جاننے کے باوجود وہ ظہور حق کو کچھ مراتب میں محدود کر دیتا ہے، یہ خداوند متعالی اور اس کے فرستادوں کی شان میں سوء ادب ہے کیونکہ اللہ نے جمع اور تفصیل کے مقامات پر اپنے لئے جس چیز کا خود اثبات کیا ہے۔ یہ شخص اس کی نفی کر رہا ہے ''نقش الفصوص'' میں بھی ابن عربی کی ایک عبارت ملتی ہے جو ''فصوص الحکم'' کے مذکورہ بالا قول سے مشابہت رکھتی ہے۔ عبدالرحمٰن جامی نے بھی ''نقد الفصوص'' کے نام سے ''نقش الفصوص'' کی شرح لکھی ہے۔ [34] اس مقولے کی تشریح میں وہی باتیں کہتے ہیں جو ہم کاشانی اور قیصری سے اوپر نقل کر آئے ہیں کیونکہ جامی کے یہاں کوئی ایسے نکات نہیں، لہٰذا یہاں ان کا بیان ضروری نہیں معلوم ہوتا۔ مختصر یہ کہ ابن عربی تنزیہہ محض کو اہل تنزیہ کی عائد کردہ تحدید اور تشبیہ صرف کو اہل تشبیہ کی ساختہ تشبیہ گردانتے ہیں۔ وہ کمال حقیقت کو ان دونوں مرتبوں کی یکجائی میں دیکھتے ہیں، جیسا کہ ان کے اشعار سے ظاہر ہے:

فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا — و ان قلت بالتشبیه کنت محددا
و ان قلت بالا مرین کنت مسددا — و کنت اماما نی المعارف سیدا
فمن قال بالاشفاع کان حشرکا — و من تال باالافراد کان مرحدا
فایاک والتشبیه ان کنت ثانیاً — وایاک والتنزیه ان کنت مفردا
فما انت هوبل انت هو وتراه فی — عین الدموره مسرحا و مقیدا [35]

ان اشعار کا مطلب کچھ یوں ہوا کہ چونکہ تنزیہہ، تقیید کے شائبے سے خالی نہیں اور تشبیہ، تحدید کی آفت

سے بری نہیں، لہٰذا اگر تو تنزیہہ میں مشغول ہوا تو تُو نے کہا حق تعالیٰ کے لئے تقیید تجویز کی اور اگر صرف تشبیہ کو پکڑ لیا تو تُو نے اسے محدود کیا، لیکن اگر دونوں کو اکٹھا کر دیا تو تو راستی اور خیر کی راہ پر ہے۔ اس طرح تو ارباب کمالات و معارف کے مجمع میں امام اور سردار ہوگا۔ اگر تو نے ایسا کیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تو نے انبیاء و رسل کی تقلید کی طرف رخ کیا اور ان دونوں مقامات کا حق ادا کیا جیسا کہ سزاوار ہے۔ جس نے خلق کو مشبہ بنایا وہ گویا حق تعالیٰ کے ساتھ ایک اور وجود کا قائل ہو گیا یعنی ثنویت کا، اس طرح اس نے وحدت حق کا انکار کر دیا اور اس کے ساتھ ایک شریک ٹھہرالیا اور جس نے فقط تنزیہہ پر اکتفا کی وہ گویا افراد میں مشغول ہو گیا۔ وحدت ذات کو تو قبول کیا، لیکن اسے وحدت کی تقیید میں مقید کر دیا اور اس کے علاوہ اس شخص نے اسماء و صفات کی کثرت کو فراموش کر دیا، پس وہ بھی اہل تشبیہ کی طرح اللہ کی ایسی معرفت سے محروم رہا جیسی کہ حق تعالیٰ کے شایان شان ہے۔ اگر تو ثنویت کے گڑھے میں گرا ہوا ہے یعنی اس ذات واحد کے ساتھ کسی دوسرے وجود کا اثبات کرنے لگا ہے تو تشبیہ سے پرہیز کر، کیونکہ اس صورت میں ناقص اور حادث مخلوق قدیم اور کامل ذات حق سے مشابہ ہو جاتی ہے اور اگر تو موحد اور مفرد ہو چلا ہے یعنی فقط ایک ہی حقیقت کا اعتقاد تجھ پر قابض ہے تو تیرے لئے ضروری ہے کہ تو تنزیہہ محض سے بھی اجتناب کرے، کیونکہ اس مقام پر تو وحدت محض میں ٹھہرا ہوا ہے اور کثرت کو بھلائے بیٹھا ہے، ذات کو مانتا ہے اور صفات کا انکار کرتا ہے۔ یہ حق نہیں ہے بلکہ حق وہ ہے جسے تو کنہ ذات میں واحد جانے اور مقام صفات میں کثیر جاننا چاہئے کہ تو اپنی ظاہر، امکان اور محتاجی میں مقید ہونے کی وجہ سے حق نہیں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ حقیقت میں تو اس کا عین ہے اور اس کی ہویت جو اس کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ اور اس کے وجود کے کسی ایک مرتبے میں ظاہر ہوئی ہے۔ تیری ذات و صفات سب کی سب اسی کی طرف راجح ہے۔ اسی لئے تو اسے عین اشیاء میں مطلق بھی دیکھتا ہے اور مقید بھی۔ مطلق اس کی ذات کے اعتبار سے اور مقید اس کے ظہور کے اعتبار[36] سے ان عبارات اور ابن عربی کی ایسی ہی عبارات سے جو خلاصہ برآمد ہوتا ہے وہ وہی ہے جو ہم بیچ میں کہہ آئے ہیں، یعنی پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کے تصوف میں تشبیہ اور تنزیہ کی اصطلاح اپنے متداول معنی میں استعمال نہیں ہوئی بلکہ ان کے یہاں تشبیہ سے تقیید مقصود ہے اور تنزیہ سے اطلاق۔ دوسری چیز یہ کہ تشبیہ اور تنزیہہ کا تصور مرتبہ الوہیت میں ممکن اور متحقق ہے نہ کہ مرتبہ احدیث ذات میں کہ اس مرتبے میں حق تعالیٰ ہر نسبت اور ہر نشان سے بلند اور ہر تصور اور ہر اندیشے سے ماوراء ہے۔ یہاں اس کے بارے میں کوئی چیز نہیں سوچی جا سکتی اور کوئی کلام نہیں کیا جا سکتا کیونکہ فکر یہاں لاچار ہے اور عبارت اشارت ہی کی طرح قاصر ہے۔ تیسرے یہ کہ تنزیہہ کا مرجع ہے حق فی ذاتہ اور تشبیہ کا حق مخلوق بہ، یعنی حق تعالیٰ جو مظاہر ممکنات میں متجلی ہے اور لباس مخلوقات میں ملبوس۔ رابعاً ابن عربی ان آیات و روایات پر بلا تاویل ایمان رکھتے ہیں جن سے تشبیہ ثابت ہوتی ہے۔ وہ ان آیات و روایات کو حق مخلوق بہ سے متعلق کرتے ہیں اور اعیان ممکنات میں تجلی الٰہیہ کے مخلوقات کے اعضاء و اوصاف کے ساتھ انتساب کی تصریح کرتے

ہیں اور دست و پا چشم و گوش، رضا و غضب اور نزول و استویٰ کو اس کے لئے ثابت کریں ہیں۔[37] یہ مطالب ابن عربیؒ کے فکری نظام اور عرفانی مذاق یعنی وحدت الوجود سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہ بات لائق توجہ ہے کہ ابن عربی دینی فکر کے ہر پہلو کی طرح اس عقیدے یعنی جمع بین التشبیہ والتنزیہ کی تائید اور تحکیم کے لئے کلام الٰہی سے استناد ڈھونڈتے ہیں جیسا کہ ''فصوص'' میں لکھا ہے کہ خداوند متعال نے آیہ ''لیس کمثلہ شی و ھو السمیع البصیر''[38] میں تشبیہ اور تنزیہہ کو جمع فرمایا ہے، کیونکہ جیسا کہ ''فصوص'' کے شارحین بھی لکھتے آئے ہیں کہ اگر کمثلہ میں کاف زائد ہے تو اس آیت کے جزو اول کا مفہوم یہ ہوگا کہ خدا کے لئے کوئی مثل نہیں ہے۔ یہ مطلب تنزیہہ پر دلالت کرتا ہے لیکن اس آیت کا جزو دوم یعنی ''و ھو السمیع البصیر'' تشبیہ کا بیان رکھتا ہے کیونکہ یہ خدا کے لئے سمع و بصر کو ثابت کرتا ہے جو اوصاف خلق میں سے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر کمثلہ میں کاف کو زائد نہ مانا جائے تو اس حالت میں جزء اول کے معنی یہ ہوں گے کہ مثل خدا مثل نہیں رکھتا اور یہ فی الواقع خدا کے لئے مثل کا اثبات ہے، اور مثل خدا کے لئے مثل کی نفی۔ بنابریں آیت کا جزو اول تشبیہ پر دلالت کرتا ہے کہ خدا کے لئے مثل ثابت کرتا ہے لیکن جزو دوم یعنی و ھو السمیع البصیر تنزیہ کا اظہار کرتا ہے کہ فقط خدا ہے جو ہر سننے والے کی صورت میں سنتا ہے، اور ہر دیکھنے والے کی صورت میں دیکھتا ہے۔ اس مطلب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ الف لام کے ساتھ تقدیم ضمیر اور تعریف خبر، حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ آیت بہر رنگ جامع تنزیہہ و تشبیہ ہے۔[39]

حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں ابن عربی کا اعتقاد

ابن عربی حضرت نوح علیہ السلام کو ایسا پیغمبر جانتے ہیں جن کی دعوت میں کچھ کمی رہ گئی۔ ان کی نظر میں حضرت نوح علیہ السلام تنزیہہ محض پر قائم تھے اور نتیجتاً اہل فرقان یعنی اہل تفرقہ میں شمولیت رکھتے تھے۔ شیخ اکبر کے عقیدے کے مطابق نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو تنزیہہ محض یعنی اس خدا کی طرف بلایا جو اجسام کی ہر آلودگی اور نقص سے منزہ اور تمام مراتب اکوان سے ماوراء ہے اور اس کے اور اس کی مخلوقات کے بیچ کسی طور کی بھی مشابہت اور مناسبت موجود نہیں۔ انہوں نے اس دعوت میں حق تعالیٰ کی اپنی مخلوق کے ساتھ نسبت پر سرے سے کوئی کلام ہی نہیں کیا؟ لہٰذا ان کی قوم نے کہ تری تشبیہ پر ایمان رکھتی تھی یعنی ایک دوسرے رنگ میں وہ بھی فرقان و تفرقہ کی طرف میلان رکھتی تھی ان کی بات نہیں سمجھی اور ان کی دعوت کو نہیں مانا کیونکہ اس نے اپنے معتقدات اور نوح علیہ السلام کے پیغام میں کوئی مناسبت نہیں پائی لیکن اگر نوح علیہ السلام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح صاحب قرآن ہوتے،[40] یعنی تنزیہہ اور تشبیہ کے جامع ہوتے تو ان کی دعوت کامل ہوتی اور نتیجتاً ان کی قوم ان کا پیغام قبول کر لیتی۔ ''فصوص الحکم'' میں ابن عربی نے اس اصول پر اصرار کیا ہے اور اس کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ ہم بھی ان کے معتبر شارحین سے استفادہ کرتے ہوئے یہاں ان کے کلام کو تفصیل سے نقل کریں گے۔

''اگر نوح علیہ السلام اپنی دعوت میں تنزیہہ اور تشبیہ دونوں کو جمع کر لیتے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تھا تو ان کی قوم اس دعوت پر لبیک کہتی لیکن ہوا یہ کہ انہوں نے اپنے لوگوں کو فقط تنزیہہ کی دعوت دی جبکہ صورتحال یہ تھی کہ ان کی قوم تشبیہ پر عقیدہ رکھتی تھی۔ وہ لوگ بتوں کی پوجا کرتے تھے، ان بتوں کو صفات کمال سے متصف جانتے تھے اور انہیں تقرب خداوندی کے باب میں اپنا وسیلہ اور جناب الٰہیہ میں اپنا شفیع جانتے تھے، لہٰذا انہوں نے حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت کو جو تنزیہہ محض پر استوار تھی، قبول نہیں کیا، کیونکہ وہ اپنے عقیدے یعنی تشبیہ محض اور نوح علیہ السلام کے پیغام یعنی تنزیہہ محض کے بیچ کوئی مناسبت نہیں پاتے تھے لیکن اگر نوح علیہ السلام اپنی قوم کو تنزیہہ کی طرح تشبیہ کی طرف بھی بلاتے تو قوم ان کی دعوت کو مورد تنزیہہ میں بھی قبول کرتی اور مورد تشبیہ میں بھی۔ اس طرح وہ نوح علیہ السلام کی دعوت اور اپنے عقیدے کے درمیان ایک نسبت دریافت کر لیتے مگر انہوں نے یہ کام نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کو ظاہر میں ظاہر کلی کی عبادت اور باطن میں باطن کلی کی عبارت کی طرف بلایا لہٰذا ان کی قوم جو کہ مظاہر جزئی کی محبت میں پکی اور معبودان حسی کی عبادت میں راسخ ہو چکی تھی۔ ان کی باتوں کے ادراک سے قاصر رہی۔ نتیجتاً مخالفت میں مشغول ہوئی اور دعوت سے منہ موڑ لیا۔ نوح علیہ السلام نے جب یہ دیکھا تو فرمایا:
''اپنے پروردگار سے التجا کرو کہ وہ اپنے نور سے ان تاریک پردوں یعنی تمہارے وجود اور تمہاری ذات وصفات نیز تمہارے گناہوں کو ڈھانک دے کیونکہ وہ غفار ہے، یعنی ڈھانکنے والا اور چھپانے والا[41] لیکن اس کے باوجود قوم نوح کے دل ان سے بیزار اور گریزاں ہو گئے کیونکہ وہ لوگ ان کی دعوت کو قبول کرنے کی استعداد نہیں رکھتے تھے۔ ان کے جان و دل ظاہری اور ظلمانی اشیاء اور تعینات کی محبت سے جڑے ہوئے تھے جب نوح علیہ السلام نے ان کی یہ بیزاری اور گریز مشاہدہ کیا تو شکایت یا ماجرا کے محل میں اپنے رب سے عرض کیا، باوجودیکہ میں نے اپنی قوم کو ظاہر و باطن میں اعلانیہ اور پوشیدہ تیری طرف بلایا، لیکن انہوں نے وحدت کی قبولیت اور حق مطلق کے جو کثرت کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، شہود سے انکار کیا، پس میری دعوت سے بس ان کا نفور ہی بڑھا اور کوئی حاصل نہیں نکلا[42] جب قوم نے جان لیا کہ نوحؑ کی دعوت کو قبول کرنا ان پر واجب ہے تو انہوں نے اپنے کان لپیٹ لیے اور خود کو بہرا بنا لیا، لہٰذا حضرت نوحؑ نے ان کی مذمت کی۔[43] لیکن راسخین فی العلم اور اصحاب کشف و شہود اچھی طرح جانتے ہیں کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو جو سرزنش فرمائی وہ فقط ظاہر شریعت کی جہت سے تھی ورنہ حقیقت میں سرزنش اور مذمت نہ تھی بلکہ مدح و ستائش تھی، جیسا کہ نوح علیہ السلام خود بھی بخوبی آگاہ تھے کہ میری قوم نے اسی لئے میری دعوت کو نہیں مانا کہ یہ پیغام حق اور خلق اور تشبیہ و تنزیہہ کے درمیان تفرقہ کی طرف بلایا ہے لہٰذا ناقص ہے اور تفرقہ ڈالنے والا ہے یعنی فرقان جبکہ کمال تام، کمال تمام اور امر الٰہی قرآن ہے۔ گو قرآن فرقان میں شامل ہے کہ کیونکہ یہ مقام جمع ہے لیکن فرقان قرآن میں شامل نہیں کیونکہ یہ مقام فرق ہے اور چونکہ مقام قرآن جو تنزیہہ و تشبیہ، حق و خلق، وحدت و کثرت کو جامع ہے نتیجتاً اکمل اور اتم مقام ہے لہٰذا ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مخصوص

ہے جو اسم اعظم کے مظہر ہیں اور اسم اعظم تمام اسماء کو جامع ہے۔ پس مقام جمع آپؐ ہی کا مقام ہے اور آپ کی متابعت کی وجہ سے امت مسلمہ بھی جسے قرآن مجید میں بہترین امت کہا گیا ہے، اس میں حصہ رکھتی ہے۔[44]

شیخ اکبر نے مقام قرآنی کے بیان اور ولیس کمثلہ شی کی آیت میں تنزیہہ وتشبیہ کے مراتب کو جمع کرتے ہوئے فرق فی الجمع اور جمع فی الفرق کے اصول کا ثابت کیا ہے اور اس معنی میں کلام کیا ہے کہ واحد کثیر ہے۔ از روئے اعتبار اور کثیر واحد ہے از روئے حقیقت اگر نوح علیہ السلام پر بھی ایسی ہی کوئی آیت نازل ہوئی ہوتی تو وہ بھی اس کے وسیلے سے تنزیہ اور تشبیہ کو ایک کر لیتے۔ پھر ان کی قوم ان کا پیغام سنتی اور ان کی دعوت قبول کرتی، لیکن جیسا کہ کہا جا چکا ہے نوح علیہ اسلام نے تنزیہہ محض پر اپنی دعوت کی بنا رکھی جس کی وجہ سے ان کی قوم جو تشبیہ محض کی پرستار تھی، ان کی دعوت سے بھاگ گئی، جیسے ضد ضد سے بھاگتی ہے[45] جیسا کہ مشاہدہ ہوا، ابن عربی ایک مخصوص مہارت کے ساتھ جو ان ہی سے خاص ہے یعنی آیت قرآن کی تاویلات میں کوشاں ہوئے تا کہ اپنے اس عقیدے کو ثابت کر دیں کہ نوح علیہ السلام کی دعوت ناقص تھی اور ان کی قوم کا عذر مدلل تھا، البتہ ابن عربی جیسے وحدۃ الوجودی صوفیوں کے لئے یہ تلاش وکوشش وحدۃ الوجود کے عقیدے سے مناسبت رکھتی ہے بلکہ اس کے منطقی لوازم و نتائج میں شمار ہوتی ہے۔ اگر یہ خیال ظاہر شریعت یا شریعت کی اس تعبیر کے خلاف ہے جو ابن عربیؒ اور ان کی پیروی کرنے والوں سے الگ ہو کر اہل اسلام نے سمجھی ہے لہٰذا جیسا آئندہ تفصیل سے بیان ہوگا کہ بہت سے عالمان دین اور حافظان شریعت نے اس لئے ابن عربی کی مخالفت کی اور ان پر جرح کی، حتیٰ کہ ان کی تکفیر تک کی کہ ان کے عقیدہ کے مطابق ابن عربیؒ کے اس اعتقاد سے نوح علیہ السلام کی تکفیر ہوتی ہے۔ شیخ مکی اپنی کتاب جانب الغربی میں جو ابن عربیؒ کی حمایت میں لکھی گئی، معترضین کے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہیں، لیکن اس مقام پر وہ خاصے تکلف میں پڑے دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں ہم اپنی بات ختم کرتے ہیں اور اس بحث کو آئندہ کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔

حواشی

1) جوازلی جوارب سے منسوب ہے۔ جو جورب کی جمع ہے، بہ معنی جراب، موزہ۔

2) ر۔ک بہ ملل ونحل، ج ا ص ۱۰۵۔

3) ر۔ک بہ مقدمہ طبع ثانی کتاب ہذا۔

4) تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ''مقالات الاسلامیین'' ج ا ص ۱۰۶۔۱۰۸۔

5) ''اساس التقدیس'' ص ۱۵ ''ملل ونحل'' ج ا ص ۱۸۴، ''احقاق الحق''، ج ا ص ۱۷۳۔

6) سورۃ فرقان، آیت ۵۹۔

(7) سورۃ بقرہ، آیت ۱۱۵۔

(8) سورۃ فتح، آیت ۱۰۔

(9) سورۃ طہ، آیت ۳۹۔

(10) سورۃ الزمر، آیت ۶۸۔

(11) ر۔ک بہ ''ملل ونحل''، ج ۱، ص ۱۰۶۔

(12) ر۔ک بہ ''شرح دیوان حضرت علیؑ (فواتح) تالیف حسین بن معین الدین میبدی، ص ۲۸، حدیث ''نورانی اراہ'' کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ فرقہ منزہہ ''نورانی'' کے لفظ کو دو کلمات کا مرکب جانتے تھے۔ یعنی ''نور'' اور ''انّی'' بہ فتح حمزہ اور مشبہ فرقہ والے اسے ایک کلمہ سمجھتے تھے۔ بروزن روحانی (نورانی منسوب بہ نور) ابن عربی کی عبارت (فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۸) سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی منزہہ کی طرح ''نورانی'' کو دو لفظوں کا مرکب سمجھتے ہیں۔ بہ معنی ایں کہ پروردگار نور ہے اور میں اسے کہاں دیکھ سکتا ہوں! مقصود یہ کہ وہ نور ہے اور حجاب ہے، لہٰذا میں اسے نہیں دیکھ سکتا۔ اسی مقام پر ابن عربی نے آنحضرتؐ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ آپؐ نے پروردگار عالم کے بارے میں فرمایا کہ اس کا حجاب نُور ہے۔ ابن عربی ضیائے نور اور نُور میں فرق کرتے ہیں اور ضیاء کو سبب بصارت جانتے ہیں نہ کہ نُور کو، کیونکہ نور اُن کے خیال میں حجاب ہے۔

(13) جعفر بن محمد بن عمر خراسانی بلخی مشہور منجم، الکندی کا معاصر اور مخالف۔

(14) امام فخر الدین رازی نے لکھا ہے کہ بہت پرانے زمانے میں بُت پرستوں کے عقائد مشبہ کی طرح کے تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ خداوند جہان ایک نورِ عظیم ہے، لہٰذا اپنے عقیدے کے مطابق پروردگار عالم کی صورت کے مطابق ایک بڑا بُت بنالیا اور فرشتوں کی صورت پر چھوٹے چھوٹے بُت بنالیے اور ان سب کی عبادت کرنے لگتے۔ یوں بُت پرستی شروع ہوئی۔ ر۔ک بہ ''اساس التقدیس'' امام فخر الدین رازی ص ۱۶۔۱۵۔

(15) سورۃ آل عمران، آیت ۷۔ ابن عربی کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ متشابہات پر بدون تاویل ایمان لانا ضروری ہے۔ ر۔ک بہ ''فتوحات'' ج ۱، ص ۲۱۹۔

(16) ابوعبداللہ مالک بن انس (۹۵ھ۔۱۷۹ھ) ر۔ک بہ ''وفیات الاعیان'' ج ۴، ص ۱۳۷، ''روضات الجنات'' ج ۷، ص ۲۲۳۔

(17) ر۔ک بہ ''الجانب الغربی''

(18) ر۔ک بہ ''مقالات الاسلامیین'' ابوالحسن اشعری، جزاء، ص ۲۳۴، ''ملل ونحل'' شہرستانی جزء ۱، ص ۴۵۔۴۴۔

(19) ''عنقاء مغرب'' عکسی، شمارہ ۵۸۴۔ کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، نیز ''شرح فصوص قیصری'' فص نوحی۔

(20) ''فتوحات'' ج ۴، ص ۱۷

(21) ''مثنوی مولانا روم'' ج ۲، ص ۱۰۷

(22) ''ان الحق عین کل معلوم'' ''فصوص الحکم'' ''فص الحکم'' فص لقمانی، ص ۱۸۸

(23) قد قال عن نفسه انه عین قوی عبده.... فصین مسمی العبد هو الحق (محولا، ص ۱۸۹)

(24) محولہ بالا، ص ۱۸۹

(25) محمد بن محمد غزالی، کنیت ابوحامد، لقب حجۃ الاسلام، ۴۵۰ھ۔۵۰۵ھ

(26 ''فتوحاتِ مکیہ'' ج ۱،ص ۹۳۔

(27 ''کشکول'' از شیخ بہائی، ج ۱، ص ۱۰۱ پر مذکورہ اشعار کو لیلیٰ کے عاشق مجنوں سے منسوب کیا گیا ہے۔

(28 ''فصوص الحکم'' فص نوحی، ص ۶۸۔۷۰، ''نقد النصوص'' ص ۱۲۷۔

(29 ''رسائل ابن عربی''، ج ۲، ''کتاب المسائل'' ص ۱۹۔۱۸۔۱۷۔۱۶۔

(30 ''فتوحات'' ج ۱، ص ۱۹۵۔۱۹۴

(31 ''فصوص الحکم'' فص نوحی، ص ۶۸

(32 ''شرح فصوص کاشانی'' فص نوحی، ص ۴۵۔

(33 سورۂ مجادلہ، سورۃ ۵۸، آیت ۹

(34 ''شرح فصوص'' قیصری فص نوحی۔

(35 ر۔ک بہ ''رسائل ابن عربی''، کتاب ''نقش الفصوص'' ص ۳، ''نقد النصوص'' ص ۵۰

(36 ''شرح فصوص کاشانی'' فص نوحی، ص ۴۸۔۴۹ ''شرح فصوص قیصری'' فص نوحی۔ ''شرح فصوص بالی''، حاشیۂ شرح فصوص کاشانی، ص ۴۸۔۴۹۔

(37 ر۔ک بہ ''فتوحات مکیہ''، ج ۲، ص ۳۰۷

(38 سورۂ شوریٰ، سورۃ ۴۲۔ آیت ۹

(39 ''شرح فصوص کاشانی'' ص ۴۹، ''شرح فصوص قیصری'' فص نوحی، شرح فصوص عفیفی'' ص ۳۹۔

(40 ابن عربی نے ''قرآن'' کے لفظ کو فرقان کے اُلٹ یعنی جمع کے معنی میں لیا ہے۔

(41 اشارہ ہے مندرجہ ذیل عبارت کی طرف، ''فقلت استغفر واربکم انه کان غفاراً۔'' سورۂ نوح، آیت ۵۔ یہاں ابن عربی نے ''غفار'' کے متداول معانی یعنی مغفرت کرنے والا کی بجائے ڈھانپنے والا مراد لیا ہے۔

(42 اشارہ ہے آیت مندرجہ ذیل کی جانب ''قال ربی انی دعوت قوی لیلاً و نهارا فلم یزد هم دعائی الانرارا'' سورۃ نوح آیت ۵

(43 اشارہ ہے آیت ذیل کی طرف، ''جعلوا اصابعهم فی اذانهم واستغشوا ثیا بهم واصرووا استکبروا استکبارا.'' سورۃ نوح، آیت ۸

(44 اشارہ ہے آیت ذیل کی طرف۔ ''کنتم خیر امته اضربة للناس.'' سورۃ آل عمران، آیت ۱۱۰

(45 ر۔ک ''فصوص الحکم'' فص نوح، ص ۷۰، ''شرح کاشانی'' ص ۵۰، ''شرح قیصری'' فص نوحی

(46 حصہ سوم، باب ۱

اقبال کا تصور ذات باری

سید علی عباس جلالپوری

ذات باری سے متعلق قدیم زمانے سے دو نظریات[1] مروج رہے ہیں۔ ماورائی (Transcendental) یعنی خدا کائنات سے ماوراء ہے اور سریانی (Immanental) جس کی رو سے خدا کائنات میں جاری و ساری ہے۔ ماورائی (Transcendental) نظریہ سامی النسل اقوام کالدی، صابئین، یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے مخصوص ہے اور سریائی آریائی نسل کی اقوام ہندوؤں، یونانیوں، روم کے رواقیین اور نو اشراقیوں میں مقبول رہا ہے۔ ان الٰہیاتی نظریات کا تقابلی موازنہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔

سامی یا ماورائی	آریائی یا سریائی
1-اس میں خدا کا تصور شخصیت کی صورت میں کیا جاتا ہے جس نے کائنات کو عدم محض سے تخلیق کیا۔	1-خدا کا تصور غیر شخصی ہے تخلیق وتکوین کائنات کا عمل تجلی یا اشراق کی صورت میں ہوا۔
2-خدا قادر مطلق اور فاعل با اختیار ے وہ اپنی مرضی کے مطابق ہر وقت کائنات میں تصرف و تبدل کرسکتا ہے	2-خدا موجب بالذات ہے۔
3-خدا قدیم ہے اور کائنات حادث ہے۔	3-خدا اور مادہ دونوں قدیم ہیں ان میں روح اور جسم کا تعلق ہے۔
4-وحدت شہود یا ہمہ از وست عبد خواہ کتنی ترقی کرے خدا کی ذات سے متحد نہیں ہوسکتا	4-وحدت الوجود یا ہمہ اوست، انسانی روح ارتقاء و صعود کی منازل طے کر کے اپنے مبدء و ماخذ حقیقی میں فنا ہو جاتی ہے۔

5-الہام و وحی، خدا اپنے برگزیدہ بندوں سے ہم کلام ہوتا ہے اور فرشتوں کے توسط سے انہیں اپنے احکام پہنچاتا ہے۔

5-اس میں الہام اور وحی سے استمداد نہیں کی جاتی جب کسی شخص پر کثرت یا مایا کا فریب آشکارا ہو جاتا ہے تو وہ از خود روح کل یا مبدءِ حقیقی سے تعلق پیدا کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر ان تصورات کا قدرے تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جائے۔

ذات باری کا سامی تصور

اہل تحقیق متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ تاریخ عالم میں سب سے پہلے یہودیوں نے ایک شخصی اور ملّی خدا کا تصور پیش کیا تھا۔ یہودیوں سے بہت پہلے بابل میں بعل اور مصر میں آتن کو خداوند برتر و واحد تسلیم کیا جاتا تھا۔ مصر کے فرعون اخناتن نے اپنی رعایا کو بت پرستی سے منع کیا۔ پروہتوں کا مذہبی اجارہ ختم کیا اور سب کو آتن یا روح آفتاب کی حمد و ستائش کی دعوت دی۔ بابلی اور کنعانی بعل (لغوی معنی آقا) کو زرخیزی اور افزائش کا دیوتا سمجھتے تھے اور اسے تمام دیوتاؤں کا سردار تسلیم کرتے تھے، لیکن آتن اور بعل کو بنی نوع انسان کی روزمرہ کی تگ و تاز ان کی امنگوں اور ان کی حسرتوں سے مطلق دلچسپی نہ تھی۔ یہودی بھی کالدیوں، بابلیوں اور کنعانیوں کی طرح سامی النسل تھے اور ابتدا میں انہی کی طرح اجرام سماوی کی مورتیاں بنا کر ان کی پرستش کرتے تھے۔

مرور زمانہ سے ان میں ایک قومی و ملی خداوند کا تصور پیدا ہوا جسے وہ ''رب الافواج'' اور ''اسرائیل کا خدا'' کہنے لگے۔ بجلی اور طوفان کا یہ دیوتا یہو یا یہواہ کنعانیوں سے مستعار لیا گیا تھا۔ یہود نے اسے اپنا ملی خدا بنا لیا، کنعان میں 1931ء میں جو کھدائی کی گئی تھی اس میں ایسے برتن دستیاب ہوئے ہیں جو تین ہزار برس کے پرانے سمجھے جاتے ہیں اور جن پر کنعان کے دیوتا یہوا کا نام کندہ ہے، بعل کے پجاریوں کی طرح یہودی بھی یہو یا یہواہ پر سوفتنی قربانیاں چڑھانے لگے۔ قربان گاہ میں ہر وقت آگ جلتی رہتی تھی جس میں کھیتوں اور باغوں کے پہلے پھل اور خوشوں کے ساتھ مینڈھوں، بروں، فاختاؤں اور کبوتروں کا گوشت اور چربی بھی جلائی جاتی تھی۔ یہواہ قربانی کی دلآویز خوشبو سونگھ کر خوش ہوتا تھا جب بنی اسرائیل وادی سینا میں سرگرداں تھے تو خداوند یہواہ دھوئیں کے ستون کی صورت میں ان کی رہنمائی کرتا ہوا آگے آگے چلتا رہا۔ اسی طرح وادی میں کئی دفعہ وہ برق و رعد میں نمودار ہوا اور اس نے برگزیدہ ملت کو احکام عشرہ کی الواح عطا کیں۔ کنعان پہنچ کر یہودیوں نے سرکشی کی راہ اختیار کی جس پر یہواہ کا غصہ بھڑک اٹھا اور وہ انہیں بار بار دھمکاتا رہا، ان دھمکیوں میں واضح طور پر ایک شخصی خدا کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

''خدا تجھ کو تپ دق اور بخار اور سوزش اور شدید حرارت اور تلوار اور باد سموم

اور گیرونی سے مارے گا..... خداوند تجھ کو مصر کے پھوڑوں اور بواسیر اور کھجلی
اور خارش میں مبتلا کرے گا۔'' (استثناء)

''خداوند صیہون کی بیٹیوں کے سر گنجے اور یہواہ ان کی شرمگاہیں برہنہ کرے گا.....
میں بہت مدت چپ رہا اور ضبط کرتا رہا۔ پر اب دردزہ والی کی طرح چلاؤں گا،
میں ہانپوں گا، میں پہاڑیوں اور ٹیلوں کو ویران کر دوں گا اور ان کے سبزہ زاروں
کو خشک کر دوں گا۔ (یسعیاہ)

''اے یروشلم! اب تجھ پر کون رحم کرے گا؟ کون تیرا ہمدرد ہوگا کون تیری طرف
آئے گا کہ تیری خیر و عافیت پوچھے۔ خداوند فرماتا ہے کہ تو نے مجھے ترک کیا
اور برگشتہ ہوئی اس لئے میں تجھ پر اپنا ہاتھ بڑھاؤں گا اور تجھے برباد کروں گا میں
تو ترس کھاتے کھاتے تنگ آ گیا۔'' (یرمیاہ)

عیسائیت، یہودیت ہی کی طرح ایک شاخ تھی اور جناب عیسیٰ ابن مریم یہودی النسل تھے اور بقول خود اسرائیل کی بھٹکی ہوئی بھیڑوں کو اکٹھا کرنے کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔ ان کا الوہی تصور بھی یہودیوں کی طرح شخصی تھا۔ اگرچہ انہوں نے خاوند کی رحم و کرم کی صفات پر خاص طور سے زور دیا تھا تاریخ مذہب کا یہ ایک عجوبہ ہے کہ پال ولی نے یونانی اور رومی اساطیر و روایات کی روشنی میں خود جناب عیسیٰ کو الوہیت کا جامہ پہنا دیا اور تثلیث کا مشہور تصور ظہور میں آیا۔ یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح مسلمان بھی خدا کے شخصی اور ماورائی تصور کے قائل ہیں۔ فلسفے اور علم الانسان کی اصطلاح میں شخصی تصور ذات باری کو تشبیہی کہا جاتا ہے یعنی انسان کا خدا کی ذات کو اپنی ہی شکل و صورت پر قیاس کرنا۔ والٹیئر ''عہد نامہ قدیم'' کے اس فقرے کا حوالہ دے کر خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا، کہتا ہے کہ انسان نے اس کا معاوضہ یوں دیا کہ خدا کو اپنی صورت پر بنا لیا۔ اقبال نے ایک جگہ اسی خیال کو نظم کیا ہے:

تراشیدم صنم بر صورت خویش — بہ شکل خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است — بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

وحدت شہود یا ہمہ از وست کا نظریہ بھی خدا کی ماورائیت اور شخصیت کا اثبات کرتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی وحدت وجود، اشراق اور سریان کو الحاد اور زندقہ سمجھتے تھے۔ ذات باری کی توحید و تنزیہہ پر زور دیتے ہوئے انہوں نے کہا ہے کہ خدا کی ذات کائنات سے وراالوراء ہے۔ وہ قادر مطلق ہے، فاعل بااختیار ہے۔

ذاتِ باری کا آریائی تصور

آریائی اقوام میں یونانیوں اور ہندوؤں نے فلسفے اور الٰہیات کے مستقل نظریے پیش کئے۔ یونانی فلاسفہ خدا کی شخصیت کے قائل نہیں تھے۔ افلاطون کا عین العیون اور ارسطو کا متحرک غیر متحرک شخصیت سے عاری ہیں۔ ارسطوعین کے ساتھ ہیولے کو بھی قدیم سمجھتا ہے۔ اس کے ہاں قادر مطلق اور فاعل بااختیار کا تصور موجود نہیں ہے۔ اپنشدوں میں پرم آتما یا نرگن برہمن اور جیوآتما یا انسانی روح کو نوعی لحاظ سے واحد الاصل سمجھا جاتا ہے۔ جب جیوآتما پر دوئی یا کثرت کا فریب واضح ہو جاتا ہے تو اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ تت توم اسی (تو وط) ہے، اس سے مایا یا کثرت کا طلسم شکست وریخت ہو کر رہ جاتا ہے اور جیوآتما اپنے مبدء حقیقی یا برہمن میں دوبارہ جذب ہونے کی کوشش شروع کر دیتی ہے۔ شنکراچاریہ نے باورائن کے برہم سوتر کی تفسیر وتشریح کرتے ہوئے برہمن اور جیوآتما کی نوعی وحدت ہی کا اثبات کیا ہے۔ سکندریہ کے مشہور نواشراقی مفکر فلاطینوس کا نظریہ بھی بنیادی طور پر ویدانت کی طرح سریانی ہے، لیکن اس نے فلسفہ افلاطون سے متاثر ہو کر اشراق یا تجلی (Emanation) کا نظریہ پیش کیا جو اسے ویدانت سے ممتاز کرتا ہے۔ ویدانتی برہمن کے متعلق یہی کہنے پر اکتفا کرتے تھے کہ ''نیتی نیتی'' (او وہ یہ نہیں وہ یہ بھی نہیں) لیکن فلاطینوس نے ذات بحت اور مادی کائنات کے درمیان نظریاتی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس نے کہا ذات بحت سے پہلے عقل کا اشراق ہوا، عقل سے روح کا اور روح سے ارواح علوی اور ارواح سفلی کا۔ جہاں آفتاب حقیقت کی شعاعیں نہ پہنچ سکیں، وہ تاریکی مادے کی صورت اختیار کر گئی۔ تجلی یا اشراق کا یہ نظریہ اسلامی دنیا میں رواج پا گیا۔ چنانچہ ابن سینا اور اخوان الصفا سے لے کر محی الدین ابن عربی اور شہاب الدین سہروردی مقتول تک اکابر مسلمان صوفیا اور مفکرین نے اس کو اپنے افکار وآرا کا محور بنا لیا۔ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی عمارت اشراقی بنیادوں پر ہی اٹھائی گئی تھی۔ ان کے متبعین میں صدرالدین قونوی اور عبدالکریم الجیلی نے اس کی شرح وترجمانی میں کتابیں تالیف کیں اور سنائی، مولانا روم، جامی اور ابن الفارض وغیرہ صوفی شعراء نے اسے اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ ویدانت، اشراق اور وحدت الوجود کے نظریے سریانی ہیں۔ ان میں ذات باری کے شخصی و ماورائی تصور کا شائبہ تک موجود نہیں۔ وجودی صوفیا کے خیال میں خدا کی ذات کائنات سے علیحدہ طور پر موجود نہیں بلکہ وہ اس کے شئون وظروف میں ہر کہیں جاری وساری ہے۔ انسانی روح کا اشراق ذات بحت سے بتدریج ہوا ہے۔ وہی اس کا حقیقی ماخذ ومنبع ہے۔ وجود کی وحدت حقیقی ہے۔ کثرت اور دوئی فریب نگاہ ہے۔ انسانی روح اپنے مبدء میں دوبارہ جذب ہونے کے لئے ہر دم بے قرار رہتی ہے۔ فنافی اللہ کا مقام سالک کی آخری منزل ہے جسے پا کر وہ نجات ابدی حاصل کر لیتا ہے اور حق میں جذب ہو کر حق بن جاتا ہے جیسے قطرہ سمندر میں کھو کر سمندر کہلاتا ہے۔ مولانا روم نے مثنوی کے ابتدائی اشعار میں انسانی روح کے اس اضطراب وآشفتگی کا خوب نقشہ کھینچا ہے:

بشنو از نَے چوں حکایت می کند — وز جدائی ہا شکایت می کند
کز نیستاں تامرا ببریدہ اند — از نفیرم مردوزن نالیدہ اند
ہر کسے کو دور مانداز اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش

نَے یا روح انسانی اپنے نیستاں یا مبدءِ حقیقی کے فراق میں نالہ وفریاد کررہی ہے۔اسی ذوق بازگشت کو وجودی صوفیہ نے عشق کا نام دیا ہے۔مسلمانوں کا سواداعظم ابتدا سے شخصی اور ماورائی تصور ذات باری کی توحید کا لازمہ سمجھتا رہاہے اور سریاں یا اشراق کی مخالفت میں سرگرم رہا ہے۔مسلمان علماء وفقہاء نے ہمیشہ وحدت وجود کے سریائی نظریے کی پُر جوش مخالفت کی۔ابن العربی اور ابن الفارض پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا اور منصور حلاج اور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کو سریائی عقیدے کی پاداش میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔یہ نکتہ قابل غور ہے کہ وحدت وجود کا سریائی نظریہ انہی مسلمانوں میں زیادہ مقبول ہوا جو نسلاً آریائی تھے۔مثلاً ہندوستان کے مسلمانوں نے اس کا پُرجوش خیر مقدم کیا کیونکہ ان کی فکری روایات میں سریان کا تصور صدیوں سے رچا بسا ہوا تھا۔اس کے برعکس سامی النسل عربوں میں اس کی اشاعت وترویج نہیں ہوسکی کیونکہ شخصی اور ماورائی تصور، ماضی بعید سے ان کی تمدنی میراث کا جزولازم بن چکا تھا۔یہی وجہ ہے کہ وہ شروع سے اشراق وسریان کو غیراسلامی سمجھتے رہے ہیں چنانچہ نجد میں جب محمد بن عبدالوہاب نے اصلاح وتجدید پر کمر ہمت باندھی تو سب سے پہلے ابن عربی کی تکبیر کو ضروری سمجھا۔ ابن عربی اپنے آپ کو قبیلہ طے سے منسوب کرتے تھے لیکن ان کے آباؤ اجداد صدیوں سے ہسپانیہ میں مقیم تھے جس کے باعث سامی وعربی روایات سے ان کا تعلق واجبی ہی سا رہ گیا تھا۔یہاں تک کہ ''فصوص الحکم'' میں ''عہد نامہ قدیم'' کے تتبع میں جناب اسحاق کی قربانی کا ذکر کرتے ہیں حالانکہ اسلامی روایات میں جناب اسماعیل کی قربانی مسلم ہے۔اسی طرح ابن عربی فقہاء کے خوف سے کہیں کہیں وحدانیت کا ذکر بھی کر جاتے ہیں، لیکن جیسا کہ عفیفی نے اپنی کتاب ''ابن العربی'' میں لکھا ہے ان کے افکار ہیں اہل مذہب کے شخصی خدا کا کوئی وجود نہیں ہے۔ عفیفی کے الفاظ یہ ہیں:

''اس بات کو ذہن نشین کر لینا نہایت ضروری ہے کہ ابن العربی کے نظریہ ہمہ اوست میں ذات باری کا ایک نوع کا تصور موجود ہے لیکن اس تصور کا مذہب کے شخصی اور اخلاقی خدا سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔دراصل کوئی ہمہ اوستی خدا ایسا نہیں ہوسکتا، ابن العربی کا ہمہ اوست اس قسم کا ہے جو بو سے الفاظ میں ''سوائے خدا کے ہر چیز کو خدا بنا دیتا ہے۔''

اقبال کا تصور ذات باری

سامی یا ماورائی اور آریائی یا سریانی تصور ذات باری کا فرق باہم ذہن نشین کر لینے کے بعد اقبال کے الٰہیاتی نظریے سمجھنا چنداں مشکل نہیں رہا۔ یہ مسلم ہے کہ اقبال اوائل شباب میں وحدت الوجود کے قائل تھے اور وجودی صوفیہ کی طرح نفی ہستی اور فنا فی اللہ پر محکم عقیدہ رکھتے تھے جیسا کہ ان کے استاد پروفیسر میک ٹیگرٹ کے خط اور ''بانگ درا'' کی بعض نظموں سے ظاہر ہوتا ہے۔

میں جبھی تک تھا کہ تیری جلوہ پیرائی نہ تھی — جو نمود حق سے مٹ جاتا ہے وہ باطل ہوں میں
میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ — اٹھ گیا بزم سے میں پردہ محفل ہو کر

اس کے ساتھ وہ فلاطینوس کی طرح حسن ازل کو ہمہ گیر اور کائنات کے تمام مظاہر میں جاری و ساری خیال کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس کی طلب و جستجو میں ذرے ذرے کا دل دھڑک رہا ہے۔

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں — صورت دل ہے یہ ہر چیز کے باطن میں مکیں
شیشہ دہر میں مانند مے ناب ہے عشق — روح خورشید ہے خون رگ مہتاب ہے عشق
دل ہر ذرہ میں پوشیدہ کسک ہے اس کی — نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اس کی

اس قسم کے اشعار سے اُن کے وجودی اور سریائی ہونے کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ قیام مغرب کے دوران میں وہ اہل مغرب کی مادی ترقی اور ان کے بے پناہ علمی ذوق اور ولولے سے بے حد متاثر ہوئے اور اس کے ساتھ ملت اسلامیہ کی عالمگیر زبوں حالی اور پسماندگی نے بھی انہیں مضطرب کیا چنانچہ انہوں نے ترک شعر گوئی کا مصمم ارادہ کر لیا اور انہیں یہ احساس ستانے لگا کہ شعر و شاعری ایک بے کار مشغلہ ہے جس سے مسلمانوں کو کسی قسم کا عملی و تعمیری فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ ڈاکٹر آرنلڈ نے انہیں اس ارادے سے باز رکھا اور کہا کہ انہیں اپنے اس خداداد ملکہ کو قوم و ملت کی بہبودی کے لئے وقف کر دینا چاہئے۔ اقبال قائل ہو گئے، لیکن اس کے بعد انہوں نے شاعری کو کبھی بحیثیت ایک فن لطیفہ و نغز کے مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ اسے تجدید ملت و احیائے مذہب کا ایک وسیلہ بنا لیا۔ ان کے اس ذہنی و ذوقی انقلاب کا اثر ان کے فکر و نظر پر بھی گہرا ہوا۔ انہوں نے مابعد الطبیعیات ایران پر ایک تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری لی تھی، لیکن اس کے بعد وہ شاعری کی طرح فلسفے کو بھی تجدید و احیاء کا ایک وسیلہ سمجھنے لگے۔ اس زمانے میں مثالیت پسند فشطے، ارادیت پسند شوپنہائر، روحیتی کثریت پسند جیمز وارڈ، بطلی حریتی، نٹشے، ارتقائی تخلیق کے ترجمان برگساں اور ارتقائے بروز کے شارحین کے افکار و نظریات پر کہیں شائع ہو رہے تھے اور کلیسائے روم انہیں اپنے عقائد و شعائر کی تصدیق و توثیق کے لئے بروئے کار لا رہا تھا۔ اقبال نے بھی ان فلاسفہ کے نظریات کی روشنی میں اسلامی علم کلام کو از سر نو مرتب کرنے پر کمر باندھی۔

جہاں تک تصور ذات باری کا تعلق ہے اقبال فلاسفہ ارتقاء کے سریائی نظریے سے متاثر ہوئے، بیسویں

صدی کے ربع اول میں فلاسفہ اور متکلمین ڈارون اور لامارک کے ارتقائی افکار اور حیاتیاتی تصورات کو بطور مسلمات قبول کر کے ان کی روشنی میں فلسفہ و کلام کی تشکیل جدید میں مصروف تھے۔ سب سے پہلے برگساں [2] نے سپنسر کے نظریہ زمان پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ طبیعیاتی سائنس کا نقطہ نظر میکانکی ہے جس کے باعث وہ زمان کو آفات و لحات میں تقسیم کر کے دیکھتی ہے۔ اس لئے سائنس دان زمان کی ماہیت سے بے خبر رہتے ہیں۔ ان کے خیال میں زمان کا داخلی اور وجدانی مطالعہ کرنے سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ اس کا مرور ایک مسلسل ارتقائی حرکت ہے جو ہر لمحے نئی نئی کیفیات کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اسی بنا پر برگساں نے اپنے اس نظریے کو تخلیقی ارتقا کا نام دیا۔ اس نے کہا کہ عقل انسانی مرور محض Duration کو سمجھنے سے قاصر ہے کیونکہ وہ احوال و ظروف کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتی ہے۔ مرور محض کا ادراک صرف ایک قسم کی باطنی قوت سے ہو سکتا ہے جسے اس نے وجدان کا نام دیا ہے اور جس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ وجدان جبلت ہے جس میں خود آگاہی پیدا ہو گئی ہے۔ اس خرد دشمنی اور متصوفانہ باطنیت کے باعث برگساں کے ان افکار کا مسیحی حلقوں میں بڑے جوش و خروش سے خیر مقدم کیا گیا۔ اقبال نے برگساں سے تخلیقی ارتقاء کا نظریہ اخذ کر کے اس کی اپنے مذہب کے نقطہ نظر سے متکلمانہ ترجمانی کی۔ اس کے ساتھ اقبال ارتقائے بروزی [3] سے بھی متاثر ہوئے۔ اس نظریے کے شارحین میں لائڈ مارگن اور الگزنڈر نے شہرت حاصل کی ہے ان کا خیال ہے کہ ارتقاء کا عمل مسلسل و لامتناہی ہے اور کسی خاص نقطے پر پہنچ کر اس کے رک جانے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مادے سے حیات کا ارتقاء ہوا ہے۔ حیات سے ذہن انسانی کا اور ذہن انسانی سے یہ عمل یزدانیت کی طرف پیش قدمی کر رہا ہے۔ برگساں اور الگزنڈر کے افکار میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں نظریے متصوفانہ اور سریائی ہیں۔ ان پر محاکمہ کرتے ہوئے برٹرنڈ رسل اپنی تالیف ''مذہب و سائنس'' میں لکھتے ہیں:

> ''پروفیسر الگزنڈر ارتقائے بروزی کا نمادہ ہے، وہ کہتا ہے کہ جامد مادہ حرکی مادہ اور ذہن انسانی بتدریج کی ارتقاء پذیر ہوئے ہیں اور کہتا ہے کہ اس نشو و نما کا تصور وہی ہے جو لائڈ مارگن نے پیش کیا ہے اور اسے بروز Emergent کا نام دیا ہے۔ زندگی کا بروز مادے سے ہوتا ہے اور ذہن کا زندگی سے ایک زندہ چیز مادی چیز بھی ہے البتہ اس میں ایک نئی صفت کا ظہور ہوتا ہے جسے زندگی کہتے ہیں۔ یہی بات ہم اس عمل کے متعلق کہہ سکتے ہیں جو زندگی سے ذہن کی جانب ہوتا ہے ایک باذہن شخص زندہ بھی ہوتا ہے لیکن اس کے ارتقاء میں ایسی پیچیدگی ہوتی ہے اور اس کے اجزائے باہم اس قدر مربوط و منتظم ہوتے ہیں بالخصوص اس کے نظام عصبی میں یہ ربط و نظم اس قدر رقیق و دقیق ہوتا ہے کہ اس سے ذہن یا

شعور کا ظہور ہوتا ہے۔''

وہ کہتا ہے کہ ''یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ یہ ارتقائی عمل ذہن پر آ کر رک جائے گا۔ ذہن سے آگے بھی ایک صفت کا نقش مبہم ملتا ہے جس کا ذہن سے وہی تعلق ہے جو ذہن کا زندگی سے اور زندگی کا مادے سے ہے، اس صفت کو میں یزدانیت کہتا ہوں اور جس چیز میں یہ پائی جاتی ہے وہ خدا ہے۔''

وہ کہتا ہے کہ ''کائنات اسی یزدانیت کو پالینے کی سعی کر رہی ہے۔ یہ یزدانیت تاحال نمودار نہیں ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ خدا خالق نہیں ہے جیسا کہ تاریخی مذاہب کہتے ہیں بلکہ مخلوق ہے۔ پروفیسر الگزنڈر اور برگساں کے تخلیقی ارتقاء میں گہرا ربط پایا جاتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ جبریت غلط ہے اور دوران ارتقاء میں نت نئی کیفیت کا ظہور ہوتا ہے جن کا ابتدا میں تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ ایک پُراسرار قوت ہر چیز کو ارتقاء پر مجبور کر رہی ہے۔ مثال کے طور پر ایک جاندار جو بصارت سے عاری ہوا ہے نامعلوم طور پر احساس ہوتا ہے کہ مجھے بصارت ملنے والی ہے اور وہ اسی طرح عمل کرتا ہے جو بصارت پر منتج ہوتا ہے۔ ہر لحہ نئے نئے اعمال کا بروز ہوتا ہے لیکن ماضی کبھی فنا نہیں ہوتا، یادداشت میں محفوظ رہتا ہے۔ فراموش کاری محض ظاہر کا دھوکا ہے اس طرح دنیا مسلسل ترقی کر رہی ہے اور ایک وقت آئے گا جب یہ سابق سے بہتر ہو جائے گی۔ صرف ایک چیز ہے کنارہ کشی کرنا ضروری ہے اور وہ ہے عقل و خرد جو جامد ہے اور ماضی کی طرف مائل رہتی ہے۔ ہمیں اپنے وجدان کو بروئے کار لانا چاہئے جس میں نئی نئی کیفیات کے اختراع کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ پروفیسر الگزنڈر نے برگساں کے فلسفہ کو بہ تمام و کمال قبول کر لیا ہے بہر حال دونوں میں گہری مماثلت ہے، اگرچہ دونوں فلسفے آزادانہ نمودار ہوئے ہیں، ارتقائے بروزی کے مدعی اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں کیا بلکہ کائنات خدا کو خلق کر رہی ہے روایتی مذہب کے خدا کے ساتھ اس خدا کا تعلق برائے نام رہ گیا ہے۔''

برگساں اور الگزنڈر کے ان ارتقائی نظریات نے خدا کے سریانی تصور کو اہل مذہب میں نئے سرے سے رواج و قبول بخشا۔ عیسائی علماء نے ماورائیت کے سامی تصور کو خیر باد کہا اور اپنی الٰہیات میں سریان کے اس تصور کو داخل کرنے پر مجبور ہو گئے کیونکہ عمل ارتقاء کو مسلم سمجھ کر لیا جائے تو ماورائی خدا اس عمل سے الگ تھلگ رہ کر معطل ہو

جائے گا اور مذہب کی پیش کردہ اخلاقی قدریں بے معنی ہو کر رہ جائیں گی۔ اس سریائی عقیدے نے اہل مشرق میں زیادہ تر ہندوستانیوں کو متاثر کیا۔ ایچ۔ اے۔ آر۔ گب لکھتے ہیں:

''اہل مغرب کے سریانی تصورات عرب ممالک کے مسلمانوں کے ماورائی تصور سے متصادم نہیں ہوئے ان کا تصادم ہندی مسلمانوں کی ماورائیت سے ہوا۔ ان کی الٰہیات پر ان تصورات کا گہرا اثر ثبت ہوا ہے۔''

آروبندو گھوس اور اقبال کے لئے سریاں کا یہ تصور قدیم ویدانت اور وحدت وجود کے مانوس تصور ہی کی صدائے بازگشت تھی، جو صدیوں سے ان کے آباؤ اجداد کے مزاج عقلی کا جزو لازم بن چکا تھا۔ یہ حقیقت حال از دلچسپی نہیں ہے کہ اقبال اپنے فکر و نظر کے کسی دور میں بھی ماورائی نہیں تھے۔ شروع شروع میں وہ وجودی سریائی تھے بعد میں ارتقائی سریائی ہو گئے۔ اپنے خطبات میں انہوں نے ذات باری کا یہی سریانی تصور پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''اندریں صورت ہمیں عالم فطرت کے بارے میں یوں کہنا چاہئے کہ یہ حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقاء کی موجودہ منزل میں انسانی نقطہ نظر سے کرتے ہیں پھر اس پیہم اور ہر لحظہ پیش رس حرکت میں اس کی حیثیت گو ہر لمحے پر متناہی ہو گی لیکن وہ ہستی جس سے اس کو جزو کل کا سا تعلق ہے چونکہ خلاق ہے لہٰذا اس میں اضافہ ممکن ہے لہٰذا ہم اس کو لامحدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی۔ یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوہ بالفعل نہیں اور اس لئے فطرت کا تصور بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی ہوئی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہئے جس کی نشوونما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے۔''

(ترجمہ نذیر نیازی)

اقبال کے اس سریائی تصور ذات باری پر دو اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ سریاں کا تصور لازماً غیر شخصی ہوتا ہے جس سے مذہب کے شخصی تصور ذات باری کی نفی ہوتی ہے اور دوسرا یہ کہ اگر کائنات ہر لحہ ارتقاء پذیر ہے اور اس ارتقاء کا باعث ذات باری ہے جو اس میں ساری و جاری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات باری ناقص ہے جسے ارتقاء کے مراحل طے کرنے کی ضرورت ہے۔ اقبال کو بھی ان اعتراضات و ایرادات کا اندیشہ تھا چنانچہ پہلے اعتراض کی پیش قیاسی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ جو کائنات میں ساری و جاری ہے انائے

مطلق ہے لیکن ذات باری کے مذہبی تصور کے لئے ضروری ہے کہ خدا کائنات سے ماوراء ہو اور شخصی ہو، شخصیت اور ماورائیت لازم و ملزوم ہیں۔ ایسی شخصیت کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا جو کائنات میں جاری و ساری ہو، چنانچہ اقبال کا یہ ادعا کہ انائے مطلق کائنات میں ساری ہے اجتماع المغائرین کے مترادف ہے علاوہ ازیں انائے مطلق کا یہ نظریہ فشٹے سے ماخوذ ہے جس کی پیروی کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ تمام خودیوں کا صدور انائے مطلق ہی سے ہو رہا ہے اور خودیاں نفوس پر مشتمل ہیں۔ یہ تسلیم کر کے وہ گویا وحدت وجود کے متصف از نظریے کی تصدیق کر رہے ہیں۔ ابن عربی کے افکار کا سنگ بنیاد بھی یہی عقیدہ ہے کہ ذات احد کائنات کے تمام مظاہر و شئون میں جاری و ساری ہے۔ اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ فشٹے کے تتبع میں ذات احد کو انائے مطلق کا نام دے دیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ ہمہ گیر روحیت کے تمام نظریے ذات باری کے شخصی تصور کی نفی کرتے ہیں۔

دوسرے خدشے کے ازالے کے لئے اقبال کہتے ہیں:

> ''ہم دیکھ آئے ہیں کہ انائے مطلق ہی تمام حقیقت ہے اور اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ انا بھی ایک ایسے عالم کا جو اس سے بیگانہ ہے خارج سے مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس کی زندگی کے جملہ شئون و اطوار خود اس کے اندر متعین ہوتے ہیں لہٰذا ہم اس کی ذات میں تغیر کا اثبات کرتے ہیں تو ان معنوں میں نہیں کہ وہ ایک حرکت ہے نقص سے کمال یا کمال سے نقص کی طرف یوں بھی تغیر کا یہی ایک مفہوم نہیں۔ واردات شعور میں زیادہ گہری بصیرت سے کام لیجئے تو یہ حقیقت واشگاف ہو جاتی ہے کہ متسلسل استدام کی تہ میں جس کا تعلق گویا ان کی سطح سے ہے استدام محض موجود ہے، اب حقیقی انا کی زندگی چونکہ استدام محض کی زندگی ہے لہٰذا اس میں تغیر کی موجودگی کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ ہم اس کو بدلتے ہوئے رویوں کا ایک تواتر قرار دیں، برعکس اس کے یہاں اس کی حقیقی نوعیت کا اظہار مسلسل خلاقی میں ہو رہا ہے جس میں تھکن کا شائبہ ہے نہ اونگھ اور نیند کا۔ اس کو بے تغیر ٹھہرایا گیا تو ہم اس کا تصور محض ایک تعطل ایک بے مقصد اور بے حرکت بے رنگی یا ایک مطلق لاشے ہی کے طور پر کر سکیں گے۔ دراصل ایسے انا کے لئے جو سرتا خلاق ہے تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے۔'' (ترجمہ نذیر نیازی)

یہ متکلمانہ سفسطہ کی ایک اچھوتی مثال ہے برگساں کے نظریہ مرورِ محض کی حسب منشا ترجمانی کرتے ہوئے اقبال اپنے سریانی نظریے کا اثبات کرنا چاہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر انائے مطلق، یہ نام فشٹے سے مستعار لے کر خدا کو دیا گیا ہے، کو بے تغیر ٹھہرایا گیا تو وہ معطل اور لاشے ہو کر رہ جائے گی کیونکہ تغیر و تخلیق لازم و

ملزوم ہیں۔ یہ خیال برگساں سے ماخوذ ہے جس کے الفاظ ہیں:

''مرور محض کو تخلیقی ارتقا سمجھا جائے تو اس میں حقیقت اور امکان دونوں کی دوامی تخلیق موجود ہے۔ فشطے کے الٰہیاتی نظریہ انائے مطلق پر برگساں کے تخلیقی ارتقاء کا پیوند لگا کر اقبال خدا کی ماورائیت اور تنزیہہ کو تعطل پر محمول کرتے ہیں اور اس تعطل کو دور کرنے کے لئے مسلسل تخلیق اور ارتقائی سریان کا سہارا لیتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ عمل تغیر و ارتقاء کے باوجود انائے مطلق کی شان اکملیت میں سر موفرق نہیں آتا۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے۔ اقبال اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ فطرت ایک پھیلتی ہوئی اور بڑھتی ہوئی وحدت نامیہ ہے جس میں ذات مشہود جاری و ساری ہے۔ فطرت کے بڑھتے اور پھیلنے کے عمل سے لاتعلق کیسے رہ سکتی ہے۔ فطرت کے نشوونما کے ساتھ اس کا متغیر ہونا لازمی ہے ورنہ اس کی خلاقی کی صفت معطل ہو جائے گی کیونکہ تغیر کے عمل سے علیحدہ رہ کر وہ کسی قسم کی تخلیق نہیں کر سکے گی۔ اگر انائے مطلق میں شان کلیت و اکملیت موجود ہے تو اس سے عمل تغیر و تخلیق کا مقصد سوائے انکشاف ذات کے کچھ نہیں رہے گا۔ اگر یہ انکشاف ذات تدریجی ہے تو لامحالہ ذات کے نقص پر دلالت کرتا ہے اگر مسلسل تخلیق و ارتقاء کے عمل سے شان کلیت میں سر موفرق نہیں آتا تو فطرت جس میں وہ جاری و ساری ہے اور اس شان کلیت میں انائے مطلق کی برابر کی شریک ہے، تخلیق و ارتقاء کے اس عمل سے فیض یاب کیسے ہو سکے گی۔ اس صورت میں یہ عمل بے معنی اور بے مصرف ہو کر رہ جائے گا۔ ان مشکلات کے پیش نظر تغیر لازماً یا نقص سے کمال کی طرف ہوگا اور یا کمال سے نقص کی طرف۔ دونوں صورتوں میں ذات مشہود متغیر ہوگی اور لارڈ برٹرنڈ رسل کے اس اعتراض سے مفر کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی کہ:

> ''الگزنڈر اور برگساں کا خدا بلکہ تمام سریانی خدا جو کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ارتقاء کی منازل طے کر رہے ہیں اس ارتقائی عمل کے ساتھ ہی ختم ہو جائیں گے۔ اِدھر کائنات مکمل ہو کر ختم ہو گی۔ اُدھر سریانی خدا بھی ختم ہو جائے گا گویا جب تک خدا نامکمل حالت میں ہے وہ موجود ہے، جب مکمل ہو گا اسی وقت اس کا خاتمہ بھی ہو جائے گا۔ اگر یہ ارتقاء لامتناہی ہے تو خدا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نامکمل رہے گا۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کو بھی اس اشکال کا احساس تھا۔ ''فکر اقبال'' میں فرماتے ہیں:

> ''اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجود مطلق اور ذات واجب الوجود کی ماہیت ہے، لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کیسے گوارا کرے گا کہ اس قسم کے عقائد بیان ہوں کہ آفرینش حیات و کائنات سے خدا نے ورزش ارتقاء کے لئے تخم خصومت بویا اور عالم آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال

کے ہاں وجود سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔''

یہ عام توحید پرست وہی ہیں جنہیں عرف عام میں مسلمان کہا جاتا ہے جو خدا کو ایک کامل و اکمل، غیر متبدل، قادر مطلق، مستقل بالذات، منزہ و ماوراء شخصیت سمجھتے ہیں۔ برگساں اور الگزنڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے اقبال نے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید نہیں کی بلکہ وحدت وجود کے اسی سریانی نظریے کو سائنٹیفک صورت بخش دی ہے۔ جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے۔ اہل تحقیق برگساں کے نظریات کو فلاطینوس ہی سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لارڈ برٹرنڈ رسل [5] کہتے ہیں کہ برگساں نے فلاطینوس کے فلسفے میں ذرہ بھر اضافہ نہیں کیا۔ ڈاکٹر عشرت حسین [6] نے مابعد الطبیعیات اقبال میں اسی خیال کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے۔ اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ ابن عربی کے وجودی سریان واشراق کو برگساں اور لائڈ مارگن کے ارتقائی سریان میں تبدیل کر دیا ہے۔ خیال رہے کہ وہ ابن عربی کے افکار کو الحاد و زندقہ پر مشتمل سمجھتے ہیں، فرماتے ہیں:

''تصوف کا پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے فصوص میں الحاد و زندقہ کے سوا اور کچھ نہیں۔'' (اقبال نامہ۔ جلد اول)۔

یہ فتویٰ اس لئے صادر کیا گیا تھا کہ ابن عربی دوسرے نو اشراقیوں کی طرح ذات باری کے سریان پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ ابن عربی نے جا بجا ماورائیت کو بھی تسلیم کیا ہے۔ ''فصوص الحکم'' میں فرماتے ہیں:

''وجوب ذاتی جو حق تعالیٰ کا خاصہ ہے اس میں ممکن کو کوئی حصہ نہیں ملا۔ لہٰذا حق تعالیٰ وراء الوراثم وراء الوراء ہے اور رہے گا۔''

اسی کتاب میں دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:

''خدا خدا ہے خواہ وہ کتنا تنزل کرے اور عبد عبد ہے خواہ وہ کتنی ترقی کرے۔''

یہ صحیح ہے کہ ابن عربی کا بنیادی نظریہ سریانی ہی ہے لیکن اقبال کے سریان میں تو ماورائیت و تنزیہہ کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ وہ فطرت کو وحدت نامیہ مانتے ہیں جس میں ذات مشہود جاری و ساری ہے اور اس کی نشوونما کے ساتھ مسلسل تخلیق کے عمل میں سرگرم ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ''تشبیہات رومی'' میں فرماتے ہیں:

''خدا کو مختلف مذاہب نے مختلف ناموں سے یاد کیا ہے۔ مسیحی اسے آسمانی باپ کہتے ہیں بعض ہندی رشیوں نے اسے ماں بھی کہا ہے۔ مسلمان اسے عام گفتگو میں زیادہ تر رحمان و رحیم و رب کہتے ہیں۔ مہاتما بدھ اس کے متعلق دم بخود ہیں اور اس کو کسی نام سے یاد کرنا حقیقت سے تنزل سمجھتے ہیں، زمانہ حال کے بعض

فلسفی مثلاً برنارڈ شا، برگساں اور علامہ اقبال اس کو خلاقی اورارتقائی قوت ومیلان کہتے ہیں۔''

اس ''خلاقی اورارتقائی قوت ومیلان'' کو اسلام کے شخصی خدا سے کوئی نسبت نہیں ہے۔

حواشی

1) Concise Encyclopaedia of Living Faiths. Zaechner میں مذاہب عالم کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے (۱)الہامی (۲) سریانی۔لیکن اس تقسیم میں جامعیت نہیں پائی جاتی۔

2) Creative Mind

3) Evolution

4) Emergence

5) Sophism

6) Sceptical Essays

7) Metaphysics of Iqbal

خدا۔ خلق افعال اور جبر وقدر کا مسئلہ

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)

اسلامی فلسفے کے اہم مسائل میں ایک مسئلہ خلق افعال کا بھی ہے جس کے بارے میں بڑے مباحث اور جھگڑے کھڑے ہوتے رہے ...... جھگڑا یہ ہے کہ انسان کے اختیاری افعال خود اس کی قدرت میں ہیں اور انسان ہی ان کا خالق ہے یا یہ افعال اللہ کے خلق کردہ اور اس کے قبضہ قدرت میں ہیں؟ اس نزاع میں البتہ یہ بات دونوں فریق مانتے ہیں کہ یہ افعال بندوں ہی کے افعال ہیں، خدا کے نہیں۔ مثلاً کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا یا کھانے والا اور پینے والا یا دیکھنے والا اور سننے والا انسان ہی ہے، چاہے یہ افعال اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کردہ کیوں نہ ہوں، کیونکہ فعل کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے جو اسے قائم کرتا ہے نہ کہ اس کی جانب جس نے اسے ایجاد کیا ہے، جیسے کہ سفید تو وہی جسم ہے جس کی بدولت سفیدی قائم ہے نہ کہ خداوند تعالیٰ جو اسے پیدا کرنے اور ظاہر کرنے والا ہے..... اس بحث میں متعدد اقوال پائے جاتے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

اشاعرہ کا قول

اشعری متکلمین کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ ابداع مبدعات، خلق مخلوقات اور احداث محدثات میں یگانہ ہے..... اس کے علاوہ نہ کوئی مبدع ہے، نہ خالق اور نہ محدث۔ بنا بریں انسان کے یہ اختیاری افعال بھی جو چاہے کفر و ایمان کی قبیل سے ہوں خواہ طاعت و عصیان کی، خدا ہی کی قدرت پر منحصر اور اسی کی مخلوق ہیں، انسان کے ساتھ ان کا تعلق بس کسب و اکتساب کی سطح پر ہے جسے خلق و ایجاد سے کوئی علاقہ نہیں..... یعنی بندے تو فقط اپنے افعال کا اکتساب کرتے ہیں۔ اپنے افعال کی پیدائش میں ان کی قدرت کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ فاعل حقیقی تو بس خدا ہے جو قادر متعال اور جو چاہے سو کرنے والا ہے...... اس عقیدے کی بنا پر معتزلہ اور امامیہ اشاعرہ کو جبریہ کہتے ہیں۔ معتزلیوں اور امامیوں کی نظر میں اشاعرہ کی جبریت جہمیہ کے مقابلے میں کم شدید ہے، یعنی یہ اہل جبر تو ہیں مگر

متوسط۔

جہمیہ کا قول

اس فرقے کے متکلمین انسان کے افعال کو مخلوق خداوند سمجھتے ہیں ..... یہ لوگ انسان کے لئے کسی بھی قدرت کے قائل نہیں ہیں خواہ وہ خلق کرنے کی قدرت ہو خواہ فعل کی قدرت ہو اور خواہ کسب کی ..... اشاعرہ کے برخلاف یہ جماعت انسان کے لئے کسب کا عقیدہ بھی نہیں رکھتی۔ یہ لوگ انسان سے ہر طرح کی قدرت کی نفی کرتے ہیں اور اسے جمادات کی طرح سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کے ساتھ افعال کا انتساب ایسا ہی ہے جیسا کہ جمادات کے ساتھ ہے۔ جس طرح کہ جمادات کو کوئی اختیار حاصل نہیں، پتھر کو حرکت دیں تو وہ بے اختیار حرکت کرتا ہے، اوپر اچھالیں تو اوپر جاتا ہے، کنوئیں میں گرائیں تو تیزی سے گرتا چلا جاتا ہے۔ ان تمام امور میں پتھر خود نہ تو کوئی اختیار رکھتا ہے نہ قدرت۔ انسان کو بھی اپنے اعمال و افعال کے ساتھ یہی نسبت میسر ہے..... یہ گروہ جبر محض کا معتقد ہے۔

معتزلہ کا قول

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ خالق ہے اور اس کے تمام افعال فقط اسی کی قدرت کا نتیجہ ہیں۔ اس اعتقاد کی وجہ سے انہیں قدری اور تفویضی کہا جاتا ہے ..... معتزلہ کے ابتدائی علماء بندے پر خالق کے لفظ کا اطلاق کرنے سے گریز کرتے تھے، اس کی بجائے موجد اور مخترع کہنے پر اکتفا کیا کرتے تھے، لیکن جب جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ مطلب تو ان تمام الفاظ کا ایک ہی ہے، یعنی نیست سے ہست کرنے والا، تو انہوں نے بندے کے لئے خالق کے لفظ کا استعمال بھی جائز کر دیا۔

مسلمان فلاسفر اور امامی متکلمین کا قول

تمام مسلمان فلسفی اور امامی متکلمین کے عقیدے کے مطابق انسان کا فعل بلاواسطہ تو انسان کا خلق کردہ ہے مگر بالواسطہ خدا تعالیٰ کا ..... مشہور فلسفی اور امامی متکلم نصیر الدین طوسی نے حدیث ''ین'' 'لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین'' کی یہی تفسیر کی ہے جس میں انہوں نے ہمارے افعال کی نسبت خود ہماری طرف کرنے کو واجب اور ضروری بتایا ہے۔

ابن عربی کا قول

باوجودیکہ ممکن کے لئے اثبات قدرت کی بحث میں ابن عربی نے اشاعرہ پر اعتراض کیا ہے اور ان کے دعوے کو دلیل اور برہان سے خالی کہا ہے لیکن زیر نظر مسئلے میں ان کا میلان اشاعرہ ہی کی طرف دکھائی دیتا ہے..... اس مبحث سے متعلق اپنی تحریروں میں شیخ اکبر بار بار اشاعرہ کی تائید کرتے ہیں اور بالکل صاف اور پُر زور انداز سے کہتے ہیں کہ فاعل حقیقی بندہ نہیں بلکہ حق تعالیٰ ہے۔ بندہ تو بس فعل کا محل ظہور ہے، واقعی فاعل نہیں..... یہ ٹھیک ہے کہ اس کو فعل کی انجام دہی کے لئے ایک طرح کی قدرت حاصل ہے کیونکہ اس قدرت کے بغیر وہ مکلف نہ ہوتا لیکن یہ قدرت بھی مخلوق خداوندی ہے۔ پس بندہ، بندے کی قدرت اور بندے کا فعل سب کے سب اللہ کے مخلوق ہیں.....

''فتوحات مکیہ کے پچاسویں باب میں شیخ اکبر نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہمارے لئے قدرت پیدا کرنے کے بعد ہمیں مکلف کیا، اس سے پہلے نہیں۔ یہ وہ قدرت ہے جس کا اثر ہم اپنے نفس میں پاتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ اس کا بیان نہ کر پائیں، کیونکہ تحریر و تقریر اس کے اظہار سے عاجز اور قاصر ہے۔ اگر یہ قدرت اور استطاعت نابود ہو جائے تو پھر ہم سرے سے مکلف ہی نہ رہیں اور ''و ایاک نستعین'' کی درخواست غلط اور بے معنی ہو جائے کیونکہ استعانت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فعل میں بندے کو حصے دار بنایا گیا ہے۔ معتزلہ کا عقیدہ اس جہت سے تو درست ہے کہ یہ لوگ دلیل شرعی کی رو سے بندوں کے افعال کی نسبت بندوں ہی کی طرف کرتے ہیں، لیکن جب وہ ان افعال کو صرف اور صرف بندوں سے منسوب کرتے ہیں تو غلطی کا شکار ہو جاتے ہیں، تاہم اشاعرہ شرعی اور عقلی دلیل کی بنیاد پر مذکورہ افعال کی نسبت خلقاً خدا کی طرف کرتے ہیں اور کسباً بندے کی طرف..... یہ حضرات دونوں طرف سے سیدھی راہ پر ہیں..... یہاں یہ بات واضح ہو گئی کہ اس مسئلے میں ابن عربی معتزلہ کو غلط اور اشاعرہ کو صحیح سمجھتے ہیں۔ یہ پوری عبارت اشاعرہ کے عقیدے کی تائید ہی تو ہے..... اسی کتاب میں ایک اور مقام پر انہوں نے صراحت سے بیان کیا ہے کہ حرکت اور تغیر و تبدل کا سبب حق تعالیٰ ہے کیونکہ بندے کو اس کے قویٰ ہی حرکت میں لاتے ہیں اور یہ قویٰ خود حق تعالیٰ کے مخلوق ہیں بلکہ ایک اعتبار سے حق تعالیٰ کا عین..... اس باب میں رسولوں کے ارشادات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، جیسا کہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ خداوند سبحانہ فرماتا ہے: ''فاذالقرب العبد الیه تعالیٰ بالنوافل قال اللّٰه تعالیٰ فاذ اجبته کنت سمعه و بصره ویده''..... یعنی بندے نے جب نوافل کے وسیلے سے اپنے پروردگار کا قرب ڈھونڈ لیا اور قرب نوافل کے مقام پر پہنچ گیا تو اس گھڑی خدا تعالیٰ اس کی آنکھ اور کان اور ہاتھ بن جاتا ہے..... یہاں وہ قویٰ مذکور ہوئے ہیں جو بندے کے فعل اور حرکت کا باعث ہیں۔ قرآن مجید کی یہ آیت بھی یہی مفہوم رکھتی ہے کہ: واللّٰه خلقکم و ماتعملون..... جسم ہونے کی حیثیت سے انسان کا

بدن بذات خود عامل نہیں ہے عمل کرنے کی صلاحیت انسان کے قویٰ میں ہے اور قویٰ اللہ تعالیٰ کے خلق کردہ ہیں ......پس یہ حق تعالیٰ ہی ہے جس نے بندے کے باطن میں تصرف کیا اور یہ معرفت کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے، کم ہی لوگ اس کی خبر رکھتے ہیں، زیادہ تر تو غافل ہی ہیں۔ اس غفلت کی وجہ سے معتزلہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اپنے افعال کے آپ خالق ہیں، کیونکہ یہ لوگ اپنے قویٰ سے تو واقف ہیں مگر ان قویٰ کو قوت دینے والے سے بے خبر ''فتوحات'' ہی میں ایک مقام پر جہاں ''مسح'' کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، ابن عربیؒ اسی آیہ مبارکہ سے استدلال کرتے ہیں اور صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اعمال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں اگرچہ ایک اعتبار سے ہماری طرف منسوب ہیں......اسی طرح ایک جگہ صاحبان اختصاص اہل اللہ کے عقائد بیان کرتے ہوئے شیخ اکبر کسب پر گفتگو کرتے ہیں اور اس کی یہ تعریف متعین کرتے ہیں: ''کسی خاص فعل کے ساتھ وجود ممکن کا ارادہ متعلق ہوتا ہے، اس تعلق کے قائم ہو جانے کی صورت میں قدرت الٰہیہ اس فعل کو وجود میں لے آتی ہے اور اسے ممکن کے لئے کسب کا نام دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا کسب کی یہ تعریف وہی ہے جو اشاعرہ کرتے ہیں اور ابن عربی کی اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کسب کے عقیدے کو صحیح اور درست سمجھتے ہیں اور اسے اہل اللہ کا عقیدہ بتاتے ہیں......

ان عبارات کے علاوہ بھی ابن عربی کی کتابوں میں مختلف مواقع پر اسی طرح کے متعدد اقوال نظر آتے ہیں جو کسب وخلق کے مسئلے میں اشاعرہ کی طرف ان کے میلان کو ظاہر کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ نکتہ پیش نگاہ رہنا چاہئے کہ ابن عربی اپنے اصول معرفت کے تقاضوں کے بموجب اس مسئلے میں اشاعرہ سے زیادہ افراط کا مظاہرہ کرتے ہیں، مثلاً وہ اشاعرہ کے برخلاف انسان سے قدرت کی کھلم کھلا نفی کرتے ہیں اور مخلوق کو محض پتلیاں سمجھتے ہیں جو آلات سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہیں، جیسا کہ ایک جگہ بیان کرتے ہیں: ''جیسے کہ پتلیوں کے تماشے ہیں جب پتلیاں ہلتی بولتی نظر آتی ہیں تو ناسمجھ بچے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ہلنا اور بولنا خود پتلیوں کا عمل ہے، اسی لئے وہ اس تماشے میں مگن رہتے ہیں اور ان حرکتوں اور آوازوں سے محفوظ ہوتے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ دانا اور عاقل لوگ بخوبی بوجھ لیتے ہیں کہ یہ تو بس ایک کھیل ہے اور پتلیاں محض آلات ......اگرچہ غافل اور بے خبر لوگ ان بچوں کی طرح انسانوں کے فاعل اور محرک سمجھتے ہیں لیکن حق تعالیٰ کا علم رکھنے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ فی الواقع تو فاعل اور محرک خداوند تعالیٰ ہی ہے اور خلق کی حیثیت اس کے فعل کے آلات کی سی ہے۔ اس کے علاوہ جاننے والے یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ تماشا اس لئے ترتیب دیا ہے کہ لوگ اس نکتے کی طرف متوجہ ہو جائیں کہ یہ عالم خدا کے ساتھ وہ نسبت رکھتا ہے جو پتلیوں کی حرکت اپنے محرک کے ساتھ......ظاہر ہے کہ خلق سے قدرت کی نفی اور خالق کی طرف اس کے افعال کے اسناد میں اشاعرہ نے اس قدر اصرار نہیں کیا اور نہ ایسی شدت اور سرگرمی دکھائی۔ حق یہ ہے کہ اس مسئلے میں ابن عربی کا عقیدہ اشاعرہ کے مقابلے میں جہمیہ سے زیادہ

مماثلت رکھتا ہے۔

جبر واختیار

جبر واختیار کا مسئلہ جس پر جبر وتفویض اور جبر وقدر کے عنوان کے تحت تھوڑی سی گفتگو ہو چکی ہے، حکمت اسلامی کے ان بڑے مسائل میں سے ایک ہے جو بہت پیچیدہ اور مشکل ہیں..... یہ مسئلہ ہر زمانے کے اہل فکر وعقل کی توجہ اپنی طرف کھینچتا رہا۔ ہر دور میں اس پر بہت فکر کی گئی ہے، اس کے بارے میں باتیں کی گئیں اور مقالات اور رسالے لکھے گئے، اہل فن اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایجاز واختصار کو ملحوظ رکھنے کے باوجود یہ مسئلہ پوری کتاب کا تقاضا کرتا ہے.....فی الحال ہم بھی اس خیال میں نہیں ہیں کہ اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی جائے اور اس مسئلے میں مختلف اقوال اور دلائل کی چھان پھٹک کی جائے۔ یہ کام اس کتاب کی سمائی سے باہر ہے، البتہ اس مسئلے میں اجمالاً ہی سہی مگر ابن عربی کے عقائد کا بیان ضروری ہے۔ ہم اپنے معمول کے مطابق پہلے جبر واختیار کے مبحث کے بارے میں نہایت اختصار کے ساتھ کچھ ابتدائی تعارفی باتیں تحریر کریں گے تا کہ پڑھنے والوں کو اس مسئلے کی کچی پکی واقفیت حاصل ہو جائے اور جبر وقدر کے بارے میں ان کے ذہنوں میں ایک دھندلا اور مبہم سا ہی سہی مگر ایسا تصور پیدا ہو جائے جو اس مسئلے میں ابن عربی کے خیالات کی تفہیم میں پس منظر کا کام دے.......

لغت میں جبر کا لفظ زیادہ تر ان معانی میں آتا ہے، ٹوٹی ہوئی چیز کو پھر سے جوڑنے کے لئے ان کے ٹکڑوں کو پہلے کی طرح ملا کر باندھنا، توڑ کا جوڑ، کسی کی حالت اچھی کرنا، کسی کو زبردستی کسی کام پر لگانا اور اچھے برے کام کو اللہ کی طرف سے سمجھنا۔ اسی طرح اختیار بھی کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں سے چند یہ ہیں: انتخاب کرنا، کسی چیز کو دوسری چیز پر ترجیح اور فوقیت دینا اور اپنی مرضی سے کوئی چیز پسند کرنا......

اہل کلام کی اصطلاح میں جبر کا مطلب ہے انسان کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا۔ جبر کا یہ مفہوم قدر اور تفویض کے برعکس ہے۔ قدر انسان کے فعل کی نسبت انسان کی اپنی قدرت کی طرف کرنے کو کہتے ہیں اور تفویض اس عقیدے پر دلالت کرتی ہے کہ خدا نے انسان کو فعل کی قدرت عطا کی ہے اور اس کے افعال کا معاملہ خود اس کو سونپ دیا ہے۔ اس مسئلے کو زیادہ وضاحت سے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ جبر کا عقیدہ بندوں کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں اس قدر غلو اور افراط کا شکار ہے کہ اس کے نتیجے میں بندوں سے فعل، قدرت، ارادہ اور اختیار کی بالکل نفی ہو جاتی ہے اور ان کے ساتھ خود ان کے افعال کی نسبت بس اتنی ہی رہ جاتی ہے جتنی کہ جمادات اور ان کے افعال کے بیچ پائی جاتی ہے: یعنی محض مجازی اور اعتباری.....دوسری طرف قدر و تفویض کا بھی یہی حال ہے۔ یہاں بھی افراط اپنی حد کو پہنچی ہوئی ہے.....اس عقیدے پر نظر کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بندہ بلا شرکت غیرے اپنے افعال کا خالق ہے اور اس معاملے میں خدا کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے.....

اسلام کے کلامی اسکولوں میں معتزلہ، قدری، جہمیہ خالص جبری اور اشاعرہ متوسط جبری ہیں جبکہ امامیہ ''امر بین الامرین'' کے قائل ہیں۔ بعض صوفیاء بھی جبر محض کا عیدہ رکھتے تھے جس کا انہوں نے برملا اظہار بھی کیا .....جبر، اختیار بمعنی بے روک انتخاب کے متوازی بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر کسی کام کا کرنا اور نہ کرنا انسان کی خواہش پر موقوف ہو، یعنی چاہے تو کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے، اس صورت میں انسان مختار ہوگا.....لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ کسی کام کا ہونا نہ ہونا دونوں کسی اور کی مرضی پر منحصر ہوں یا ان کا وقوع کسی اور سبب سے ہو، یعنی فعل کا صدور یا عدم صدور اس کے چاہنے نہ چاہنے کا پابند نہ ہو تو اس حال میں انسان مجبور ہوگا۔ مختصر یہ کہ جبر کا استعمال زیادہ تر دو معنوں میں ہوتا آیا ہے: (۱) معلول پر علت کے احکام کا جاری اور مرتب ہونا واجب ہے۔ اسے جبر علی اور جبر علمی بھی کہا جاتا ہے.....(۲) سرنوشت اور تقدیر.....اس مسئلے پر آگے چل کر ابن عربی کے عقائد بیان کرتے ہوئے موقع مقام کی مناسبت سے ان کی طرف اشارے کرتے جائیں گے.....

ابن عربیؒ کے یہاں جبر کے دو معنی پائے جاتے ہیں (۱) وجود ممکن کو فعل پر مجبور کرنا جس میں اس کا فاعل ہونا متمنع ہو.....(۲) اعیان کی ذاتی اور غیر متغیر استعداد اور اقتضا.....وہ انسان کے لئے جبر کے پہلے معنی کا انکار کرتے ہیں، کیونکہ اس معنی میں جبر بندے کی صحت افعال کے منافی ہے۔ یہ بات لائق توجہ ہے کہ ابن عربی اس طرح کے جبر کو فقط انسان ہی نہیں بلکہ دیگر تمام ممکنات میں بھی تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ان کی تعریف کے مطابق جبر کے مفہوم کا تحقق دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے: (۱) فاعل کی ذات سے فعل کے تصور کا امکان (۲) فاعل میں عقل کا وجود جو اس جبر کی وجہ سے فعل کو قبول نہ کرے تاکہ امتناع کا مفہوم متحقق ہو جائے جو جبر کی تعریف میں ملحوظ رکھا گیا ہے.....ابن عربیؒ کے نزدیک ممکنات کے کسی بھی فرد میں نہ تو ان معنوں میں عقل متصور ہے اور نہ فعل لہٰذا انسان سمیت کوئی بھی موجود ممکن اس مفہوم میں مجبور نہیں ہے.....وہ جبر کی نفی کرتے ہوئے انسان سے ہر طرح کے فعل کا انکار کرتے ہیں اور انسان کی فاعلیت کو اصولاً نا قابل تصور جانتے ہیں۔ انسان کے تئیں اس معنی میں جبر اور فعل دونوں کا انکار ابن عربیؒ کے عرفانی اصولوں سے پوری مطابقت رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ قبلاً بیان ہو چکا ہے کہ وہ انسان کو جمادات کی طرح آلے سے زیادہ نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک موجودات کو جو وجود حاصل ہے وہ تو انہیں کے احوال اور استعداد کا اقتضا ہے نہ کہ کچھ اور۔ لیکن اس مقام پر دو جہتوں سے ابن عربی پر جرح کی جا سکتی ہے۔ اوّل تو یہ کہ وہ ایک ہی عبارت میں مختلف باتیں کرتے ہیں۔ پہلے تو انسان سے جبر کی نفی کرنے کے لیے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جبر بندے کے فعل کی صحت کے منافی ہے مگر پھر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ بندے کے اندر فعل کا وجود ہی نا قابل تصور ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر انسان جمادات کی طرح محض ایک آلے کی حیثیت رکھتا ہے تو اس کے سلسلے میں جبر کی نفی کیسی؟ اور اگر انسان کے اندر فعل کا وجود ہی نہیں ہے اور ہے بھی تو خود اس کی ذات کا تقاضا ہے جس کے خلاف اسے کسی فعل پر مجبور نہیں کیا جا سکتا تو پھر اس صورت میں انسان کے لئے ایک خاص اختیار

اور آزادی کا اثبات عملی اور اخلاقی اعتبار سے کیا قدر و قیمت اور فائدہ رکھتا ہے؟ آیا آلۂ قتل بننے والے پتھر کو سزا دی جا سکتی ہے؟ آگ اگر اپنے اقتضائے ذات کی بنا پر کسی کو جلا دے تو کیا اس بات پر اسے مجرم گردانا معقول ہوگا؟" اب یہاں سننے کی بات یہ ہے کہ ابن عربیؒ جبر کی اس صورت کی نفی کرنے کے بعد یہ بھی چاہتے ہیں کہ انسان کو صاحب ارادہ اور صاحب تمکن بھی بتایا جائے۔ تمکن کا اثبات کرتے ہوئے جسے وہ ہماری رائے میں ارادے سے متعلق کرتے ہیں، شیخ اکبر وجدان سے سند پکڑتے ہیں، جیسا کہ ایک جگہ لکھتے ہیں: ''ہر انسان اپنے نفس میں خود کو مکلّف پاتا ہے اور تمکن کے بغیر مکلّف ہونا درست نہیں..... اللہ تعالیٰ کا یہ قول جس میں وہ فرماتا ہے: ''ولا یکلف نفسا الا وسعھا'' اسی تمکن کی طرف دلالت کرتا ہے..... یعنی اس آیت میں ''وسع'' بمعنی ''تمکن'' آیا ہے۔ پس انسان میں فعل کی سکت اور سہار یعنی تمکن موجود ہے، البتہ یہ مسئلہ دوسرا ہے کہ تمکن ارادے کی طرف راجع ہے یا قدرت کی طرف یا ان دونوں کی طرف یا پھر اس کا مرجع ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ہی چیز ہے، کیونکہ یہ ایک عقلی مسئلہ ہے، لہٰذا اس میں اختلاف پایا جاتا ہے اور یہی نہیں بلکہ ہر عقلی مسئلے میں اختلاف تو ہوتا ہی ہے، کیونکہ لوگوں کی نظر از روئے فطرت مختلف ہوتی ہے۔ وہ فقط کشف کے راستے سے یہ اختلاف آسانی سے رفع ہو سکتا ہے۔''

جیسا کہ یہ بات سامنے آ گئی کہ ابن عربی جبر کا انکار کرتے ہیں مگر صرف پہلے معنی میں، مفہوم ثانی میں وہ جبر کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس ضمن میں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، انہوں نے اپنی کتاب ''فصوص الحکم'' میں اپنے اس عقیدے کی تصریح کر دی ہے۔ اس کے علاوہ یہاں تک خاص خاص عرفانی اور عقلی مسائل مثلاً وحدت الوجود، علم الٰہی، قضا و قدر اور خلق افعال کے بارے میں ابن عربی کے افکار و عقائد کا جتنا کچھ بیان ہو چکا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہ جبر کو نہ صرف اس معنی میں مانتے ہیں بلکہ یہ جبر ان کی مابعد الطبیعیات کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے جو متغیر ہے، ازلی ہے اور ابد تک اسی طرح جاری و ساری ہے۔ انسان ہو یا غیر انسان کسی کو اس سے مفر نہیں۔

حتیٰ کہ خدا کو بھی..... البتہ جیسا کہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ یہ جبر اسی طرح پہلے معنی والے جبر سے مختلف ہے، جس طرح کہ علّی اور علمی یا بالفاظ دیگر میکانکی جبر سے کیونکہ میکانکی جبر کی بنیاد مادی علل کے سلسلے اور اس اصول پر قائم ہے، جس کی رو سے معلول علت سے تجاوز نہیں کر سکتا یعنی معلول کا علت پر مرتب ہونا واجب ہے۔ ابن عربی جس جبر کو قبول کرتے ہی اس کی اساس اشیاء کی ذاتی استعداد اور اقتضا پر ہے جسے اصطلاحاً جبر ذاتی کہا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ خلق افعال کے مسئلے میں اشاعرہ بلکہ جہمیہ سے بالکل مختلف ہے۔ اشاعرہ گو کہ بندوں کے افعال کو اللہ کا خلق کردہ مانتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ حضرات بندوں کے لئے قدرت اور اس قدرت کے اثر کے قائل ہیں۔ اگرچہ ان کے نزدیک یہ اثر فقط اکتساب تک محدود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا

کہ اشاعرہ انسان میں قدرت خالقہ کی موجودگی کا انکار کرتے ہیں مگر قدرت کاسبہ کے وجود کا اعتراف کرتے ہیں، مگر ابن عربیؒ انسان کی قدرت اور تمکن کا بیان کرنے کے باوجود اس قدرت کے اثر کے قائل نہیں معلوم ہوتے کیونکہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا وہ انسان کو جمادات کی طرح محض ایک آلہ جانتے ہیں، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ بلکہ کہیں کہیں تو وہ انسان کے لئے قدرت کے اثبات کو دعویٰ بلا دلیل گردانتے ہیں..... جہمیہ بھی اگرچہ انسان کے لئے خلق اور کسب دونوں کی قدرت کے منکر ہیں اور ابن عربی کی طرح اسے جمادات سے بڑھ کر کچھ نہیں سمجھتے، لیکن یہ لوگ بھی اشاعرہ اور تمام مسلمان متکلمین کی طرح خالق اور مخلوق کے بیچ فرق کرتے ہیں یعنی خلق اور خالق کو حقیقتاً دو سمجھتے ہیں نہ کہ اعتباراً..... اور صرف مخلوق کے لئے اس طرح کے جبر کے قائل ہیں جو بندوں کے افعال کی صحت، عذاب وثواب اور سماوی ادویات اور آسمانی شریعتوں کی نفی نہ کرے۔ جہمیہ بھی حق تعالیٰ کو ایسے امور سے منزہ مانتے ہیں..... تاہم ابن عربی خلق اور خالق کی وحدت کے قائل ہیں اور جیسا کہ اسی کتاب میں بارہا بیان ہو چکا ہے کہ وہ حق کو خلق اور خلق کو حق کہتے ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے تمام افعال مثلاً کھانے پینے، سننے، بولنے وغیرہ کا خالق ہی نہیں بلکہ اسے ہر کھانے والے، پینے والے، سننے والے اور بولنے والے کی صورت میں ظاہر اور جلوہ گر سمجھتے ہیں..... اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ابن عربی کے نزدیک عالم ہستی میں نہ کوئی سننے والا ہے اور نہ کوئی بولنے والا مگر اللہ..... اور جہاں کہیں وہ ان دونوں کے درمیان امتیاز قائم کرتے ہیں تو وہاں بھی یہ بتا دیتے ہیں کہ یہ فرق حقیقی نہیں محض اعتباری ہے، وہ جبر جو ان کے عرفانی اصول کا لازمی نتیجہ ہے، وہ جبر ذاتی ہے، یعنی ہر موجود کی ذات کا مقتضا اور اس کے علاوہ وہ ایک ہمہ گیر اصول ہے جو صرف خلق کے ساتھ ہی مخصوص نہیں بلکہ وجود کی ہر سطح پر کارفرما ہے۔ نہ حق اس کے احاطے سے باہر ہے اور نہ خلق۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ شیخ کے عقیدے کے مطابق اپنی ذات کے بارے میں خدا کا علم مقام واحدیت میں اعیان کے ظہور علمی کا باعث ہوا جسے اصطلاح میں ثبوت کہتے ہیں اور چونکہ ہر عین اپنی ایک ذاتی استعداد رکھتا ہے جو غیر متغیر ہے، لہٰذا تمام اعیان اپنی سی استعداد کے سبب سے اللہ تعالیٰ سے مختلف احکام کا تقاضا کرتے ہیں اور یہ حق تعالیٰ کی ذمے داری ہے کہ ان کے مطلوبہ احکام جاری فرمائے اور ان کا سوال پورا کرے..... چونکہ یہ استعداد اور قابلیت اعیان کی ذات کا حصہ ہے اور غیر مخلوق ہے، اس میں کسی طرح کا تغیر وتبدل نہیں پایا جاتا اور خود اللہ تعالیٰ بھی اسے دگرگوں نہیں کرتا کیونکہ تغیر ذاتی محال ہے اور امر الٰہی محال کے ساتھ تعلق نہیں پیدا کرتا، لہٰذا کسی بھی موجود کو ان احکام سے مفر اور چھٹکارہ نہیں جنہیں اصطلاحاً قضاء وقدر کہا جاتا ہے۔ اس ساری گفتگو سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ بلا روک ٹوک انتخاب کے معنوں میں اختیار، فقط مخلوق ہی نہیں بلکہ خالق کے لئے بھی معدوم ہے، بس ایک جبر ہے جو ہستی کے تمام گوشوں کو اپنی زبردست پکڑ میں لئے ہوئے ہے..... ''انشاء الدوائر'' میں ابن عربی نے نہایت بے باکی کے ساتھ بالکل کھل کر خدا سے اختیار کو طلب کر لیا ہے، لہٰذا امکان کا انکار کر دیا ہے اور وجود کو فقط وجوب اور استحالہ میں منحصر بتایا ہے..... ابن

عربی کا جبر جس طرح اشارہ کے علمی اور دینی جبر سے الگ ہے۔ اسی طرح جبر بمعنی سرنوشت اور تقدیر سے بھی مختلف ہے کیونکہ سرنوشت اور تقدیر کو اس معنی میں لیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوق کی تخلیق سے پہلے ان کا آغاز وانجام اوران کے اعمال وافعال اس طرح مقدر کر دیئے ہیں کہ اب رہائی کی نہ کوئی صورت ہے نہ کوئی ذریعہ.....ابن عربی جس جبر کا اثبات کرتے ہیں، اس کے برخلاف جبر کی اس تعریف میں، جیسا کہ ہم نے دیکھا، دو باتیں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں (۱) بندوں کی تقدیر بنانے والا خدا ایسا خود مختار اور مطلق العنان حاکم ہے کہ مخلوق کے ذاتی اقتضاء اور استعداد اوران کی طلب اور تقاضے پر توجہ دیئے بغیر جو چاہتا ہے سو حکم کرتا ہے.....(۲) خدا خود اس حکم کا تابع اور اس جبر کا پابند نہیں کیونکہ وہ تو ایسا زبردست ہے کہ جو چاہے سو کرتا ہے، ہر چیز اس کے قبضہ قدرت میں ہے اور اسی کے حکم کے تحت ہے، وہ خود کسی حکم کا محکوم اور کسی اصول اور ضابطے کا پابند نہیں۔

اللہ کا تصور۔ ملا صدرا کے الٰہیاتی افکار کی روشنی میں

ڈاکٹر محمد ریاض

مولانا صدرالدین محمد شیرازی (979ھ-1050ھ) معروف بہ ''آخوند ملا صدرا'' عظیم متاخر ایرانی فلاسفہ میں سے تھے۔ وہ فلسفہ ابن سینا کے شارح تھے، ان کے اساتذہ میں میر داماد اور شیخ بہائی معروف ہیں۔ ان کے شاگردوں میں ملا محسن فیض کاشانی اور ملا عبدالرزاق لاہیجی کے نام سرفہرست ہیں۔

علامہ اقبال نے اپنا ڈاکٹریت کا مقالہ ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا'' لکھا (1907ء) تو صدرالمتالہین ملا صدرا کے سلسلے میں ان کا مطالعہ بالواسطہ رہا۔ وہ اس فلسفی کی زبردست منطق کی توصیف کرتے ہیں مگر ڈے گوبی نیاں کا ایک قول بھی نقل کرتے ہیں کہ ''ملا صدرا، فلسفہ ابن سینا کے شارح اور اس کی تجدید کرنے والے ہیں۔''

> ''تاہم وہ اس واقعہ کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ملا صدرا کا یہ نظریہ کہ موضوع و معروض میں عینیت ہے، ایک آخری قدم ہے جو ایرانی عقل نے مکمل وحدت کی طرف اٹھایا تھا.....''[1]

اپنے مذکورہ مقالے کے باب ششم میں اقبال نے ملا ہادی سبزواری کی ''اسرار'' (1212ھ-1289ھ) کا زیادہ ذکر کیا اور ان کی کتاب ''اسرار الحکم'' کی رو سے ان کا نظام تفکر بھی واضح کیا ہے، یہ بات قابل ذکر ہے کہ ملا ہادی نے ملا صدرا کی بعض کتابوں کے حواشی اور شروح لکھی ہیں۔[2] پروفیسر محمد اکبر منیر سیالکوٹی کی علامہ اقبال سے مکاتبت رہی۔ وہ ایک زمانے میں مقیم ایران رہے۔ علامہ کے 20 جنوری 1922ء کے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے منیر مرحوم سے ملا صدرا کی تفسیر قرآن منگوا رکھی تھی۔ اس متوقع عجیب و غریب کتاب کے لئے وہ سراپا انتظار تھے۔ وہ ملا صدرا کے بارے میں مصروف مطالعہ ہونے کا ذکر کرتے ہیں اور اس عزم کا اظہار کرتے ہیں کہ ملائے موصوف کے بارے میں کچھ لکھیں گے، بعد کے بے تاریخ خط میں وہ لکھتے ہیں:

''ملا صدرا کی تصنیف بھی پہنچ گئی تھی۔ بعض مقالات تو خوب ہیں مگر بحیثیت مجموعی اس کا پایہ تفاسیر میں بہت کم ہے۔''[3]

برصغیر میں ''شرح ہدایۃ الحکمہ'' شامل دروس رہی۔ ایرانیوں کے علاوہ ملا نظام الدین (م 1161ھ) اور ملا بحر العلوم (م 1225ھ) نے اس پر حواشی لکھے ہیں۔ عرف عام میں اسے ''ملا صدرا'' کہتے ہیں جس کی طرف علامہ اقبال نے اپنے محولہ بالا خط میں اشارہ کیا ہے۔ اسے ''شرح الہدایۃ الاثیریہ'' بھی کہتے ہیں۔ یہ اثیر الدین ابہری کی ''الہدایہ'' کی شرح ہے۔ انشاء اللہ خان کے مندرجہ ذیل شعر میں ''صدرا'' سے ''ہدایۃ الحکمۃ'' مراد ہے۔

انشاء اللہ خان بڑے فاضل جی ہیں
'صدرا' پڑھے ہیں جن سے طالب علم آئے کے

اردی بہشت 1340ھ ش / اواخر اپریل 1961ء میں ملا صدرا کے چہار صد سالہ یوم ولادت کی مناسبت سے تہران یونیورسٹی کی ''معقول ومنقول'' فیکلٹی نے ایک کانفرنس منعقد کروائی تھی۔ اس کانفرنس میں جو مقالے پڑھے گئے ان میں سے دو کو ہم ادنیٰ تصرفات کے ساتھ اردو میں منتقل کر رہے ہیں۔

الف: ملا صدرا کے تصانیف اور مقالات از استاد محمد تقی دانش پژوہ۔

ب: ملا صدرا کے فلسفے اور الٰہیاتی افکار کی بنیادی باتیں از استاد جواد مصلح

(مترجم) امید ہے کہ یہ دونوں مقالے جو بروشر کی صورت میں شائع ہوئے، ملا صدرا کا ایک جامع معرفی نامہ ثابت ہوں گے۔

الف: ملا صدرا کی تحریروں کی فہرست[4]

صدر الدین محمد بن ابراہیم بن شیرازی (1979ھ - 1050ھ) صدرائے شیرازی، ملا صدرا اور صدر المتالہین کے طور پر مشہور ہیں۔ وہ عہد صفوی کے جامع اور صاحب نظر فلاسفہ میں سے تھے۔ انہوں نے اپنی تحریروں بالخصوص ''اسفار'' میں دوسروں کی تحریریں جمع کرنے کی روش اختیار کئے رکھی مگر تعقل، خیال، مثل، حرکت اور عالم نفس اور معاد کے حدوث کے بارے میں ان کی اپنی رائے اور خاص فکر ہے۔ یہ مخصوص فکر دوسروں کے ہاں بہت کم جلوہ گر ہوئی ہے۔

صدرائے شیرازی کی مسلم تحریروں کی مجموعی تعداد 40 کتابیں، رسالے، مقالے اور نامے ہیں۔ ان میں ''سہ اصل'' کے سوا تمام عربی میں ہیں۔ یہاں ہم ان سے آگاہ ہوں گے۔ فہرستوں اور تذکروں میں ان سے منسوب گیارہ مزید کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں سے بعض صدر الدین محمد دشتکی شیرازی کی ہیں۔ بعض ملا صدرا کے بیٹے کی اور بعض شاید ملا صدرا کی کتابوں کے دوسرے ناموں سے مذکور ہیں۔ بعض آثار کے قلمی مخطوطے چونکہ

میں نے نہیں دیکھے اس لئے ان کے بارے میں اظہار رائے مشکل ہے۔ ہم درست منسوب شدہ تصانیف کے ذکر کے بعد ان مشکوک و منحول تحریروں کا بھی تذکرہ کریں گے۔

الف: صحیح اور قابل یقین انتساب والی تصانیف

1- اتحاد العاقل والمعقول

علامہ تہرانی کے بقول (الذریعہ الی تصانیف الشیعہ ج1: ص81) یہ کتاب شائع ہو چکی ہے۔

2- اتصاف الماہیۃ بالوجود

اسے ''الاسفار الاربعۃ'' بھی کہا جاتا ہے۔ مطبوعہ ہے۔

(i) مجموعہ رسائل: تہران 1302 میں شامل ہے۔

(ii) علامہ حلی کے رسالہ ''الجوہر النصید'' کے ساتھ شائع ہونے والے رسالہ ''التصور والتصدیق'' کے حاشیے میں بھی شائع ہوئی ہے۔ (تہران 1211ھ)۔

3- اجوبۃ المسائل

اس میں شمس الدین محمد گیلانی کے پانچ سوالوں کے جواب ہیں۔ یہ رسالہ ''مبداء ومعاد'' کے حواشی میں شائع ہو چکا ہے۔

4- اجوبۃ المسائل النصیریۃ

خواجہ نصیر الدین طوسی نے شمس الدین عبدالحمید بن عیسیٰ خسروشاہی سے کچھ سوال پوچھے تھے جس کا انہیں جواب نہ ملا تھا۔ اس رسالے میں ان کا جواب ہے۔ یہ بھی ''مبداء ومعاد'' کے حاشیے میں شائع ہوئے (ص 372-391) نیز ''شرح ہدایہ'' کے حاشیے میں بھی (ص 282-292)۔ مصنف نے اپنے ''اسفار'' میں اس رسالے کا ذکر کیا ہے۔ (سفر 4 باب 7 فصل 5)

5- اسرار الآیات وانوار البینات

عارفانہ اور فلسفیانہ تفسیر ہے جس کا ایک مقدمہ اور دس مشہد (باب) ہیں۔ ملا علی نوری نے اس پر حاشیہ لکھا ہے۔ (مطبوعہ لیتھو، تہران 1219ھ)

6- اکسیر العارفین فی معرفۃ الطریق الحق والیقین

اس کے چار مبحث (فصل) ہیں۔ رسائل کے مجموعے میں اس کی لیتھو طباعت ہو چکی۔

7- التشخیص مقالہ فی تحقیق

مجموعہ رسائل میں یہ بھی طبع ہو چکا۔

8-التصوروالتصدیق

دیکھیں تصنیفہ 2(ii) بالا میں اس کا ذکر۔ اس رسالے میں اپنے موضوع پر منطقی بحث ہے، قطب الدین رازی کی ''شرح شمسیہ'' و ''مطالع'' اور ان کے رسالہ ''تصور وتصدیق'' پر انتقاد ہے (ص 19 اور بعض دیگر مقامات پر) ص 8 پر 'اسفار' کا ذکر بھی ہے۔

'کما حققنا ذلک فی اسفارنا الا الٰهیة.....'

9-التفسیر

مصنف نے اسے اپنے عارفانہ اورفلسفیانہ افکار کے مطابق لکھا۔ اگرچہ یہ بھی کہا ہے کہ ''تبعاًلفلسفة لا یطابق قوا نینها قوانین الشریعة'' اس تفسیر میں مندرجہ ذیل سورتوں اور آیات کی توضیحات ہیں:

سورۂ فاتحہ و بقرہ تا آیہ ''کونوا قردۃً خاسئین'' (آیہ ٦٥)۔ سورۂ واقعہ، حدید، جمعہ، اعلیٰ، زلزال، ضحیٰ، طارق، طلاق اور آیات کرسی ونور اور وتری الجبال تحسبها جامدۃ (٨٨- نحل)۔

اس تفسیر میں ابن سینا سے منسوب سورہ اعلیٰ کی تفسیر کے کئی بند منقول ہیں (یہ تفسیر اصل میں امام فخر الدین رازی کی ہے) مگر مصنف نے اس کا کوئی ارجاع نہیں کیا۔ اس تقسیم کے بعض اجزا لیتھو طباعت سے آراستہ ہیں، تہران 1220ھ۔[5]

'سورہ اعلیٰ' ''کشف الفوائد'' کے ساتھ ضمیمہ کے طور پر شائع ہوئی ہے۔ 'التفسیر' کے مخطوطاق میں سے ایک دانش گاہ تہران کے دانش کدہ ادبیات کے کتب خانے میں بھی موجود ہے۔

10-التنقیہ

عربی میں منطق کی کتاب ہے متاخر مصنفوں کی روش پر عمدہ رسالہ ہے اور اس کے عنوانات واضح ہیں۔ میں نے میرزا طاہر تنکابنی کے مخطوطے سے اس کی ایک نقل تیار کی ہے..... رسالے کی ابتدائی اور انتہائی عبارات لکھ دی جاتی ہیں:

آغاز:

الحمد لله الذی دفع العقد الهادی الی اصول الرای و فروع النفد .....و بعد فانی مهرِ وهادِ ایاک من المنطق الی اصول منقحا فصولها عزفضول

اختتام:

و من یعجعل اللّٰه له نوراً قماله من نور (40: نور) قدتم الکتاب المستطاب الشریف الموسوم بالتنقیه لصدرا الافاضل

11- حاشیہ شرح حکمۃ الاشراق

اس رسالے میں خاص عرفانی طریقے اور اپنے فلسفہ مشائی سے مصنف نے فلسفہ اشراقی سے بحث کی ہے رسالہ 1215ھ میں شرح مذکور کے حاشیے میں شائع ہو چکا۔ اس میں مصنف نے ''اسفار اربعہ'' (ص309) اور ''شواہد ربوبیہ'' (ص525) کا بھی ذکر کیا ہے۔

12- حاشیۃ الشفاء

ابن سینا کے 'الٰہی شفا' کا حاشیہ ہے اور کتاب مذکور کے ساتھ اسی نام سے شائع ہوا ہے (تہران 1202ھ) اس حاشیے میں مصنف اپنی کتب و رسائل از آنجملہ 'اسفار اربعہ' کا ذکر کرتا ہے (ص126، 179 اور 211)

13- رسالہ فی حدوث العالم

رسالہ ''مجموعہ رسائل'' میں شائع ہو چکا ہے۔ اس میں مصنف نے اپنے خاص اسلوب سے حدوث عالم سے بحث کی ہے اور اپنے استاد میر سید داماد کے نظریہ حدوث دہر کو تسلیم کیا ہے۔ یہ بحث مصنف کے ''اسفار'' میں بھی موجود ہے۔ اس رسالے کی بحث 'اسفار' کی طرز پر ہے۔ اس رسالے میں ''الشواہد الربوبیۃ'' سے استناد ہے۔ (ص79-102) تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے میں اس رسالے کے دو مخطوطے موجود ہیں۔ شمارہ 2608 اور 2602۔ دوسرے میں اختتامیہ غائب ہے البتہ اس میں ایک خط بطور ضمیمہ شامل ہے۔ اس میں ملا صدرا، شمس الدین گیلانی کو لکھتے ہیں کہ یہ رسالہ انہوں نے ان کے مطالعے کے لئے لکھا ہے۔

14- الحشر یا طرح الکونین فی حشر العالمین

اس رسالے کی آٹھ فصلیں ہیں، اس میں یہ مضمون واضح کیا گیا ہے کہ سب چیزوں کا مرجع اور معاد خدا ہے اور سب ہی اشیاء اور مخلوقات کی قیامت ہوگی۔ یہ بڑا دقیق ولطیف رسالہ ہے۔ اس میں ''اسفار اربعہ'' کا حوالہ بھی ہے۔ یہ ''مجموعہ رسائل'' میں ''مبداء و معاد'' کے حاشیے نیز علامہ علی شیرازی کی کتاب ''کشف الفوائد'' کے حاشیے میں 1305ھ میں لیتھو طباعت سے مزین ہو چکا ہے۔

15- الحکمۃ العرشیہ

یہ رسالہ مصنف کے افکار کی تلخیص ہے۔ ''مشرق'' میں یہ ''المشاعر'' کے ساتھ شائع ہو چکا (تہران 1215ھ، لیتھو طباعت) مصنف نے اس میں مبسوط، اسفار اربعہ، رسالہ حدوث اور (بعض دوسری) کتب و رسائل کا ذکر کیا ہے۔ (ص119، 127، 144 اور 166)

شیخ احمد احسائی نے ملا مشہد بن ملا حسین علی شبستری کی فرمائش 1226ھ میں کرمان شاہ میں اس پر شرح لکھی اور اس میں انتقاد سے بھی کام لیا ہے (مخطوطہ تہران یونیورسٹی کی قانون فیکلٹی کے کتب خانے میں موجود ہے)

ملا اسماعیل بن محمد سمیع نے اس رسالے کی شرح لکھی اور اس میں شیخ احسائی کی مذکورہ شرح پر نکتہ چینی کی ہے۔ اس شرح کا آدھا حصہ 'المشاعر' کے ساتھ 1315ھ میں شائع ہوا اور باقی آدھا ''اسرار الآیات'' کے ساتھ (1319ھ لیتھو)۔

16-الاسفار یعنی الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار الاربعۃ العقلیہ

محقق خضری کا ''الاسفار الاربعۃ'' کے بارے میں ایک رسالہ ہے۔ صدرائے شیرازی نے اسی نام کی پیروی کی ہے۔ میرزا رضا اصفہانی اور میرزا محمد حسن نوری نے 'شرح ہدایہ' کے حاشیے میں اس ضمن میں بحث بھی کی ہے۔

اس کتاب کو علی پناہ زنوزی اور محمد حسن فانی زنوزی نے چار جلدوں میں اصفہان سے شائع کروایا، 1322ھ دوبارہ تہران میں طبع ہوئی۔ اس کتاب میں مصنف نے ''اجوبۃ المسائل النصیریہ''.....(باب فصل 5 سفر 4) طرح الکونین (ص 10) اور ''شرح حکمت اشراق کے تعلیقات'' (فصل 3 باب 7 سفر 4) کے حوالے دیئے ہیں۔

اس کتاب کو ملا صدرا نے 58 سال کی عمر میں لکھنا شروع کیا۔ یہ ان کی سب سے بڑی تصنیف ہے۔ زیادہ مطالب امام فخر الدین رازی کی کتاب ''المباحث المشرقیہ'' سے ماخوذ ہیں اور ملا صدرا نے اسی روش کی پیروی کی ہے۔ افلوطین، کندی، فارابی، عامری، ابن سینا، ابن مسکویہ، رازی، شہرستانی، ابوالبرکات، ابن عربی، شیخ اشراق، امام غزالی، نصیر الدین طوسی، دشتکی، دوانی اور دوسروں کے اقوال بڑی تعداد میں اس میں نقل ہوئے ہیں۔ ان دانشمندوں کی کتب سے رجوع کئے بغیر ''اسفار'' کا طبع کروانا بے فائدہ ہے۔ ملا صدرا کے خاص افکار اسی وقت نمایاں ہوں گے۔ جب اس کتاب بزرگ کو انتقادی طور پر شائع کیا جائے۔ یوں معلوم ہوگا کہ ان معروف یا غیر معروف افراد کی کتابوں کی عبارات اس کتاب میں کس حد تک وارد ہیں اور کون سی عبارات اور آرا خود مصنف کی ہیں۔ مثلاً شاید سب کا یہ خیال ہو کہ ''حدوث دہری'' کی بات شاید میر سید داماد کی ہو مگر شمس الدین گیلانی کے رسالہ ''حدوث عالم'' اور مسعود مروزی کے مؤثر خطبے کی شرح پڑنے سے مجھے معلوم ہوا کہ میر داماد کا تفکر مذکورہ دونوں کتابوں پر مبنی ہے۔

17-خلق الاعمال

''مجموعہ رسائل'' میں یہ رسالہ 1202ھ اور علامہ حلی کے ''کشف الفوائد'' کے ساتھ 1205ھ میں شائع ہوا۔

18-دیباچہ عرش التقدیس

میر داماد کے رسالے کا دیباچہ ہے۔ تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے میں اس کا مخطوطہ موجود ہے

(قلمی نسخوں کی فہرست شمارہ 299)

19- دیوان اشعار

ان اشعار کو ملا صدرا کے شاگرد فیض کاشانی نے جمع کیا ہے۔ ان کا منتخب قلمی نسخہ جو کاشانی کے خط میں ہے، کرمان شاہ میں حاج آقا ضیاء بن حاج آقا مہدی کے پاس مجموعے میں موجود ہے۔ ایک رباعی سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری عمر میں ان کی بصارت جاتی رہی تھی۔ (دیکھیں الذریعہ ج 8 شمارہ 600) ان کے اشعار کا ایک منتخب مجموعہ تہران یونیورسٹی کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ یہ اشعار بے لطف اور پھیکے ہیں۔

20- الرسالۃ القدسیہ فی اسرار النقطۃ الحسیہ المشیر ۃ الی اسرار الھویۃ الغیبیۃ

اس کا موضوع علم حروف اور عارفوں کے طریقے کے مطابق نقطے کا بیان ہے۔ یہ رسالہ مصنف کے رسالے ''مبداء و معاد'' کے حاشیے میں شائع ہو چکا ہے۔

21- سریان نور وجود الحق فی الموجودات

اس کا ایک قلمی نسخہ مشہد میں ہے (نمبر 655، کتب خانہ آستانہ قدس رضوی) یہاں اس کا انتساب فیض کاشانی سے ہے مگر مجموعہ رسائل میں صدرائے شیرازی سے منسوب ہو کر شائع ہوا ہے۔ اس کے بعض بند امام غزالی کے فارسی مکتوبات پر مشتمل ہیں اور بعض ''تحقیق زمان و مکاں'' اور ''فصل الکتاب'' سے ماخوذ ہیں۔

22- سہ اصل (فارسی)

فقہاء و مجتہدین پر اس میں انتقاد کی بنا پر آستان قدس رضوی مشہد کے کتب خانے والے نسخے کا عنوان ''رسالہ در ردّ منکرین حکمت'' ہے اور برٹش میوزیم لائبریری لندن کے قلمی نسخے کا رسالہ در طعن بر مجتہدین۔ رضا قلی خان ہدایت نے ''روضتہ الصفا'' کے ''ذیل'' میں لکھا ہے: ''فارسی رسالہ موسوم بہ سہ اصل کو مصنف نے زہد، ذکر خوانی اور تصوف کے طریق پر مبداء و معاد کی تحقیق کے ضمن میں لکھا اور آیات و احادیث کی مدد سے مطالب واضح کیے گئے ہیں۔ یہ رسالہ بہت مفید مگر کم یاب ہے۔''

استاد (محمد تقی) مدرس رضوی کے پاس ایک مجموعہ رسائل ہے جس میں ''سہ اصل'' اور بعض دیگر رسالے شامل ہیں:

1- التطہیر از فیض کاشانی: یہ مصنف کے رسالہ نخبہ کا خلاصہ ہے۔

2- فیض کاشانی کی تصنیفات کی فہرست: (حجتہ البیضاء ج 2 مولفہ سید محمد مشکوٰۃ کے دیباچے کے مطابق)

3- ایضاً: اس میں پانچ پانچ کتابوں کی گروہ بندی کی گئی ہے۔ مصنف نے 20 تا 83 سال کی عمر تک لکھی جانے والی اپنی کتابوں کی فہرست بندی کی ہے، کل تعداد 100 ہے۔

4- کیفیۃ علم اللہ قبل الایجاد (عربی)، تحریر 1091ھ

آغاز: املاہ ادام اللّٰہ فیضہ فی جواب کتابۃ بعض الافاضل من سکان "الابہر" الی المحقق الاستاذ العلامہ رفع اللہ قدرہ و اعلیٰ مقامہ بعد ان سال زمرۃ علماء العصر فلم یحببوہ بما یقوم علی ساق

انجام: نقلہ من خط یدہ متعنا اللّٰہ و معاشر الناھضین ھمناح المعرفۃ والیقین بہ دام خدمۃ فی اھنی العیش وارغدہ

5- آیۃ الامانۃ کی تفسیر (فارسی): آغاز عربی میں ہے: املاہ ادام اللہ فیضہ فی جواب ورسالہ عن آیۃ الامانۃ

6- رسالہ مشواق از فیض کاشانی

7- سہ اصل نوشتہ صدرالدین محمد بن ابراہیم بن یحییٰ شیرازی

یہ اس کتاب کا قدیم ترین قلمی نسخہ ہے جسے فیض کاشانی کے کسی شاگرد نے غالباً 1091ھ میں لکھا ہے

''سہ اصل'' کی فہرست مطالب یوں ہے:

الف۔ معرفت نفس سے ناآگاہی

ب۔ جاہ ومال کی محبت اور شہوات ولذات سے رغبت

ج۔ نفس امارہ کی فریب کاریاں اور مکار شیطان کی چالیں

مندرجہ بالا موضوعات ایک ایک فصل سے مربوط ہیں۔ بعد کی تین فصول میں ان امور کے نتائج اور اثرات کا بیان ہے۔ دیگر فصول کے مضامین اس طرح ہیں:

☆ راہ سعادت کی نصیحت اور راہ شقاوت وبدبختی پر تنبیہ

☆ راہ حق کی جستجو کے بارے میں

☆ علم کشف ومکاشفہ کیا ہے؟

☆ حقیقت ایمان

☆ حقیقت ولایت (دوستی حق)

☆ مخلوق سے حق کی طرف اور حق تعالیٰ سے مخلوق کی طرف سیر وارجاع

☆ نام نہاد شریعت شناسوں کی جہالت

☆ عمل صالح اور علم نافع کے بیان میں

اس رسالے میں اخلاقی اور فلسفیانہ بحثیں ہیں، ملا صدرا نام نہاد شرع دانوں اور فقہاء پر انتقاد کرتے

ہیں۔ یہ رسالہ گویا انہوں نے کسی پر انتقاد کے لئے ہی لکھا ہے۔ علم کشف و مکاشفہ کی فصل کے آخر میں انہوں نے لکھا ہے:

''میرے عزیز! اگر علم وہ ہے جسے تو جانتا ہے اور جسے تو نے شریعت، تفسیر اور حدیث کا علم قرار دے رکھا ہے اور جو تو نہیں جانتا یا نہیں جان سکتا، اسے تو صحیح مانتا ہی نہیں تو اس سے علم کی کوتاہ دامنی ..... فضائے دل کی تاریکی، معرفت کی جولانگاہ کی تنگی اور بنیاد عقل کی ناپختگی واضح ہو گی۔ اپنے علم کو کمال نہ جان اور ''فرق کل ذی علم علیم'' (ہر صاحب علم سے بڑا عالم موجود ہے۔ القرآن) کو پڑھ۔ جن حجابات، دھندلکوں اور کج نگاہیوں میں تو محصور ہے، ان سے باہر آ تاکہ تجھے معلوم ہو کہ حجروں میں کس قدر بے نوری ہے۔''

آخر میں اشعار ہیں اور یہ اسلوب تخاطب:

گرچہ اینجا قباد و پرویزی
چوں جوانی زگل سگی خیزی
گر توئی زہد و رز ولیکن خر
میزم دوزخی ولیکن تر
در فقیہی و لیک شور انگیز
دیو خیزی بروز رستاخیز

''عزیز انسان، میرا اب بھی ارادہ ہے کہ تجھ سے گفتگو کا طریقہ ترک نہ کروں اور نصیحت، خلوص نیت، نیک اندیشی اور اقبال مندی سے دست کشی نہ کروں۔ اگر تم میں نجابت ہے اور کچھ اثر انسانیت ابھی باقی ہے تو صحیح سنو، گو میرا گمان ہے کہ تم ایسا نہ کرسکو گے۔ تم اب تک کچھ تھے اور نہ تمہارا وزن و وقار ہی تھا۔ اگر تیرے کان ہوں، انسانی کان نہ کہ حیوانی لاتعداد کان، تو بات سن۔ نصیحت کی تلخ دوا پی اور جان لے کہ تجھے کیا کرنا چاہئے۔ تو سمجھ جائے گا کہ اب تک تو نے آخرت میں کام آنے والا کوئی عمل انجام نہیں دیا۔ جس مال و منصب پر تجھے ناز ہے اس سے ہزار عذاب و وبال تولید ہو گا اور جس عمل و دانش پر تجھے ناز ہے اس کا خرمن ایک جو کی قیمت نہیں رکھتا۔''

رسالے کی ابتدائی اور اختتامی عبارات (کا ترجمہ) نقل کیا جاتا ہے:

آغاز

''بے حد وانتہا ثنا اس پروردگار کے لئے سزاوار ہے جس نے پاک نہاد افراد کے بے کینہ سینے کو اپنی آیات بینات کا صحیفہ بنایا ہے......''

''اس کے بعد محمد بن ابراہیم بن یحیٰ معروف بہ صدرا شیرازی کہتا ہے کہ:
بعض شر پیشہ اور مفسد دانشمندوں، منطق درست سے عاری واعظوں، ہدایت کے دائرے سے خارج لوگوں اور اطاعت و بندگی سے عاری نام نہاد شرع دانوں نے مبداء ومعاد کے یقین کی راہ سے منحرف ہیں، تقلید کی لگام گلے میں ڈال رکھی ہے اور درویشوں کی مخالفت کو اپنا شعار بنا رکھا ہے......''

انجام

.....اگر تو چاہے کہ ایمان اور صلاح کار کے معنی جانے اور مومن و صالح کی حقیقت سمجھے تو یہ ان آیات مبارک میں پڑھ لے کہ:
ان الذین آمنو و عملوا الصّٰلحٰت یھدیھم ربھم بایمانھم ...... و اٰخرد عدیھم ان الحمد للہ رب العٰلمین

10:9، یونس

23- شرح الکافی

کلینی کی ''الکافی'' کی شرح ہے۔ حدیث شمارہ 513 تک جو کتاب الجمعہ کے باب 11 میں ہے۔ ملا صدرا اسے مکمل نہ کر سکے کہ موت نے آ لیا۔ 1044ھ میں عقل، جہل اور توحید کی کتاب کو مکمل کیا.....ملا علی نوری نے اس پر حاشیہ لکھا۔ سید عبدالرزاق نے اسے تہران سے طبع کروایا ہے (1282ھ) ملا صدرا ابتدا میں لکھتے ہیں کہ وہ اگر دوسرے مشائخ کے اقوال نقل کرتے ہیں تو یہ حضرت علیؑ کے سخن حکمت کے مطابق ہے کہ ''کہنے والے کو نہ دیکھو، کہی ہوئی بات پر توجہ دو۔'' شارح نے حدیث اول کی شرح میں شیخ بہائی، سید داماد اور شیخ زین العابدین کے اقوال نقل کئے ہیں۔

24- شرح الھدایہ الاثیریہ

اثیرالدین ابہری کی ''الہدایہ'' کی شرح ہے (مطبوعہ تہران 1212ھ) اس میں ''اسفار اربعہ'' کا بھی ذکر ہے۔ حسب ذیل افراد نے اس پر جدا جدا حاشیے لکھے:
مولوی میرزا محمد حسن، آقا علی مدرس، محمد ہادی حسینی، میرزا ابوالحسن 'جلوہ' ملا نظام الدین سہالوی (م 1161ھ) اور ابوالعیاش بحرالعلوم عبدالعلی محمد (م 1225ھ)۔

اکثر حواشی شائع ہو چکے ہیں۔

25-الشواھد الربوبیۃ

متداول کتاب ہے۔فلسفیانہ مسائل کی فہرست بندی ہے،صدرا نے ان مسائل کے جواب کی خاطر اپنی کتابوں کی طرف ارجاع کیا ہے۔

26-الشواہد الربوبیۃ فی المناہج السلوکیہ

یہ مختصر اور پُرمعنی کتاب پانچ مشہدوں (فصول) پر مشتمل ہے۔ ملا ہادی سبزواری نے اس پر ''ذیل'' لکھی۔یہ مع اصل متن شائع ہو چکی۔(تہران 1286ھ)۔

ملا علی بن جمشید نوری مازندرانی/اصفہانی نے بھی اس پر حاشیہ لکھا ہے۔ابو القاسم بن احمد یزدی نے 1245ھ میں شہزادہ محمد ولی میرزا ابن سلطان فتح علی شاہ قاچار کی فرمائش پر اس کتاب کو فارسی میں ترجمہ کیا ہے۔اس کا قلمی نسخہ بشمارہ 404 مشہد کے کتب خانہ آستان قدس رضوی میں موجود ہے۔

27-رسالہ فی المسالۃ القضاء والقدر فی افعال البشر

''رسالۃ الجبر والتفویض'' یا الجبر والقدر اس کے گویا دوسرے نام ہیں..... ''مجموعہ رسائل'' میں شائع ہو چکا ہے۔(1202ھ)

28-اصنام الجاہلیہ فی ذم المتصوفین

چار مقالوں،مقدمے اور خاتمے پر مشتمل ہے،موضوع حسب عنوان ہے۔اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ ''مجلس'' تہران میں موجود ہے۔فہرست جلالہ ص 98۔

29-مقالہ فی لمیۃ اختصاص المنطقۃ بموضع معین من فلک

علم ہیئت کے بارے میں اس رسالے کا مخطوطہ کتب خانہ آستان قدس رضوی میں ابن سینا کی الشفاء کے ساتھ موجود ہے۔فہرست جلالہ 201۔

30-المبداء والمعاد

اس میں مصنف نے ابن سینا کے اسی نام کے رسالے کی پیروی کرنے کی کوشش کی ہے۔رسالے کے دو فن یا موضوع ہیں۔تین مقالوں میں ربوبیات کی بحث ہے اور چوتھے میں قیامت کی۔شروع میں مقدمہ ہے۔ حاج ملا سبزواری نے اس پر حواشی لکھے ہیں۔کتاب مع حواشی سبزواری شائع ہو چکی ہے.....تہران (1214ھ)۔

31-متشابۃ القرآن

اس کی چھ فصول ہیں۔اس دینی موضوع پر بحث کرتے ہوئے مصنف نے فلسفیانہ اور عرفانی دلائل بھی دیئے ہیں۔

32-رسالۃ المزاج

علم صحت کے بارے میں ہے۔ قلمی نسخہ کتب خانہ آستانہ قدس رضوی میں موجود ہے۔ فہرست مخطوطات جلد 4 ص 143۔

33-المشاعر

کتاب مقدمہ و خاتمہ اور آٹھ مشاعر (ابواب) پر مشتمل ہے (مطبوعہ نسخے میں بے ربطی سی نظر آتی ہے۔) یہ مختصر رسالہ معنی خیز ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ وہ پہلے ''تاہیت'' کو اصل جانتے تھے مگر اب ان کی رائے برعکس ہوگئی ہے..... شیخ احمد احسائی نے اس کی شرح لکھی اور کچھ انتقاد بھی کیا۔ آخوند ملا اسماعیل اصفہانی نے شرح احسائی کی تردید لکھی۔ یہ المشاعر اور اسرار الآیات کے ساتھ (نصف نصف) شائع ہو چکی ہے۔ حاج ملا محمد جعفر لنگروالی لاہیجانی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے۔ عماد الحکمۃ نام کا درسی نصاب جسے بدیع الملک میرزا عماد الدولہ دولت شاہی نے شرح و توضیح کے ساتھ مرتب کیا، المشاعر پر ہی مبنی ہے۔ اخوند ملا علی نوری، ملا زین العابدین، میرزا جلوہ و میرزا احمد اردکانی شیرازی نے نور البصائر فی حل المشکلات المشاعر ..... کے نام سے اس کی ایک اور شرح لکھی ہے۔

34-المظاہر الالٰہیہ فی اسرار العلوم الکمالیہ

اس کے دو باب اور مقدمہ و اختتامیہ ہے۔ مبداء و معاد کے حاشیے میں شائع ہو چکی ہے۔ (تہران 1414ھ)

35-رسالۃ فی المعاد الجسمانی

حسب عنوان ہے۔ اس کی موجودگی کے لئے شمارہ 29 دیکھ لیں۔

36-مفاتیح الغیب

کتاب ''شرح اصول کافی'' کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔ اس کے بیس مفتاح (ابواب) ہیں۔ بارہویں مفتاح میں مصنف نے اپنے رسالے ''حدوث'' کے مطالب پیش کئے ہیں۔ اس کتاب میں ملا صدرا نے اپنے فلسفیانہ افکار کو قرآن و سنت کی روشنی میں پیش کرنے کی سعی کی ہے۔ ظاہر ہے کہ کتاب مصنف کے مخصوص عرفان و فلسفہ میں پختگی کی مظہر ہے۔ ملا صدرا دیباچے میں ان لوگوں کے شاکی ہیں جو حکمت و عرفان کے دشمن اور مخالف ہیں۔

37-نامہ ملا صدرا

Rieu کی فہرست میں مذکور ہے (ج 2 ص 417) پوری ہویت معلوم نہ ہوسکی۔

38-سید داماد کے نام ملا صدرا کا مکتوب

اس کا قلمی نسخہ آستان قدس رضوی مشہد کے کتب خانے میں موجود ہے (فہرست چہارم ص 109 مخطوطہ

شمارہ 590)

39- الواردات القلبیہ باتسبیحات القلبیہ فی معرفۃ الربوبیہ

یہ فلسفیانہ اور عرفانی رسالہ ''شواہد ربوبیہ'' کی طرح پُر معنی اور پُر مغز ہے۔ مجموعہ رسائل میں 1202ھ میں شائع ہوا ہے۔ اس میں مدح سراؤں اور خوشامدیوں کی مذمت ہے (ص 208)

40- الوجود

حقیقت وجود پر اس رسالے کا ایک قلمی نسخہ تہران یونیورسٹی کی لا فیکلٹی کے کتب خانے میں موجود ہے (فہرست نسخہ خطی کتب خانہ ص 500)

ب: مشکوک ومنحول تصانیف

.....ذیل کی اٹھارہ کتابوں کے عنوانات مختلف فہرس میں مندرج ہیں۔ ہم نے انہیں ملاحظہ نہیں کیا البتہ عنوانات لکھ دیے ہیں:

1- آداب البحث والمناظرہ۔

2- رسالہ فی اثبات واجب الوجود: بظاہر یہ دشتکی کا ہوگا۔ ایک مخطوطہ رضا لائبریری رامپور میں موجود ہے۔

3- رسالہ فی اجوبتہ الاسئلہ

4- الامانۃ

5- رسالہ فی بحث المغالطات

6- رسالہ فی بدرُ ووجود الانسان

7- رسالہ فی تجرید مقالات ارسطو

8- حاشیہ انوار التنزیل

9- حاشیہ الرواشح السماویہ

10- حاشیہ الروضہ السیبیہ: بظاہر ملا صدرا کے بیٹے کا رسالہ ہے، دیکھیں الذریعہ: ج 6 ص 96

11- حاشیہ شرح التجرید: دشتکی کا ہوگا یا ملا صدرا کے بیٹے کا۔

12- رسالہ فی رموز القرآن

13- شبہتہ الجذر الاصم: شاید دشتکی کا ہوگا۔

14- رسالہ فی الفوائد

15- القواعد الملکوتیہ

16-رسالہ فی الکفر والایمان: ایک نسخہ رضا کتب خانہ رامپور میں ہے۔

17-رسالہ فی المباحث الاعتقادیہ

18-المباحث القدسیہ

حالات اور خط

صدرائے شیرازی کے حالات کئی کتابوں میں ملتے ہیں ..... جیسے روضات الجنات، المستدرک ج 3 اور ریحانۃ الادب (ج2) میں۔ ''الذریعہ'' میں بھی جستہ وگریختہ ان کے حالات ملتے ہیں۔ ڈے گوبی نیاں کی کتاب ''ایشیائی ادیان''[7] اور دینشاہ ایرانی کے ''یادنامہ'' (رشید باسمی حرکت جوہری کا بیان) میں بھی ان کا مفصل ذکر ہے۔

ان کی تحریر کئی مخطوطات میں مشہود ہے۔ ازانجملہ تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانہ میں، ''شرح ہدایہ'' ''حدوث العالم'' اور ''مکتوب بنام شمس الدین گیلانی'' دیکھے جاسکتے ہیں (شمارہ 245، 2602 اور 2608) .....''ان کے بیٹے محمد رضا شیرازی کی تحریر اور مہر ''مجمع الفائدہ والبرہان'' پر نقش ہے۔ اردبیلی کا یہ مخطوطہ کتب خانہ ملی فرہنگ تہران میں موجود ہے.....''

صدر المتالہین کے فلسفیانہ اصول اور ذاتی عقائد[8]

صدر المتالہین ملاصدرا کے فلسفہ کے اصل ارکان آٹھ اصول ہیں:

پہلا اصول: فصل اور تحقق میں وجود کی اصالت

دوسرا اصول: حقیقت وجود کی وحدت

تیسرا اصول: وجود کی حقیقت میں تشکیک

چوتھا اصول: حرکت جوہریہ

پانچواں اصول: نفس کا جسمانی حدوث

چھٹا اصول: وجود کے تمام مراتب و مراحل میں مادے کی بقا اور صورت میں اس کا اتحاد

ساتواں اصول: کسی شے کا شے ہونا اس کی صورت سے ہے اور مادہ وجود کے سب یا بعض مراتب میں شے کے تعین کے ضمن میں قابل اعتبار ہے۔

آٹھواں اصول: مادہ ہر مرتبے میں اس مرتبے کی صورت کے مناسب حال رہتا ہے۔

پر ان کے بعض خاص افکار اور جزوی یا کلی مسائل پر بحث کرنے اور دلیل و برہان دینے میں یہ نکتہ پیش نظر رہے کہ ان میں سے ہر ایک مذکورہ آٹھ اصولوں میں سے کسی ایک اصول پر مبنی ہوگا۔ ہم نے فلسفہ کی اپنی اعلیٰ

کتابوں بالخصوص ''رسالہ وجود'' اور ''رسالہ توحید'' میں ملا صدرا کے کلی اور جزوی افکار تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ یہاں ان کے فلسفیانہ افکار کا ایک اجمال اور تلخیص پیش کرنا مقصود ہے۔

صدر المتالہین کے فلسفیانہ اصول حکمت کے تینوں شعبوں عالم امور، الٰہیات اور طبیعیات سے مربوط ہیں۔ انہوں نے اخلاقی مسائل کے بیان کرنے میں ان ہی کو اساس بنایا ہے۔ یہ اصول بنیادی باتیں ہیں۔ ملا صدرا فلسفیانہ مباحث میں دیگر اصول سے بھی کام لیتے ہیں مگر اس مختصر گفتگو کی مناسبت سے ہم انہیں بیان نہیں کرتے۔ ہماری توجہ اصول وارکان پر ہے، کہیں کہیں فروع سے بھی تعرض رہے گا۔

پہلی اصل: اصالت وجود

وجود کی حقیقت اولیٰ واجب بالذات، تمام مخلوقات کا مبداء اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ حکماء متفق ہیں کہ حقیقت مطلقہ ہر قید وحد اور امتزاج سے مبرا ہے، لیکن موجودات جو حقیقت اولیہ کے ظہور سے ظاہر، اس کے جلوے سے روشن اور اس آفتاب کی شعاعوں سے ذروں کی طرح چمکتے ہیں، عقل کی رو سے دو اسباب سے مرکب ہوئے ہیں:

نور وجود سے اور

اس نور کی ایک مخصوص حد سے۔

حکماء اس لئے حقیقت مطلقہ کے ماسوا کو ممکن الوجود اور ماہیت و وجود کا امتزاج کہتے ہیں۔ ہر موجود بالذات سے صادر شدہ کا اثر یا آثار ہونا طبیعی ہے اس لئے ہر موجود کے لئے ضروری ہے کہ وہ مذکورہ اسباب میں سے کسی ایک کے ذریعے اپنے اثرات نمایاں کرے۔ اصل و مبدیت سے بحث کرنے والے حکماء اثر و تحقق کو ''اصالت'' کا نام دیتے ہیں۔ ہر موجود کے اثر کا مبدا ''وجود'' ہوگا یا ''ماہیت''۔ اس معاملے میں حکماء میں اختلاف نہیں ہے کہ ''وجود'' یا ''ماہیت'' دونوں مستقلاً آثار کا مبدا نہیں بن سکتے۔ لہٰذا بعض حکماء ''وجود'' کی اصالت کے قائل ہیں اور بعض ماہیت کے۔

شیخ اشراق[9] سے قبل وجود یا ماہیت کی اصالت کی بات نہ تھی۔ یہ بحث ان کے زمانے سے چل پڑی۔ شیخ اشراق ''ماہیت'' کی اصالت کے قائل تھے اور بظاہر اکثر فلاسفہ نے ان ہی کی پیروی کی ہے۔ صدر المتالہین کے نزدیک ''وجود'' اصل ہے، وہ فرماتے ہیں:

> ''پورے عالم غیب وشہادت اور کائنات کے ظاہر و باطن میں جو کچھ متجلی اور موثر ہے وہ حقیقت وجود ہے۔ واجب الوجود میں تمام تجلیات نہایت جمال و کمال اور پوری شدومد کے ساتھ جلوہ گر ہیں۔ وجود واجب کے ماسوا امکان نقائص

اور حدود وقیود ہیں اور یہ منازل ومراتب کے اختلاف اور تنزل کا نتیجہ ہے، لیکن پورے عالم میں صرف وجود مطلق کا ہی نور وظہور ہے کہ هو المتجلی فی الآفاق کلها۔

ملاصدرا کہتے ہیں:

''ماہیات: واجب وجود کے مرتبہ اصیل سے فروتر ہیں، یہ حدود وقیود ہیں جو وجود کے تنوع، دگرگونی اور تنزل کا لازمہ ہیں۔''

وجود اندر کمال خویش ساری است
تعینہا امور اعتباری است

صدرا کہتے ہیں کہ:

''ظاہری طور پر عقل وفکر کو ماہیت، ''وجود'' پر مقدم نظر آتی ہے اور وجود ''ماہیت'' کا عارض معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل ''وجود'' ہی موجود حقیقی ہے۔ ماہیت، وجود میں جذب وفنا ہونے والی ایک ''حد'' ہے۔

من و تو عارض ذات وجودیم
مشکہائے مرأت شہودیم

ماہیت کو منطق کی اصطلاح میں ''طبیعی کلی'' کہتے ہیں۔ یہ 'ذات' کی حد میں وجود عدم سے عاری اور ہر قید وشرط سے خالی ہے۔ یہ وجود عدم اور انتساب میں سے ہر صورت میں علت وسبب کی محتاج ہوتی ہے۔ اگر وجود اور علت ربط بھی اعتباری وعارضی ہو تو ماہیت ایک مفہوم مجرد ہی رہے گی اور اثبات اور تحقق سے محروم رہے گی۔ ماہیت، علت کے ذریعے پردے سے باہر آتی اور نمایاں ہوتی ہے مگر علت یا سبب کو محقق ہونا چاہئے۔ مشہور قول ہے کہ:

''عدم کے عدم کے ساتھ انضمام یا دو امور اعتباری کے امتزاج سے وجود یا ہستی کبھی منصۂ شہود پر نہیں آسکتے۔''

لہٰذا اصالت وجود کے لئے ہی سزاوار ہے۔ وجود، ہر موجود کے دو اجزا کی تحلیل سے عبارت ہے اور اسے بالذات متحقق اور خارج میں مشہود ہونا چاہئے۔ یوں ''ماہیت'' اس کے ساتھ امتزاج پذیر ہو کر قابل تحقق بنے گی اور اس کی ذات کے متجرد حالت کو خلعت تحقق واثبات مل سکے گا۔

چنانچہ حکماء کے دونوں گروہ متفق ہیں کہ جب تک وجود کی حیثیت ماہیت کے ساتھ انضمام پیدا نہ کرے۔ ماہیت میں موجودیت کی صلاحیت نہ ہوگی لہٰذا ''ماہیت'' کو ''وجود'' سے انتساب کا قابل بنانا چاہئے تاکہ بالذات

وہ ثابت اور متحقق ہو سکے، ورنہ بقول شاعر

ذات نایافتہ . از ہستی بخش
کے تواند کہ شود ہستی بخش؟

فروع

صدرالمتالہین کے تفکر کے بموجب، اس ''اصل'' سے کئی فروع بھی منتخب ہوتی ہیں:

1- ان کے خیال کے مطابق معلول حقیقی اور صادر اول وجود منبسط ہے۔ یہ امکانی موجودات میں سے ہر ایک میں کسی قید و بند کے ساتھ متحد اور جلوہ گر رہتا ہے۔ پہلا وجود جو مرتبہ وجوب سے تنزل پذیر ہوا، وہ عقل اول ہے۔

2- سب امکانی موجودات، وجود واجب کی شئون، اس کے اطوار اور جلوے ہیں۔

3- امکانی موجودات، واجب الوجود کے ساتھ لطیف انتساب و تعلق رکھتی ہیں اس لئے کہ وجود واجب سراپا نور ہے اور دیگر موجودات اشعہ، صاحب شعاع کے سامنے شعاع کی کیا حیثیت ہے؟

4- ملا صدرا کے نزدیک معلول، علت کی شئون میں سے کوئی شان نازلہ ہے لہٰذا عقل کی رو سے وہ علت سے ہی قوت پذیر ہے۔ ہر وجود کا حقیقی عینیہ کی رو سے عدم تام، وجود کی حقیقت اولیہ کے عدم کو مستلزم ہے۔ واجب وجود خارج میں ہو یا مقام تصور میں موجودات کے اعیان ذاتی کو تقویت دینے والا ہے لہٰذا ہر موجود کی حقیقت تک کسی کو رسائی حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک کہ اس نے کسی ایسے عارف کامل و واصل سے حضوری کا علم شہودی نہ حاصل کیا ہو جو ذات احدیت کا شاہد فانی بن چکا ہو۔

5- ہر شے کی حقیقت اس کا خاص وجود ہے جو عقل کی نظر میں حدود و قیود میں محصور و مقید نظر آتا ہے۔

6- ماہیات کی صفت کا ذاتی امکان اور وجودات کا امکان، فقر و احتیاج کا امکان ہے کیونکہ وجود ہر مرتبے میں محض تحقق و وجوب ہے۔

7- واجب الوجود سے ربط و تعلق اور خارجی و ذہنی عدم استقلال کے لحاظ سے امکانی موجودات کی مثال معنی و حرف کی سی ہے۔

8- واجب الوجود کے ساتھ وجودات (ممکنات) کا رابطہ معلول و علت کا نہیں، ذی شان سے شان کا سا ہے۔

9- مجعول بالذات وجود کے جعل بسیط سے عبارت ہے۔ ماہیت یا ماہیت کی وجود سے نسبت سے نہیں،

ماہیت مجعول بالعرض ہے یعنی مجعول، جعل وجود سے متشکل ہوتا ہے۔

10- ''الانسان الموجود'' کا قضیہ یا اس کے تبعی قضایا جو ماہیت و وجود کے سلسلے میں ہیں، صحیح نہیں۔ صحیح قضیہ یوں ہوسکتا ہے کہ ''ھذا النحو من الوجود الانسان۔''

11- اشیاء کی واجب الوجود سے نسبت اور واجب الوجود کی اشیاء سے نسبت ''اشراقی'' ہے اشیاء کے ارتقاء و ابداع کا یہی تقاضا ہے۔ یہ نسبت دیگر نسبتوں کے مقابلے میں مضاف الیہ کے ساتھ خارج میں محقق ومثبت ہے۔

12- ہر موجود کے سیر نزول وصعود میں مراحل و مراتب ہیں۔ یہ سب وجود واحد کی مختلف شئون اور جلوے ہیں۔ اس کے مطابق انسانوں کے پھر ذات حق کے حوالے سے مختلف درجات بنتے ہیں۔ یہ علمی، نفسی اور فطری درجات ہیں جو علم، تجرد، نفس اور فطرت کے رابطے سے وجود میں آتے ہیں۔

دوسری اصل: وحدت وجود

مشائی حکماء وجود کو ذات کا مشترک لفظی مانتے ہیں اور موجودات کو متضاد۔ ان کے نزدیک افراد وجود حقیقت میں مختلف ہیں۔ اس لحاظ سے ہر فرد اپنی ذات کی حد میں بسیط ہے اور دوسرے فرد سے اس طرح متضاد جس طرح اجناس عالیہ میں تضاد ہوتا ہے (دیکھیں معقولات عشر)۔ پس موجودات میں جو کثرت وتعدد نظر آتا ہے وہ ان مخلوقات کے ذاتی تضاد و تباین کی وجہ سے ہے۔ یہ اشیاء کی ماہیت کا تکثر وتعدد ہے۔

صدر المتالہین کے عقیدے میں وجود، مشترک معنوی ہے اور حقیقت وجود، حقیقت واحدہ ہے جو تمام مخلوقات میں جاری وساری ہے اور نفس حقیقت کی رو سے یہ حقیقت اولیہ سب موجودات میں یکساں ہے۔ وجود اور وحدت متمثل ہیں۔ البتہ وجود کے واحد ہونے کے باوجود اس کے نور کی طرح درجات اور مراتب ہیں۔ چنانچہ نور مختلف موجودات میں مختلف درجات کا نظر آتا ہے۔ نور اتم واجب الوجود کا ہے اور وجود کامل بھی وہی ہے۔ باقی جو اس سے جس قدر اقرب ہے اسی قدر وہ منور و کامل ہوسکے گا۔

وحدت وجود کی اس نوع کی بحث نادر ہے، لیکن مقدم عرفاء وصوفیہ اور صاحبان کشف وشہود بھی اس موضوع پر لکھتے رہے ہیں۔ مثلاً رومیؒ نے فرمایا ہے

چونکہ بی رنگی اسیر رنگ شد
موسیٰ با موسیٰ در جنگ شد
گرچہ این رنگ از میان برداشتی
موسیٰ و فرعون کردند آشتی!

شیخ محمود شبستری کہتے ہیں

وجود اندر کمال خویش ساری است
تعینہا امور اعتباری است
من و تو عارف ذات وجودیم
مشبکہای مرأت شہودیم
ندائی آمد از کنج خرابات
کہ التوحید اسقاط الاضافات

خواجہ حافظ کا ایک شعر ہے

ایں ہمہ عکس لی و نقش محالف کہ نمود
یک فروغ رخ ساقی است کہ در جام افتاد

7- فروع

اس اصل کی تابع فروع کا بھی ذکر کردیں۔

فرع 1- ملا صدرا کے نزدیک اس کے عقلی احتمالات کے مطابق، وجود موجود کی وحدت و کثرت کی چار صورتیں ہوسکتی ہیں:

الف۔ وجود و موجود کی وحدت

ب۔ وجود و موجود کی کثرت

ج۔ وحدت وجود اور کثرت وجود

د۔ کثرت وجود اور وحدت موجود

وحدت موجود اور کثرت وجود باطل اور خلاف مشہود باتیں ہیں وحدت وجود و موجود کی بحث صوفیانہ شطحیات میں سے ہے اور عقل و فلسفہ کے رویے سے عاری ہے۔ کثرت وجود و موجود کا عقیدہ بھی باطل ہے۔ یہ عوام کا واہمہ ہے جو وحدت سے محجوب اور بعید ہے۔ صدر المتالہین وحدت وجود اور کثرت موجود کے معتقد تھے۔ البتہ ان کا طریق حکماء اشراق کا سا نہ تھا۔ یہ وجود کے لئے کثرت میں وحدت کے قائل نہیں بلکہ اس کو صواب جانتے ہیں کہ کثرت موجود کے باوجود وحدت کی بھی حکم فرمائی ہو۔

فرع2

وحدت وجود اور کثرت موجود دو طرح کے ہیں:

ایک وہ جس سے کثرت میں کوئی وحدت نظر نہ آئے۔ بعض حکمائے اشراق اور الٰہیین اس قسم کے حامی رہے ہیں۔

نوع دوم یہ ہے کہ کثرت کے باوجود وحدت کی حکم فرمائی رہے اور سب مخلوقات میں وحدت ہی متجلی ہو۔ ''اسفار'' کی بعض فصول میں ملا صدرا کے کلمات سے مترشح ہے کہ ان کے خیال میں کثرت ظہور وجود میں ہے نہ کہ اس کی حقیقت میں۔ وہ کثرت کو حقیقت وجود کے مظاہر میں سے جانتے تھے۔ اس معنی میں جامی کی ایک رباعی ہے:

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گوناگوں بود
کافتا د در آن پر تو خورشید وجود
ہر شیشہ کہ بود سبز یا سرخ و کبود
خورشید درآن ہر آنچہ روبو ونمود

رومی وحافظ کے منقولہ بالا اشعار کے معانی بھی اسی قبیل کے ہیں۔ البتہ 'اسفار' کی بعض عبارات اس امر کی حامی ہیں کہ صدر المتالہین حقیقت وجود میں کثرت کے قائل تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ عظیم اہل کشف وشہود اور اکابر اولیاء اللہ کا یہی عقیدہ رہا ہے۔ شیخ محمود شبستری کے منقولہ ابیات بھی ایسے ہی معانی کے آئینہ دار ہیں۔ 'اسفار' کا ایک اقتباس (بصورت ترجمہ) ملاحظہ ہو:

''......اے سالک جان لے کہ تیرا کام اطاعت حق انجام دینا اور اس کے ابحار عظمت میں غوطہ زن رہنا ہے۔ وہ ہر موجود مخلوق کا موجد ومخترع ہے۔ اس کی کبریائی اور خلاقیت بے اندازہ وقیاس ہے۔ ہر شے کی علت اور اس کا پشتیبان ہے۔ خلق وامر اسی کے لئے مخصوص ہیں۔ اس کی مخلوقات بے حد وعد ہیں۔ سب ممکنات اور ممکن الوجود مخلوقات کی علت اس کی واجب الوجود ذات ہے۔ وہی مبدء ہے اور وہی معاد۔ اس کی پیدا کی ہوئی وحدت سے کثرت کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ حقیقت وجود میں کثرت ہے مگر وہ وحدت میں متمرکز ہے۔ واحد القیوم وہی ذات ہے جس نے کثرت کی رنگا رنگی پیدا کی ہے۔ یہ سب متلون کثرت بذریعہ تشکیک اپنے معاد کی طرف رواں دواں ہے۔ اس مادی وجسمانی عالم میں وجودات کی کثرت اس لئے نظر آتی ہے کیونکہ وہ 'ماہیات' کے ساتھ ممزوج ہیں۔ ''ماہیات'' وجودات کے مقید اور محدود ہونے کی مظہر ہیں۔ جملہ

وجودات، درجات کے تفاوت ہے، وجود واحد سے منسلک ہیں مگر ''ماہیات'' کی وابستگی نے انہیں متکثر کر رکھا ہے۔

ذات سرالاسرار اور غیب الغیوب ہے۔ ذات واجب الوجود کے سامنے دیگر موجودات کی کوئی حقیقت نہیں۔ موجودات، امواج بحر ہیں جو سر بلند ہوتی اور مٹتی رہتی ہیں۔ انسانی فہم البتہ ''ماہیات'' کو ہی بہتر سمجھتا ہے کیونکہ اس سے وراء اس کی رسائی ہی نہیں..... موجودات کی ہر چیز ذات احد کی نسبت سے ارتقا پذیر رہتی ہے۔ یوں وہ اپنے نقص کا اعتراف کر کے ذات واحد کے کمال اور اس کی توحید کی گواہی دیتی ہے۔ ذات واحد کے کمال اور اس کی توحید کی گواہی دیتی ہے۔

ذات احد کو عوالم غیب و شہادت کی سروری ہے دنیا اسی لئے عالم الشہادۃ ہے کہ ہر چیز چار و ناچار عالم غیب کی شہادت دیتی ہے......

کثرت موجودات، وجود احد کے مختلف مراسل ہیں:

ہر مرحلہ میں وجود واحد ایک خاص شان اور مخصوص صورت کے ساتھ متجلی ہے۔ یہ تمام مراحل و مراتب اور کثرت وجودات وجود واحد کی شان و تجلی کے سوا کچھ نہیں۔''

فرع 3

صدرائے شیرازی وحدت وجودِ ذات کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ، بعض درجات و مراتب کے بھی معتقد ہیں جو ایک اصل و حقیقت کے ہی حامی ہیں۔ وہ وجود کے لئے دو نوع کی کثرت کا ذکر کرتے ہیں:

1- کثرت طولیہ

2- کثرت رضیہ

کثرت طولیہ

صدر المتالہین کہتے ہیں کہ اگر حقیقت میں وحدت اور ذات کی بساطت کو ملحوظ رکھتے ہوئے مختلف درجات اور مراتب جلوہ گر ہوں جو اس حقیقت واحد کی شؤن و تجلیات ہوں، تو عقل کی رو سے اس کے وقوع میں حرج نہیں۔ ''منور'' کی مثال دیکھیں، اس میں وحدت ذات ہے لیکن قوت اور ضعف کے لحاظ سے اس کے مختلف مراتب اور درجات ہیں، لیکن اس کے یہ سب درجات نور کے مفہوم میں متحد اور نور کی جامع تعریف میں مشترک ہیں۔ کثرت طولیہ وجود واحد کی حقیقت کے مراتب متفاوت اور درجات مختلف عبارت ہے۔ عوالم وجود کے ششگانہ مراتب میں سے کسی میں بھی یہ کثرت جلوہ گر ہو سکتی ہے اور یہ سب مراتب حقیقت واحد کی تجلیات

ہوں گی۔

کثرت عرضیہ

وجودات کی وجود واحد کے شش گانہ مراتب میں سے کسی مرتبے میں ''ماہیات'' کی نسبت سے ''تعدد وتکثر'' سے دوچار ہونے کو کثرت عرضیہ کہتے ہیں۔ یوں وجود عقل کی نظر میں محدود ومقید ہوتا ہے جیسے عالم جسمانی میں جو حکماء کی تقسیم کے مطابق مراتب وجود میں سب سے پست ہے۔ فلک، انسان، حیوان، نباتات اور حیوانات، حقیقت وجود کے مطابق ایک ہیں، لیکن ''ماہیات'' کی نسبت کے ذریعے یہ موجودات، متعدد اور متکثر ہو گئے۔

فرع 4

کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت

کثرت میں وحدت سے مراد نور وجود کا سریان اور تنزل کے ذریعے اس کا مختلف مظاہر میں جریان ہے۔ یہ سیر واثر حدود وقیود پر غالب آ جاتا ہے۔ بیچ میں حائل ہونے والے تعینات وجود کو چشم عقل کے سوا نہیں دیکھا جاسکتا۔ حدیث شریف ہے:

ما رأیت شیئاً الا رأیت الله قبله معه و بعده

رومی کا جو شعر نقل ہوا اور دیگر منقولہ فوق عبارات واشارات، وہ بھی کثرت میں وحدت کے موضوع کو واضح کرتے ہیں۔

کثرت میں وحدت اس بات سے عبارت ہے کہ موجودات ایک صعودی قوس میں واجب الوجود کی طرف رجوع کریں، تعینات اٹھ جائیں، حدود و قیود ترک ہوں، تمام مراتب کمال اور حقائق پوری وحدت اور بساطت کے ساتھ واجب الوجود میں مجتمع ہوں تاکہ **انا لله و انا الیه راجعون** کا مصداق ہو۔ مختصر یہ کہ صدر المتالہین کے خیال میں غیب وشہود کا عالم کون دائرے کی طرح ہے اور مظاہر میں اپنی تجلیات سے تمام مراحل کون میں اپنی ہستی کو خاص طریقے سے جلوہ گر کرتا ہے۔ کبھی غیب کے مرحلے سے اور ذات کے بطون سے اسماء و صفات اور اس کے بعد عقل نفس، اجسام، اجرام اور طبائع میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ کبھی ایک جلوے اور جاذبہ عشق سے خالص ہیولیٰ کو مختلف صورتوں میں پستی سے قرب وتجرد کی بلندی اور پھر مقام فنا تک پہنچاتا ہے۔

فرع 5

کثرت مظاہر:

مظاہر وجود کی کثرت اور ان کی مختلف شئون وحدت وجود کی ہی موکد ہیں:

زلف آشفتہ او موجب جمعیت ماست
چون چنیں است پس آشفتہ ترش باید کرد

مراتب طولیہ کا ہر مرتبہ اور کثرت عرضیہ کا ہر فرد بسیط الحقیقت اور اس کے ساتھ ساتھ بسیط وجود بھی ہے۔ وجود کی یہ حد اور مرتبہ وجود کے تعین کے لئے ضروری ہے اور اس کے خاص مرتبے کا مقدم ہے۔ یہ وجود کی تشکیک خاص ہے جس کا ذکر ''اصل سوم'' میں آئے گا۔

فرع 6

امتیاز نقص وکمال:

عام فلاسفہ کی نظر میں امتیازات کی تین اقسام ہیں:

دو چیزوں کا امتیاز ذات سے ہوگا جیسے مقولات عشر کا یا ذات کے کسی جزو سے جیسے انواع یا ذات سے جدا عوارض کا جیسے اشخاص کا تطور اور تنوع۔

ملا صدرا، البتہ حکمائے اشراقی کی متابعت میں اہل حقیقت کے نقص وکمال یا ضعف وشدت کو بھی ایک نوع کا امتیاز بتاتے ہیں۔ یوں وہ کثرت طولیہ یا کثرت عرضیہ کے حوالے سے وجود سے ماہیات کی نسبت کو جانچنے اور ان کے نقص وکمال یا ضعف وشدت کا حکم لگاتے ہیں۔ پس حقیقت کی اصل تمام مراتب اور افراد ممتاز میں ایک ہے البتہ درجات وجود کے نقص وکمال یا ضعف وشدت کی بنا پر اشخاص وافراد متفاوت ہوتے ہیں۔

فرع 7

حقیقت وجود، حقیقت تامہ ہے:

حکمائے مشائی حقیقت واحدہ میں نقص وکمال یا ضعف وشدت کے امکان کے قائل نہیں، ملا صدرا نے البتہ ''اسفار'' میں لکھا ہے:

> ''کوئی شک نہیں کہ حقیقت واحدہ کے درجات ومراتب میں ''نور'' کے نقص و کمال یا ضعف وشدت کا سا تفاوت موجود اور مشہود ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اختلاف یا تفاوت یا جزو ذات یا ذات سے خارج عوارض کی بنا پر نہیں۔ یہ اختلاف نفس حقیقت اور اس کے تفاوت سے پیدا ہوا ہے۔ یہ متفاوت درجات، البتہ، حقیقت وجود کو حقیقت تامہ ثابت کرتے ہیں۔ ذات تعینات کے پردوں سے منعکس ہے۔ وہ تمام کمالات کی جامع ہے۔ البتہ ہر وہ موجود میں خاص

صورت میں اور اس کے حسب حال ممتاز مرتبے میں جلوہ گر ہوتی ہے:

تیسری اصل: وجود کی تشکیک

تشکیک کی دو قسمیں ہیں: عام اور خاص۔

تشکیک عام وہ ہے کہ مابہ التفاوت، غیر مافیہ التفاوت ہو جائے جیسے باپ، بیٹے پر مقدم ہوتا ہے اس مثال میں مابہ التفاوت انسان ہے اور غیر مابہ التفات وجود یا زمان وجود ہے۔

تشکیک خاص میں مابہ التفاوت اور غیر مابعد التفاوت ایک ہوتے ہیں، جیسے نور، خط اور وجود میں۔

ملا صدرا کی نظر میں تشکیک وجود، خاص تشکیک ہے اس کے نفس حقیقت سے حقیقت وجود کے نفس میں وجودات کے درجات و مراتب میں تفاوت آتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ صدر المتالہین کی نظر میں وجود تشکیک خاص سے متشکل ہے۔ اس بات کو وہ اپنی کتب و رسائل میں کراراً بیان کرتے ہیں۔ البتہ یہ نکتہ قابل غور ہے کہ ان کے خیال میں تشکیک حقیقت وجود کے نفس میں ہے یا ظہور وجود میں۔ ان کی کئی کتب و رسائل خصوصاً ''اسفار'' سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ظہور وجود میں تشکیک کے معتقد تھے۔ وہ اکثر لکھتے رہے کہ واجب الوجود، حقیقت وجود کا نفس ہے جبکہ ممکنات اس کے مظاہر اور آئینے ہیں۔ ''الاسفار'' کے آغاز میں وہ ''نور'' کو تشکیک اتفاق کا اطلاق بتاتے ہیں۔ نیز اس کے متفاوت اثرات بتاتے ہیں۔ فصل اول میں ہی وہ وجودات کی نور اور ماہیات کی زجاجات اور ان کے رنگوں کی تشبیہ کے ذکر میں لکھتے ہیں:

> ''اس سیاق میں نور کا اطلاق تشکیک اتفاقی ہے۔ پہلی صورت میں اس کا ''عرضی'' مفہوم ہے۔ دوسری صورت میں وہ حقائق نور میں سے ہے جس میں اس کے نقش، قوت اور ضعف کے امتیازات واقع ہوتے ہیں جو شیشوں اور رنگوں میں بھی متوقف رہا ہو، وہ نور حقیقی اور مراتب حقیقت سے محجوب رہا۔ وہ ''ماہیات'' پر ہی متوجہ اور ''وجود'' سے منصرف رہا۔ زجاجات اور الوان نور سے پر رنگ ہوتے ہیں۔ اسی طرح دیگر اشیاء بھی اپنی اپنی استعداد اور شائستگی کے مطابق نور سے مستنیر ہوتی ہیں، خصوصاً اعیان کی صورتیں!''

اس سے بعد کی عبارت میں ظہور وجود میں تشکیک واقع ہونے کا ذکر ہے:

> ''نور واجب الوجود سے جملہ مراتب وجوادت منور ہوتے ہیں۔ نور الٰہی ہی صور اعیان میں سریان کرتا ہے۔ وہی ''ماہیات'' بھی ظلمتوں کو دور کرتا ہے۔ ظہور

وجود میں تشکیک کے اثر سے ہی موجودات کا ارتقا اور ان کا تکامل ہے۔''

آگے چل کر وہ نفس حقیقت وجود میں تشکیک کے وقوع پذیر ہونے کا ذکر کرتے ہیں:

''ہم نے مراتب وجود کے اثبات کے لئے کئی طریقے اختیار کئے۔ ان سب سے واضح ہے کہ وجود واحد ہے اور اس میں وحدت کارفرما ہے۔ ذات واحد کی شئون اور صفات متعدد ہیں مگر یہ اس وجود واجب سے ہی ضوگیر ہیں۔ عظیم اولیاء و عرفاء اور اہل کشف و یقین وحدت الوجود کی یہی تعبیر کرتے ہیں کہ وجود واحد ہے اور دیگر ممکن الوجود مخلوقات اس سے مستنیر اور متقوم ہیں۔''

اس کے بعد وہ ظہور جود میں تشکیل کو بیان کرتے ہیں:

''وجودات کی کثرت ہویدا ہے۔ یہ سب ذات، اس کے نور اور شئون کے تعینات ہیں۔ وجودات، البتہ، تکامل پذیر رہتے ہیں اور مراحل ارتقا طے کرتے رہتے ہیں۔''

اس اصل کی چند فروع

1- ہر موجود کے درجات و مراتب ہیں اور وہ سب ایک وجود، ایک اصل اور ایک حقیقت وجود یہ کے خاکی ہیں۔

2- عاقل و معقول کے اتحاد کے اثبات کی ابتدائی باتیں اس ''اصل'' سے اخذ ہوتی ہیں، وضاحت بعد میں ہوگی۔

3- تمام مراتب کے تجردات جیسے خیالی، عقلی اور کلی جو نفس کے جسمانی حدوث کے مسئلے اور ''ملکی'' نشو و نما میں بدن کے اتحاد سے مربوط ہیں، اس اصل سے بھی مربوط ہیں۔

صدر المتالہین کے عقائد کی روشنی میں چند مسئلے

1- ماہیت کی صفت ذات کا امکان ہے۔ یوں ماہیت وجود و عدم کی کشاکش سے دوچار ہے...... ملا صدرا امکان کو ماہیت کی نسبت سے غیر اصطلاحی لوازم بناتے ہیں۔ یہ ان لوازم میں سے نہیں جنہیں علیت کی نسبت ہو۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ امکان کی حقیقت حرف کے معنی کی حقیقت کی سی ہے۔ البتہ بعض حکماء نے امکان کو اصطلاحی طور پر لازم قرار دیا اور اس اعتقاد کا اظہار کیا کہ ''ماہیت'' امکان ذاتی کے تحقق پذیر ہونے کی علت ہے۔ صدرائے شیرازی چونکہ ''ماہیت'' کو اعتباری اور ہر قسم کی فعلیت سے

عاری سمجھتے ہیں اس لئے وہ امکان کے مقابل علیت کے قائل نہیں۔

-2 اکثر علمائے کلام وحکمت نے واجب الوجود کی نسبت سے ممکنات کی نیاز مندی اور محتاجی سے بحث کی ہے۔ یہ امکان ذاتی کے ضمن کی بحث ہے جس سے ''ماہیت'' اور عرض مربوط ہوتے ہیں۔ ملا صدرا، البتہ معلول حقیقی اور مجعول بالذات وجود کو قرار دیتے ہیں، ماہیت کو نہیں لہٰذا ان کے نزدیک واجب الوجود اور ماہیات میں معلول اور علت یا جاعلیت اور مجعولیت کا تعلق نہیں، جاعلیت اور مجعولیت کی نسبت حق اور وجودات امکانیہ کی نسبت کی سی ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ وجودات امکانیہ واجب الوجود کی شئونات اور انوار ظہورات ہیں لہٰذا ممکنات الوجود اور اس کے ساتھ ساتھ ماہیات کی محتاجی اور افتقار واضح ہے۔

-3 حکماء کی اکثریت ''ماہیتوں'' کو مجعول بالذات مانتی ہے، اس لئے ان کی نظر میں موجودات، موجود فی نفسہ لغیرہ کے مصداق ہیں، گو وہ کہتے ہیں: وجود المعلول فی نفسہ ھو عین وجودہ العلۃ لیکن حقیقی اور مستقل وجود وہ واجب الوجود کا ہی مانتے ہیں، ممکنات الوجود کا نہیں۔ ملا صدرا، البتہ مجعول بالذات اور معلول حقیقی کو وجود اشیاء جانتے ہیں اور معلول کو علت کی شان نازلہ اور اس کے جلووں کا ایک جلوہ مانتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ علت کے مقابلے میں شان وجلوے کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ پس وجودات امکانیہ کو واجب الوجود کے سامنے استواری اور استحکام نہیں۔ سب موجودیت کے دعوے کے باوجود واجب الوجود کے دست نگر ہیں۔ یہ احتیاج اشعہ اور منبع نور کے حوالے سے واضح ہے۔

-4 ہر وجود، واجب الوجود کی شان کا مظہر ہے۔ اس لئے عالم وجود کی کسی شے کو فنا نہیں، ہر وجود نشاۃ ثانیہ سے ممتنع ہوگا اور ایک عالم سے دوسرے عالم میں منتقل ہوگا۔ یہ وثوق وایقان اس خاطر ہے کہ ہر ممکن الوجود کی نسبت واجب الوجود سے ہے جو دائمی اور فنا ناپذیر ہے اور جس کا عدم محال ہے۔

-5 اعادہ معدوم کے عدم امکان کے بارے میں معروف دلائل کے علاوہ صدر المتالہین وحدت وجود سے دلیل دیتے ہیں، ہر موجود کے وجود کے تعدد، وجود کے عدم میں بدلنے اور تجلی کی تکرار کے عدم امکان کے دلائل سے بھی انہوں نے اس سلسلے میں استفادہ کیا ہے۔

چوتھی اصل: جوہری حرکت

حرکت جوہریہ کی تحقیق اور اس کا اثبات چند اصولوں میں بیان ہوگا۔

-1 عقل کے تقاضے کے مطابق ہر عرض کی منتہائے مقصود ذات ہے۔ لہٰذا اعراض میں حرکت ''ذات'' میں حرکت کا موجب ہے۔

2- اعراض، وجود، احکام اور علامات میں ''جوہر'' کے تابع ہیں۔ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اعراض کا دوام و ثبات ہے، ''جوہر'' کے دوام و ثبات کے تابع ہے، اسی طرح ان کا تجدد و حدوث، جوہر کے تجدد و حدوث کے ساتھ وابستہ ہے۔

3- عالم کون و ہستی میں عمل تکامل و نشو و نما اور ارتقاء محسوس و مشہود ہے اور عقل سے بھی ثابت ہے کہ اشیاء طبیعی طور پر نقص و ناتمامی کی تلافی و جبران کرتی اور ارتقاپذیر رہتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں طبیعی فیضان مسدود نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونا تقاضائے فطرت کے خلاف ہے۔ پس کوئی موجود علیٰ حالہ پڑا نہیں رہتا، وہ ارتقا پذیر رہتا ہے۔ ناقص وجود بالخصوص فیضان طبیعی سے مستفیض ہوتے ہیں۔ اعلیٰ ارتقاء کی صورت میں جلووں کا وفور رہتا ہے۔ یوں ہر آن واجب الوجود کے جلوے وجودات کو مستنیر کرتے رہتے ہیں....
شیخ محمود شبستری ان اس کیفیت کو اس طرح بیان کیا ہے:

از آن جانب ایجاد و تکمیل
وزین جانب بود ہر لحظہ تبدیل

حاصل کلام یہ ہے کہ ناقص وجود تجلیات سے مستفید ہونے کی جس قدر صلاحیت پیدا کریں گے، اسی قدر تجلیات ازلی سے بہرہ مند ہوں گے اور یوں ان کا نقص کمال میں بدل جائے گا۔

4- حرکت جوہریہ کے معنی یہ ہیں کہ جسم کا ہیولیٰ آغاز ولادت سے کمال کے آخری مراحل تک ہر لحظہ ہر آن فرد کی نوع صورت کو تکامل دیتا اور اس کی 'ذات' کا مقوم بنتا ہے۔ یوں فرد اپنے سابق اور موجودہ کمالات میں اضافہ کرتا ہے۔ یہ سیر تکامل، تجدد امثال یا خلع و لبس نہیں جیسا کہ بعض عرفاء کہتے رہے ہیں۔ ملا صدرا اسے ارتقائے ذات کہتے ہیں اور ''بسا بعد لبسٍ'' ''یا کمال بعد از نقص'' کی تعبیرات سے اسے واضح کرتے ہیں۔ ان کے تفکر کا لب لباب یہ ہے کہ ہر موجود شے جو صراط مستقیم پر گامزن ہے، طبیعی جوہری حرکت کے ذریعے ارتقاء پذیر رہے گی اور اس کمال کو حاصل کرلے گی جو اس ممکن الوجود کی توانائیوں کا خاصہ ہے۔ لہٰذا بقول رومی ارتقا ایک دائمی امر ہے

مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم، کی زمردن کم شوم

5- حرکت جوہریہ کا موضوع بحث جسم کا ہیولیٰ ہے جو ہر آن پہلی صورت سے کامل تر ہوتا رہتا ہے البتہ حرکت کی متصل سرعت سے اس تکامل کا فوری احساس نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ عوام کے علاوہ بعض خواص بھی اس حرکت کی تشخیص نہ کر سکے اور اس کا انکار کر بیٹھے۔

دلائل

ملا صدرا نے حرکت جوہریہ کے بارے میں عقلی شواہد کے علاوہ قرآن مجید، احادیث رسولؐ، اور بزرگان دین کے اقوال سے دلائل دیئے ہیں، ان کے دلائل کے دو اہم نکتے ہیں:

ایک نکتہ اس قضیے سے مربوط ہے کہ حرکت اعراض کی منتہا حرکت جوہریہ ہے لہٰذا اعراض کا تغیر و تبدل جوہر و ذات کے تغیر و تبدل کا تابع ہے۔ البتہ اعراض و اوصاف کا تغیر ہمارے لئے محسوس و مشہود ہے مگر گوہر وجود اور ذات کا تغیر محسوس نہیں ہوتا، اس لئے نافہم اس کا انکار کرتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ علت و معلول کے درمیان تناسب کے تقاضے کے مطابق معلول کے لئے ضروری ہے کہ وہ اصل علت کے مشابہ ہو۔ پس ثابت علت موجود کو بھی ثابت اور متجدد علت موجود کو متعینہ ہونا چاہئے۔ اسی طرح اعراض کے تغیر کا نتیجہ ذات و جوہر کی حرکت ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں کمیت، حرکت، جیسے جسم کی ذاتی قوت، ذات و گوہر کی حرکت متصور ہوگی۔ علت و معلول کے درمیان مشابہت مان لینے اور معلول کو علت کی شان نازلہ تصدیق کرنے کے بعد ذات اور وجودات کے ہر وقت تجدد و حدوث میں رہنے کو تسلیم کر لینے میں کوئی امر مانع نہیں رہتا۔ دوسری اصل کے ذیل میں جوہر کے مقابلے میں عرض کی ناپائیداری کا ذکر ہو چکا۔ اس سے واضح ہے کہ ''اعراض'' جوہر کے تابع ہیں۔ اسی طرح اعراض کا تغیر و تبدل جوہر کے تجدد اور حدوث کے تابع ہے......

حرکت جوہریہ کا موضوع

ملا صدرا کی نظر میں تمام عرضیہ جوہریہ حرکات کی حقیقت جسم ہے۔ اس کی صفات میں ہر لحظہ تبدیلی آتی ہے۔ اس کے باوجود تمام ازمنہ حرکات میں اس کی حقیقت اولیہ باقی اور اس کی ذات کی ہویت اور وحدت مصٔون و محفوظ رہے گی۔ ان کے خیال میں ذات و عرض ہر صفت تحقق جسم میں دخیل ہے، اس لئے ہر آن حرکت جوہریہ مادہ جسم میں فیض رسانی کا سبب بنتی ہے۔ حرکت جوہریہ کمال کی طرف سیر تدریجی سے عبارت ہے۔ جو فرد مرتبہ دوم میں اس سے استفادہ کرے، وہ مرتبہ اول میں استفاضہ کرنے والے سے زیادہ کامل ہوگا۔ البتہ افراد ذاتی اور عرضی اوصاف کی وجہ سے نقص و کمال میں مختلف ہیں۔ ہر کوئی اپنی حد میں محدود ہے اس لئے عقل ہر ایک کی ''ماہیت'' کے لئے خاص درجے متعین کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتصال و انفصال کا عمل جاری رہتا ہے۔ کمیت اور کیفیت دگرگوں رہتے ہیں۔ ملا صدرا کے نزدیک ہر جسم کا جوہر یعنی ہر موجود کی ذات و حقیقت مقدار و کمیت کی طرح دائماً حرکت و تبدیلی اور سیر تکامل سے دوچار رہتی ہے۔ حقیقت جوہریہ ہر آن کامل تر مرتبے کی حامل ہوتی ہیں۔ یوں جسم لاکھوں جوہری درجات و مراتب طے کرتا ہے۔ یہ درجات حرکت جوہریہ کے سبب کہیں متشابہ ہیں، کہیں مختلف لیکن جوہر وجود میں وہ متحد و مجتمع ہیں۔

افادہ اصل

صدرالمتالہین نے کئی فلاسفہ کے برعکس متعدد مسائل کو حرکت جوہریہ کے تناظر میں حل کرنے کی کوشش کی ہے جیسے نفس کا جسمانی حدوث، اجساد واجسام کا معاد اور سب موجودات کو ان کی اصل کی طرف مراجعت..... حکماء حادث کے ساتھ قدیم کے ربط کو وضع فلکی کی حرکت عرضیہ سے اثر پذیر بناتے رہے۔ ملاصدرا اس کا استناد بھی حرکت جوہریہ سے کرتے ہیں۔

اصل پنجم: نفس کا جسمانی حدوث

صدرالمتالہین نفس کو جسمانی الحدوث مانتے ہیں۔

ان کا اعتقاد نفسیت کے معنی اور بدن کے ساتھ اس کے ربط کے حوالے سے ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ نفس آغاز تکوین میں عالم فطرت میں مولود ہوا اور مادہ کی کوئی صورت اختیار کی۔ حرکت جوہریہ کی بنا پر اسے استکمال ذاتی کا موقع ملا اور حرکت جوہریہ کے سبب وہ تجرد عقل کا مرتبہ پا کر آخر میں اپنی اصل سے جا واصل ہوتا ہے۔ اس کی نشاۃ تکوینی کا اولین نقش تو عناصر عالم سے ہی مرتسم ہوتا ہے۔ پھر وہ مادہ سے نکل کر تجرد خیالی، تجرد وہمی اور تجرد حیوانی کے مراحل طے کر کے تجرد انسانی کے مرتبے تک آ پہنچتا ہے۔ یہاں عمداً اور علماً وہ بدن سے لاتعلق ہو جاتا ہے اور کامل تجرد سے "عقلی وجود" بن جاتا ہے۔ یوں وہ اپنی اصل کی طرف مراجعت کرتا ہے۔ اس کی اصل انوار ذات کا شعلہ اور جلوہ ہے جس سے وہ متصل ہو جاتا ہے۔ البتہ نفس، بدن کے ربط سے ارتقا پذیری کے قابل ہوا، لہٰذا نفسیت کے مفہوم میں ہم بدن کو شامل کرتے ہیں۔ ملاصدرا، مادے، صورت اور جسمانی آلات وقویٰ کو حقیقت نفس کے مختلف مراحل بتاتے ہیں جو ہر مرحلے میں ایک خاص صورت سے جلوہ گر ہوتے رہے..... نفسی حقیقت واحد ہے جو مختلف تجلیات اور عکوس کی صورت میں منعکس ہوتا رہتا ہے لہٰذا بدن و جسم کے جملہ اعضا، آلات اور قویٰ اس کے اجزا ہیں اور کبھی جز و کو کل تو کہہ ہی دیتے ہیں۔ کسی کا شعر ہے

النفس فی وحدتها کل القویٰ
وفعلها فی فعله قد افطریٰ

یہ نفس ہی ہے جو جسمانی صورت کے فرشتگانہ ارتقا میں باصرہ، ذائقہ، لامسہ، شامہ اور سامعہ کی قوتوں کا مظہر ہے اور ملکوتی عروج میں خیال، واہمہ اور عاقلہ قویٰ کی اصل ہے۔ مختصر یہ کہ نفس ایک عظیم آیت الٰہی ہے۔ سب عوالم میں اور جملہ قویٰ میں اس کا عمل دخل ہے۔ اسے عوالم وجود میں موجود اور فاعل مطلق بنایا گیا اور بدن اور قوائے محرکہ و مدرجہ کا موجود اور فاعل مطلق اسے ہی گردانا گیا ہے۔

ادراکات اور احساسات نفس

ادراکات اور احساسات نفس کے سلسلے میں اکثر فلاسفہ کا خیال ہے کہ یہ قوائے نفس اور آلات پنجگانہ میں وارد ہونے والی صورت ہے جو خارجی صورت کے مطابق ہو کر آلت وجود کی قوت متمرکز بن جاتی ہے بعد میں نفس آلہ مرکزی کے ذریعے اس کا احساس کرتا ہے لیکن وہ ادراکات کل میں آلہ مذکور کا محتاج نہیں بلکہ جس طرح صاحب عکس آئینے میں نظر آتا ہے اسی طرح وہ صورت ذات نفس میں منعکس ہو جاتی ہے۔

ملا صدرا کا خیال ہے کہ محسوس صورتیں نفس کے لئے کسی حالت میں قابل ادراک نہیں۔ نفس البتہ احساسات کا اثر قبول کرتا اور مادہ سے مجرد محسوس صورت اپنی ذات میں نشو و نما کرواتا ہے۔ ادراک، علم اور احساس نفس کی یہ مجرد صورت ہے، لیکن اس کے ابداع اور نمود ارتقا میں نفس آلہ مرکزی کا محتاج نہیں۔ صدرائے شیرازی کے بقول یہ محسوس صورتیں نفس کے لائق ادراک اور عالم نفس کے مناسب احوال نہیں۔

چھٹی اصل: عاقل و معقول کا اتحاد

اتحاد عاقل و معقول فلسفے کا ایک اصول ہے۔

ملا صدرا اسے چار طریقوں سے ثابت کرتے ہیں جن میں سے ایک اسکندر سے منسوب ہے۔ پہلے طریقے کی اساس تین مقدمات پر ہے:

1- وجود للغیر دو نوع کا ہے۔ ایک کا وجود نفسی اور کون نفسی ہے۔ دوسرا اس سے محروم ہے۔ اس کے لئے وجود نفسی اور وجود رابطہ ایک ہی ہیں۔ اس کی مثال صورت معقولہ کی سی ہے جس کی حقیقت معقولیت محض ہے اور اس کا وجود نفسی عاقل کا وجود محض ہے۔

2- صورت عقلیہ کی حقیقت نفس معقولیت اور اس کا وجود، ایک وجود معقول ہے وہ ذات اور صفت معقولیت سے اس طرح مرکب نہیں کہ معقولیت اس کی ذات کا ''عرض'' ہو۔ پس ہر چیز کی صورت معقولہ ذات اور صفت میں معقولیت کے نام سے قابل تحلیل نہیں بلکہ معقولیت اس کی ذات محض اور اس کے وجود کا طریق ہے.....

3- دوئی یا ثنویت کی کم از کم صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر چیز قابل اعتبار اور مستقل ہو جیسے حرکت اور متحرک۔

پہلے مقدمے سے واضح ہے کہ معقولیت سراپا ذات اور اس کی حقیقت ہے۔

دوسرے مقدمے سے واضح ہے کہ معقول، عاقل سے بھی ہے اور اپنی ذات سے متقوم بھی ہے..... ملا ہادی سبزواری نے اپنے ایک تعلیقہ میں لکھا ہے کہ معقول بالذات کی اپنے نفس کے علاوہ جو اس کا وجود اور حقیقت

محض ہے، کوئی شان وحیثیت نہیں.....

عاقل ومعقول کے وجود کا متحد اور ایک ہونا ملا صدرا کی بحث کا حاصل ہے، جسے انہوں نے ''اسفار'' اور دیگر کتب میں لکھا ہے اور اس بحث سے انہوں نے بعض فروع بھی مستنبط کی ہیں۔

ساتویں اصل: مادہ، اس کا اتحاد اور بقاء

ہر چیز کا مادہ قوت کمال کا حامل ہے یا اس نوع کو تقویت دینے والا اور اسے مکمل کرنے والا ہے۔ مادہ نوع حقیقت میں ایک اور اعتباری طور پر دو چیزیں ہیں ...... صدرالمتالہین کے نزدیک مادہ، صورت کی ایک شان اور مرتبہ ہے اور حقیقت کامل میں وہ اس کے ساتھ متحد ہے۔ پس مادہ، نوع اور صورت متناسب رہتے ہیں.....

ملا صدرا کے تفکر سے ہر نوع کی جنس یا صورت جنس مطلق کا ایک شعبہ ہے۔ مثلاً انسان کی جنس حیوان مطلق کا ایک جزو ہے، جو البتہ گھوڑے یا بیل کی حیوانیت سے ممتاز ہے اور حقیقت میں مادہ ہی ہے۔ مادہ جنس اور صورت بظاہر منفصل بھی نظر آتے ہیں مگر فی الواقعہ وہ متحد رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے مادہ کے جملہ مراتب اور عوالم وجود میں بقاء کا اثبات ہوتا ہے۔

آٹھویں اصل: اشیا کی صورت پذیری

کسی شے یا چیز کے مادہ کی صورت میں ملاحظہ کرنے میں مادہ تمام مراتب وجود میں مذکورہ شے کے تعین کے سلسلے میں معتبر ہے۔ پس انسان کی حقیقت اس کی نوعی صورت اور نفس ناطقہ ہے۔ اس کی اعراض اور صفات مشہود ہیں مگر وہ سب ایک حقیقت ذات اور ہویت کی شئون متصور ہوں گی۔

مادہ کی بقاء صورت کے ساتھ اس کے اتحاد اور صورت وجود کے ساتھ اس کا تناسب اور شے کی صورت پذیری، ملا صدرا کے فلسفہ کے اہم عناوین میں سے ہیں۔ وہ بالخصوص معاد جسمانی کے اثبات میں ان مباحث سے استفادہ کرتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے صدرالمتالہین کے فلسفیانہ افکار کے اہم تر نکات لکھے ہیں۔ ان میں سے بعض نکات متقدم فلاسفہ وعرفاء کی کتب ورسائل میں بھی تفصیل یا اجمال سے بیان ہوئے مگر ملا صدرا نے اصل یا فرعی مباحث میں مبتکرانہ اضافہ کیا ہے۔ کئی نکات اور اس کے بارے میں دلائل و براہین سے واضح کیا ہے کہ وہ ملا صدرا کی ابداعات فکر میں سے ہیں اور گزشتہ چار صدیوں سے متجاوز مدت میں وہ مروج اور متداول ہو چکے ہیں......[10]

حواشی

1- فلسفۂ عجم: ترجمہ از میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی کراچی، طبع ششم ص 167 (اقبال گوبے ناں کی طرف اشارہ کرتے ہیں) 1904ء

2- مجلّہ دانشکدہ ادبیات: دانش گاہ تہران، شمارہ 29 مئی 1963ء، مقالہ دکتر علی اصغر حکمت: از الکندی تا ملا صدرا۔ ص 287 تا 294۔

3- اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال) حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ لاہور 1951ء ص 164

4- فارسی عنوان ہے: فہرست نگارشہائے صدرائے شیرازی، بروشر کے 14 صفحات ہیں۔

5- علامہ اقبال کو بظاہر یہی نسخہ پروفیسر اکبر منیر نے بھیجا تھا۔ حال ہی میں انتشارات مولیٰ تہران میں اس تفسیر کے بعض اجزا جداگانہ طور پر خوبصورت طریق سے شائع ہوئے ہیں سورہ جمعہ، سورہ واقعہ، سورہ طارق، زلزال اور اعلیٰ تفسیر آیہ نور، اسی ناشر نے ترجمہ مفاتح الغیب کو بھی طبع کروایا ہے۔ (مترجم)

6- یعنی انا عرضنا الا مانة علی السموٰت والارض الخ ....

7- Asian Religions علامہ اقبال کے فلسفۂ عجم یعنی The Development of Metaphysics in Persia میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

8- استاد اصلح کے بروشر (ص 24) کا فارسی عنوان ہے: مبانی فلسفی و معتقدات شخصی صدر المتالہین، مقالہ نگار نے ملا صدرا کے فلسفے پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔

9- یعنی شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (م 587ھ)

10- ملا صدرا کے فلسفے کے بارے میں ایک محقق محمد عبد الحق نے چند مقالے لکھے جو ماہنامہ "فکر و نظر" اسلام آباد میں 71-1970ء میں شائع ہوتے رہے۔ مذکورہ محقق ان دنوں ڈاکٹر سید حسین نصر کے زیر نگرانی تحقیقی کام میں مشغول تھے۔ 1972ء میں وہ بنگلہ دیش منتقل ہو گئے اور تحقیق نا تمام رہ گئی (مترجم)۔

خدا.....مذاہب عالم میں

ظہیر احمد صدیقی

خدائے واحد کا تصور تصوف اسلامی کا بنیادی عنصر ہے، صوفیہ نے توحید خالص کے باب میں بہت سے معنی آفرین اور فکر انگیز مطالب بیان کئے ہیں..... تصوف اسلامی میں تصور خدا خالص وحدانیت کے حوالے سے بہت دقیق معانی رکھتا ہے۔ اس تصور پر اسلامی افکار، قرآنی تعلیمات، روحانی مشاہدات و مکاشفات کے علاوہ فلسفہ اور علم کلام کے اثرات بھی نمایاں ہیں، اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ دنیا میں خدا کا تصور مذاہب و ادیان کے اعتقادات، فلسفیانہ اور عارفانہ تصورات و افکار کے حوالے سے مختلف پہلوؤں کا حامل ہے۔ اگرچہ توحید پر اہل مذہب (جنہیں اہل تقلید بھی کہا جاتا ہے) اور فلاسفہ (جنہیں اہل حکمت و استدلال یا اہل تحقیق بھی کہتے ہیں) اپنے مخصوص افکار و خیالات رکھتے ہیں اور صوفیہ جو اہل کشف و شہود کہلاتے ہیں وہ بھی توحید کے باب میں اپنے منفرد روحانی تجربات اور عرفانی حقائق بیان کرتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ توحید کی معرفت میں صوفیہ کا پلہ بھاری ہے۔ اسی لئے صوفیہ کے ادراک توحید کو حق الیقین کہا جاتا ہے اور اہل مذہب اور اہل استدلال کے ادراک توحید کو محققین بالترتیب علم الیقین اور عین الیقین کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ حق الیقین کا مرتبہ علم الیقین اور عین الیقین سے برتر ہے..... تصور خدا کے بارے میں صوفیہ کے افکار بیان کرنے سے پہلے اس باب میں گفتگو ضروری ہے کہ قدیم تہذیبوں میں مظاہر پرستی اور بت پرستی کے ساتھ تصور خدا نے مختلف مذاہب میں کیا صورت اختیار کی اور فلاسفہ اور حکماء اس باب میں کیا نظریات رکھتے ہیں تاکہ توحید کے ادراک کی حقیقت جہاں تک ممکن ہو واضح اور روشن کی جاسکے۔

اسلامی تعلیمات کے مطابق حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت محمدؐ تک تمام پیغمبروں اور نبیوں نے ایک خدا یا خدائے وحدہ لاشریک لہ کی تعلیم دی ہے، لیکن دنیا میں بت پرستی مختلف شکلوں میں رہی ہے اور اب بھی ہے..... تہذیب و تمدن کے ابتدائی دور میں انسان نے مظاہر فطرت یا اشیاء میں ایک ایسی پُراسرار غیبی قوت کے

وجود کو محسوس کیا تھا جو اس کی سمجھ سے بالا تھی جسے Mana کہا جاتا ہے، اس کے ساتھ ہی روح پرستی کا رواج بھی ہو گیا، مناظر قدرت اور دوسری اشیا سے روحیں منسوب کی جانے لگیں اور جنات اور پریوں کی پوجا بھی ہونے لگی جسے Animism کہا جاتا ہے...... دنیا میں طوطم پرستی کا رواج بھی رہا ہے، طوطم کے لغوی معنی بہن بھائی کے رشتہ کے ہیں، یہ لفظ ایک ہندی قبیلہ کی بولی سے لیا گیا ہے۔ طوطم پرست قبیلے کسی دریا یا ستارے یا حیوان یا کسی چیز کو محترم و مقدس سمجھ کر اپنا طوطم قرار دے دیتے تھے۔ ان کے خیال میں یہ طوطم ان کی حفاظت کرتا ہے۔ بعض ممالک کے جھنڈوں پر شیر یا عقاب یا کسی اور چیز کا نشان ہوتا ہے، جیسے ایران کے جھنڈے پر شیر، جاپان کے جھنڈے پر سورج قومی نشان ہے۔[1] ...... سورج اور شیر کسی نہ کسی زمانے میں مختلف قبائل کے طوطم رہ چکے ہیں۔ آج بھی ان قومی نشانات پر تھوڑا بہت طوطم کا اثر تو ہے ہی۔ اب بھی سپاہی اپنے قومی نشان والے پرچم کے سائے میں لڑ کر جان دینا باعث فخر سمجھتے ہیں...... اسی طرح ''طبو'' پرستی بھی بعض وحشی قبائل میں رائج رہی ہے، طبو کے معنی ممنوع و محترم و مقدس کے ہیں۔ طبو پرست گائے، بلی، شیر یا کسی جانور کو طبو سمجھتے ہیں جنہیں وہ مقدس سمجھ کر ایذا نہیں دیتے، جیسے ہندوؤں میں گائے ہے[2] ...... یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بعض صورتوں میں ممنوع و محترم میں معنوی طور پر تفاوت کے بجائے ہم آہنگی بھی ہوتی ہے جو چیز ممنوع یا حرام ہے وہ محترم بھی ہو سکتی ہے جیسے خانہ کعبہ کو بیت الحرام کہتے ہیں۔ یعنی جہاں چند چیزیں ممنوع ہیں مثلاً کسی کو قتل کرنا یا مارنا ممنوع یا حرام ہے، لیکن ساتھ ہی بیت الحرام کے معنی حرمت واحترام والے گھر کے بھی ہیں...... طبو پرستی یا روح پرستی اور بہت سے دوسرے بتوں کی پرستش کے ساتھ ساتھ زمین، آسمان اور سورج کی پرستش بھی اس دنیا میں رائج رہی ہے۔ تہذیب کے ابتدائی دور میں زمین زرخیزی کی علامت تھی اور قابل احترام و قابل پرستش بھی سمجھی جاتی تھی...... زمین ماں کی طرح ہے، دھرتی گویا ماتا (ماں) یا ماتا دیوی ہے جس کی کوکھ سے فصلیں اگتی ہیں۔ ہاں یہ بھی ہے کہ Mother اور Matter کے الفاظ کا مادہ ایک ہی ہے، اسی طرح Matter اور Nature بھی تقریباً ہم معنی ہیں...... یوں مادہ پرستی یا فطرت پرستی کسی نہ کسی رنگ میں دنیا میں رائج رہی ہے...... زمین یا ماتا دیوی کی پرستش کے ساتھ قدیم عہد میں آفتاب کی پرستش اکثر اقوام میں رائج تھی۔ سمیریا کا شمش، بابل کا مردوخ، مصر کا آمن رع، یونان کا اپالو، ایران کا متھرا (جو بعد میں مہر یعنی آفتاب ہو گیا تھا) ہندوستان کا متر اسب آفتاب دیوتا تھے۔ ہندوستان میں مظاہر پرستی عام ہے، سورج اور چاند دیوتاؤں کی پرستش قدیم زمانے سے رائج ہے۔ سورج بنسی اور چندر بنسی خاندان اسی روایت کے عکاس ہیں۔ ہندوؤں میں چاند دیوتا سوم ناتھ ہے...... سوم کے معنی چاند اور ناتھ کے معنی آقا کے ہیں...... قدیم مصر میں دیوتا انسانوں کی طرح تمام بشری کمزوریوں کے حامل ہوتے تھے۔ ذرا سی بات پر غصے ہو جاتے تھے اور ذرا سی بات پر خوش، ان کی دشمنی اور دوستی بھی انسانوں کی طرح ہوتی تھی۔ اسی حوالے سے ازیریس یا اوسیرس کا افسانہ بہت مشہور ہے جو یوں ہے۔

بادشاہ جہان اوسیرس (Osiris) دیوتا کی بیوی ایزیس یا آئسس (Isis) تھی جو اس کی بہت وفا شعار اور تابع فرمان تھی۔ اوسیرس دیوتا غب (Geb) اور دیوی نوت (Nut) کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ نوت آسمان کی دیوی تھی اور غب زمین کا دیوتا تھا۔ اوسیرس کا بھائی ''ست'' (Seth) یا (Set) اس سے بہت حسد کرتا تھا، ایک دن اس نے سازش کے طور پر ایک بہت بڑی دعوت کا اہتمام کیا۔ اپنے بھائی اوسیرس کو بھی بلایا، کھانے کے بعد اس نے ایک صندوق منگوایا جو اس نے اپنے بھائی اوسیرس کے قد کے برابر بنوایا ہوا تھا اور کہا کہ مہمانوں میں سے جو اس صندوق میں آرام سے لیٹ جائے یہ صندوق اسی کا ہے۔ قرعہ فال اوسیرس کے نام پر نکلا، جونہی وہ صندوق میں لیٹا فوراً ست نے اس کو بند کر کے دریائے نیل میں پھینک دیا۔ اوسیرس کی بیوی آئسس اس کی تلاش میں نکلی، آخر اسے وہ صندوق دریائے نیل سے مل گیا جسے اس نے چھپا کر مصر میں کہیں رکھ دیا۔ ست پھر اس صندوق کو پا لیتا ہے اور اوسیرس کے جسم کے بہتّر ٹکڑے کر کے وادی نیل میں پھینک دیتا ہے۔ اسی اثنا میں اوسیرس کے ایک بیٹا پیدا ہوتا ہے جس کا نام ہوروس ہے۔ ہوروس اپنے باپ کا انتقام لینے کے لئے اپنے چچا ست کے ساتھ جنگ کرتا ہے اور اسے گرفتار کر کے اپنی ماں آئسس کے حضور میں پیش کرتا ہے۔ آئسس ست کو معاف کر دیتی ہے۔ ہوروس چند اور دیوتاؤں کی مدد سے اپنے باپ کے وجود کے ٹکڑے اکٹھے کرتا ہے اور انہیں زندگی بخشتا ہے۔ اوسیرس زیر زمین جا کر مردوں کا دیوتا بن جاتا ہے اور دنیا کی حکومت ہوروس کو بخش دیتا ہے۔ ہوروس سورج دیوتا بھی ہے، سورج کی روشنی کا خزانہ بھی ہے، منبع بھی اور اس کی برکت ہی سے مٹی سے مختلف قسم کے پھل، پھول اور غلات اگتے ہیں۔ ہوروس دیوتا کی دائیں آنکھ سورج ہے اور بائیں آنکھ چاند ہے...... ست ہوروس سے بہت جلتا تھا خاص طور پر اس کی آنکھوں پر حسد کرتا تھا اس لئے کبھی کبھی ہوروس کی خوبصورت آنکھوں پر شدید ضرب لگاتا تھا جو خسوف (چاند گرہن) اور کسوف (سورج گرہن) کا سبب بنتی ہے۔ شاہین یا باز کو ہوروس کا نشان سمجھا جاتا ہے۔ شاید باز یا شاہین مصری قبائل کا طوطم بھی رہ چکا ہو یا اس کی بلند پروازی اس بات کا نشان ہو کہ آسمان سے اس کا رشتہ ہے یا چاند سورج سے اس کا تعلق ہے۔[3]

قدیم زمانے میں یعنی 1375-1358 ق م میں مصر میں ایک فرعون جس کا نام عامون ہوتب (Amon Hotep) تھا دوسرے فراعین کے برخلاف خود کو عام انسان سمجھتا تھا اور اس نے قسم قسم کے ہزاروں خداؤں (دیوتاؤں) میں سے ایک خدا آتون (Aton) کی پرستش کا حکم دیا تھا اور باقی خداؤں کی پرستش ممنوع کر دی تھی، اس نے اپنا لقب اخناتون (Akhnaton یا Akhenaten) یعنی آتون کا دوست اختیار کیا۔ آتون سورج کو کہتے ہیں گویا صرف سورج دیوتا کی پرستش کی جانے گی۔ اس قدیم دور کا یہ نوجوان بادشاہ بہت نیک دل تھا۔ وہ جنگ کا مخالف تھا اور جنگ کو سب سے بڑا گناہ تصور کرتا تھا۔ اس کا مسلک صلح کل تھا۔ اس کی عمر نے وفا نہ کی۔ تیس سال کی عمر میں وفات پا گیا۔ اس کے بعد اس کی وحدت پرستی کا نظریہ بھی دم توڑ گیا۔ پھر بادشاہ پرستی

اور دیوتا پرستی شروع ہوگئی۔[4]

اسی طرح سمیریوں اور کلدانیوں کے دیوتا، دیویاں اور بت بھی عام انسانوں کی طرح عشق و محبت بھی کرتے تھے اور جنگ و جدل بھی۔ جوانی کا دیوتا تموز (Tammuz) حسن و عشق کی دیوی عیشتار (Ishtar) پر عاشق ہو جاتا ہے۔ دونوں کی شادی ہو جاتی ہے، عیشتار اپنے شوہر کو زہر دے کر مار دیتی ہے، عیشتار جو کالے جادو اور جنگ کی دیوی بھی ہے اور موت و حیات کی دیوی بھی ہے، ایک اور دیوتا گیلگا میش پر عاشق ہو جاتی ہے اور چاہتی ہے کہ گیلگا میش اس سے شادی کر لے، لیکن گیلگا میش اس ظالم دیوی سے شادی کرنے پر راضی نہیں ہوتا کیونکہ وہ جس سے شادی کرتی ہے اسے قتل کر دیتی ہے...... ایک اور دیوتا انلیل انسانوں سے ناراض ہو جاتا ہے اور انسانوں کی نسل کو نابود کرنے کے لئے ایک شدید طوفان دنیا میں بھیجنے کا فیصلہ کرتا ہے، ایک اور دیوتا ایا (Ea) جو انسانوں سے ہمدردی رکھتا تھا اس نے یہ بات کہ سخت طوفان آنے والا ہے، ایک انسان اتنا پشتم (Utnapishtim) کو بتلا دی۔ اس نے ایک کشتی بنالی اس میں تمام ضروریات زندگی رکھ لیں اور قسم قسم کے پرندوں اور حیوانات کو بھی ساتھ ہی کشتی میں جگہ دے دی جونہی اتنا پشتم کشتی میں سوار ہوا طوفان آب نے تمام دنیا کو گھیر لیا۔ سات دن کے بعد یہ طوفان ختم ہوا اور کشتی ایک پہاڑ پر لنگر انداز ہوگئی۔ یہ گویا طوفان نوح کی تمثیل ہے۔[5]

مذاہب عالم اور تصور خدا

عبارتنا شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر،
(ہماری عبارات مختلف ہیں لیکن تیرا حسن ایک ہے، اور سب اسی حسن کی جانب
اشارہ کر رہے ہیں)

دین ابراہیمی اور تصور خدا

دنیا کے قدیم مذاہب میں دین ابراہیمی نے خدائے واحد کا تصور پیش کیا تھا۔ حضرت ابراہیمؑ کا زمانہ تقریباً دو ہزار سال قبل مسیح سمجھا جاتا ہے۔ انہیں ''ابوالانبیا'' کہا جاتا ہے۔ ابراہیم عبری یا عبرانی زبان میں ابراھام (Abraham) ہے جس کے معنی مہربان اور عالی قدر باپ کے ہیں۔ وہ بہت سے اولوالعزم نبیوں اور رسولوں کے جد امجد ہیں۔ انہوں نے اپنے آبائی دین کے برخلاف جو ستارہ پرستی، بت پرستی پر مبنی تھا، یکتا پرستی کا مذہب اختیار کیا تھا۔ قرآن پاک میں ان کے بت پرستی سے یکتا پرستی تک پہنچنے کے مراحل کو یوں بیان کیا گیا ہے...... ''اور اسی طرح ہم ابراہیمؑ کو آسمان اور زمین کی بادشاہتیں دکھاتے رہے تاکہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائے۔ پس جب اس پر رات چھائی (ابراہیم نے) ایک ستارہ دیکھا اور کہا کہ یہی میرا رب ہے۔ پس جب (ستارہ)

چھپ گیا، کہا کہ میں چھپ جانے والوں کو دوست نہیں رکھتا...... پس جب چاند کو دیکھا کہ چمکنے والا ہے کہا یہ میرا رب ہے، پس جب چھپ گیا، بولا اگر میرا رب میری ہدایت نہ کرتا رہے تو میں ضرور بھٹکے ہوئے لوگوں میں سے ہو جاؤں...... پس جب سورج کو دیکھا کہ چمکنے والا ہے، بولا یہ میرا رب ہے، یہ بہت بڑا ہے، پس جب چھپ گیا، کہا اے میری قوم جن چیزوں کو تم شریک ٹھہراتے ہو میں ان سے بیزار ہوں۔ میں تو اپنا رخ اس کی طرف کر چکا ہوں جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔"[6] ......ان مذکورہ آیات مقدسہ میں نہایت فکر انگیز طریقے سے خداوند اقدس نے حق کی جانب حضرت ابراہیمؑ کی فطرت سلیم کے سفر کا ذکر کیا ہے۔ حضرت ابراہیم عراق کے کلدانی خاندان سے تعلق رکھتے تھے، یہ قوم بتوں، ستاروں اور سیاروں کی پوجا کرتی تھی۔ حضرت ابراہیمؑ کی فطرت سلیم بتوں کو یا ستاروں کو خالق و رازق ماننے کو تیار نہیں تھی کہ یہ بت نہ سنتے ہیں، نہ دیکھتے ہیں، نہ بولتے ہیں، یہ کیسے کسی کے خالق و رب ہو سکتے ہیں...... اس حقیقت کا احساس یا حق کا شعور ہر انسان کی فطرت میں ہے، اس کے لاشعور میں ہے اسی لئے حدیث میں ہے کہ تمام بچے فطرت اسلام پر پیدا ہوتے ہیں لیکن ان کے والدین انہیں یہودی، عیسائی اور آتش پرست بنا دیتے ہیں۔ (کل مولود یولد علی الفطرت فابواہ یهودانه و ینصر انه و یمجسانه) حضرت ابراہیمؑ نے اس فطری شعور کو پایا، دل کی اس آواز کو سنا، یوں وہ وحدت حق کی حقیقت تک پہنچ گئے اور شرک سے پاک ہو گئے۔ قرآن پاک نے حضرت ابراہیمؑ کی مثال سے ان انسانوں کو جو کسی نہ کسی رنگ میں خدا کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہراتے ہیں متنبہ کیا ہے اور اس حقیقت کا احساس دلایا ہے کہ جب بھی تم خلوص کے ساتھ غور و فکر کرو گے تو خدائے وحدہ لاشریک لہ پر ایمان لاؤ گے کہ اس حقیقت کا شعور ہر فطرت سلیم کا حصہ ہے۔ البتہ جو ذہن زنگ آلود ہیں یا مفادات دنیوی یا خواہشات نفس نے ان کی آنکھوں کو اندھا کیا ہوا ہے، وہ اس حقیقت کے شعور و احساس سے محروم ہیں جن کو یہ شعور حاصل ہو جاتا ہے وہ ایمان باللہ کی حقیقی دولت سے مالا مال ہو جاتے ہیں۔ ان کا ایمان تقلیدی نہیں ہوتا بلکہ تحقیقی ہوتا ہے، سو طمانیت قلب کا موجب بنتا ہے۔ پھر وہ نہ ماں، باپ، بھائی، بہن کے رشتوں کی پروا کرتے ہیں اور نہ نمرود جیسے حکمران وقت کے دبدبے اور دھمکیوں سے مرعوب ہوتے ہیں۔ وہ سچے اور پکے مسلمان ہوتے ہیں۔[7]

یہودی مذہب اور تصور خدا

یہودیوں کے جدامجد حضرت ابراہیمؑ ہیں، ان کے پوتے حضرت یعقوبؑ کا ایک نام اسرائیل بھی تھا، اس لئے یہودیوں کو اسرائیلی بھی کہتے ہیں کہ یہودی ان کی اولاد میں سے ہیں۔ لفظ یہودی یہودا سے ہے، یہودا حضرت یعقوب کے ایک بیٹے کا نام تھا اس لئے حضرت یعقوب کی اولاد کو اسرائیلی بھی کہتے ہیں اور یہودی بھی۔ یہودیوں کے عبادت خانے کو کنیسہ کہا جاتا ہے، یہ لوگ روز سبت یعنی ہفتہ کے روز کو متبرک سمجھتے ہیں، سبت کو فارسی

میں شنبہ کہتے ہیں جو سبت ہی کی ایک شکل ہے اور جسے اردو میں ہفتہ کہتے ہیں، اس دن یہودی آرام کرتے ہیں اور کوئی کام نہیں کرتے۔ عید سبت کے علاوہ یہودیت میں بہت سی عیدیں ہیں، سب سے بڑی عید عید فصح ہے، جو مارچ اپریل میں منائی جاتی ہے۔ عید فصح کو عید فطیر بھی کہتے ہیں کہ یہودی اس عید پر نان فطیر کھاتے ہیں..... پہلی صدی عیسوی میں یہودیوں نے اپنے دینی علوم کی حفاظت و ترویج کے لئے ایک دارالعوام قائم کیا تھا جسے ''مدارش'' کہتے تھے، اسی دارالعلوم میں یہودیوں کے علماء نے کتاب ''تلمود'' مرتب کی تھی جو یہودیوں کے دینی اور اخلاقی مطالب پر مشتمل ہے۔

قرون وسطیٰ کے یورپ میں یہودیوں کے لئے لازم تھا کہ یہودی ہونے کی شناخت کے طور پر زرد رنگ کے کپڑے کا ٹکڑا سینے پر لگائیں۔ یہودیوں کو رات کو اپنے گھروں سے نکلنے کی ممانعت تھی، جو باہر نکلتے تھے وہ قتل کر دیئے جاتے۔ وہ ''گٹو'' (Ghetto) نام کے باڑوں میں رہتے تھے جن کی بیرونی دیواریں بہت اونچی ہوتی تھیں۔ پہلی صدی عیسوی میں رومیوں نے یروشلم میں یہودی عبادت گاہ کو مسمار کر کے وہاں ''جوپیٹر'' دیوتا کے نام کا معبد تعمیر کر دیا تھا۔ اس قدیم یہودی عبادت خانے کی صرف ایک دیوار باقی ہے جسے ''دیوار گریہ'' کہتے ہیں۔ یہودی سینکڑوں سال سے اس دیوار سے لپٹ کر روتے ہیں اور اپنی قومی بربادی پر آنسو بہاتے ہیں...... یہودیوں کی مذہبی کتاب توراۃ ہے، جو حضرت موسیٰ پر نازل ہوئی تھی، یہودی اخلاقی تعلیمات کا خلاصہ احکام عشرہ ہیں، جو حسب ذیل ہیں۔

(1) میں یہواہ (Yahweh) تیرا خدا ہوں، تجھے میں نے مصر کی زمین سے اور غلامی کے گھر سے نجات دی (2) میرے سوا تیرا کوئی خدا نہیں (3) اپنے خدا یہواہ کا نام باطل سے مت لے (4) روز سبت یعنی ہفتہ کو اسے یاد کر (5) اپنے ماں باپ کا احترام کر (6) قتل مت کر (7) زنا مت کر (8) چوری مت کر (9) جھوٹی گواہی مت دے (10) ہمسایہ کے گھر کو لالچ کی نظر سے نہ دیکھ۔

یہودی اپنے علماء کو ربی یا ربن کہتے ہیں، یہ لوگ حاخام یا خاخام کے لقب سے بھی مشہور ہیں۔ یہودی خود کو خدا کی پسندیدہ قوم (Chosen People) اور فلسطین کو ارض موعود (Promised Land) کہتے ہیں۔ اسی ارض موعود کے حصول کے لئے اپنی سیاسی تحریک کو صیہونیت (Zionism) کہتے ہیں۔ صیہون (Zion) یروشلم میں ایک ٹیلہ ہے۔ اس کے نام پر یہ تحریک 1897ء میں قائم ہوئی اور 1948ء میں فلسطین میں اسرائیلی ریاست برطانیہ نے عربوں کے ساتھ ناانصافی کر کے قائم کی جس کے بعد سے ظلم و جنگ و تشدد کا ایک سلسلہ ابھی تک قائم ہے...... حضرت ابراہیمؑ نے توحید کا درس دیا تھا اور ایک خدائے واحد پر ایمان لانے کی تلقین کی تھی، اس زمانے میں خدا کو ایل یا ایلوھم کہا جاتا تھا۔ بعد میں یہودیوں نے بت پرستی اختیار کر لی اور بعل بت کو پوجنے لگے، بعل زراعت و زرخیزی کا بت تھا، حضرت موسیٰؑ نے توحید کی دعوت دی اور یہواہ کی پرستش کی تلقین کی۔ یہودی خدا کو

یہواہ کہتے ہیں۔ یہواہ خدائے واحد ہے[8] جو صاحب عظمت وجلال و جبروت ہے، یہودیت کے تصور خدا میں ایک مطلق العنان بادشاہ کا تصور جھلکتا ہے۔

عیسائی مذہب اور تصور خدا

عیسائیت یہودیت ہی کی ایک شاخ ہے۔ حضرت عیسیٰؑ فلسطین کے شہر ناصرہ کے رہنے والے تھے اس لئے انہیں نصرانی کہا جاتا تھا، جس کی جمع نصاریٰ ہے، عیسائی حضرات کو نصاریٰ بھی کہا جاتا ہے۔ مسیح کے معنی نجات دہندہ کے ہیں۔ یونانی زبان میں اسے کریستوس (Christos) کہا جاتا ہے۔ مسیحی حضرات کا بنیادی عقیدہ تثلیث ہے۔ یعنی خدا تین ہیں، ایک خدا باپ (اللہ تعالیٰ) دوسرا خدا بیٹا (حضرت عیسیٰؑ) جسے لوگوس یا کلمہ بھی کہتے ہیں، تیسرا خدا روح القدس (جبرائیل) ہے، اس تثلیث کو اقانیم ثلاثہ بھی کہتے ہیں۔ اقانیم اقنوم کی جمع ہے۔ اقنوم سریانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی اصل یا بنیاد کے ہیں۔ حضرت عیسیٰ جو اقنوم دوم ہیں یا کلمہ یا لوگوس ہیں ان کے ذریعہ سے خدا اور انسان کے درمیان جو خلا تھا وہ پُر ہو گیا۔ عیسائیت میں خدا کا تصور مقدس باپ یا آسمانی باپ کی صورت میں ہے۔

عیسائی حضرات کا بنیادی عقیدہ تثلیث کے علاوہ کفارہ کا تصور ہے۔ یعنی انسان کی پیدائش ہی گناہ کا نتیجہ ہے، یوں اس کی زندگی تمام تر گناہ ہے جس کا کفارہ حضرت عیسیٰ کی طرح صاحب شریعت نہیں، وہ لوگوں کی اصلاح کے لئے سادہ لفظوں میں نیکی کی تبلیغ و تلقین کرتے تھے۔ وہ خداوند تعالیٰ کو پدر آسمانی کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ انسان اس گمراہ بچے کی طرح ہے جس نے باپ کی نافرمانی کر کے اس کی ساری دولت عیش و عشرت میں اڑا دی، پھر وہ گمراہ بیٹا اگر باپ کے پاس آتا ہے تو باپ اس کے سارے گناہ معاف کر دیتا ہے اور اسے اپنی آغوش میں لے لیتا ہے، اسی طرح خدا بھی انسانوں کو اپنے بچوں کی طرح پیار کرتا ہے۔ اگر وہ پشیمان ہو کر توبہ کر لیں تو خدا انہیں معاف کر دیتا ہے اور اپنی پدرانہ محبت کا حقدار بنا دیتا ہے۔ حضرت عیسیٰ محبت عام کا درس دیتے تھے یعنی دوست اور دشمن سب کے ساتھ محبت سے پیش آؤ، ان کا قول ہے ''تم نے سنا ہے کہ تورات میں آنکھ کے بدلے آنکھ، دانت کے بدلے دانت ہے لیکن میں تم سے کہتا ہوں کہ بروں کا مقابلہ نہ کرو بلکہ جو تمہارے دائیں رخسار پر تھپڑ مارتا ہے تو تم دوسرا رخسار بھی اس کے سامنے کر دو (انجیل متی باب پنجم آیات 49،50)۔

شروع میں عیسائیت ایک مستقل دین یا مذہب نہیں تھا بلکہ یہودیت ہی کا ایک حصہ یا فرقہ تھا۔ انجیلیں حضرت عیسیٰ کے تقریباً ستر سال بعد تحریر ہونا شروع ہوئیں جو ان کے احوال اقوال و تعلیمات و عقائد پر مشتمل ہیں۔ تاریخی طور پر یہ ثابت ہے کہ اناجیل تحریف سے مبرا نہیں۔ تحریر ہونے کے بعد ان میں وقت کے تقاضوں کے مطابق تبدیلی کی جاتی رہی ہے۔ ویسے بھی عیسائیت پر متھرا ازم یعنی سورج پرستی کے بہت اثرات ہیں۔ مہر پرستی یا

متھرا ازم ایران قدیم میں رائج تھا۔اس مذہب میں اتوار کے دن کو سورج کا دن (Sunday) ہے، مقدس سمجھا جاتا تھا، بعد میں عیسائیت میں بھی مقدس ہو گیا۔ پچیس دسمبر کو سورج کی ولادت کا دن مانا جاتا تھا جسے مہر پرست جشن خورشید عدالت کہتے تھے۔عیسائیوں کے ہاں یہ حضرت عیسیٰ کی ولادت کا دن ہے۔عیسائیت کے بہت سے عقائد مہر پرستی سے ماخوذ ہیں۔اقانیم ثلاثہ یا تثلیث یعنی تین خداؤں کا تصور بھی بہت حد تک فیلو یا فیلون یہودی کے تصور لوگوس یا کلمہ پر مبنی ہے۔ سینٹ جان کی انجیل کے باب اول کی پہلی آیت میں ہے کہ ''آغاز میں کلمہ تھا اور کلمہ خدا کے ساتھ تھا اور کلمہ خدا تھا۔''[9]

ہندو مذہب اور تصور خدا

خدا کے متعلق ہندو مذہب میں مختلف عقائد ہیں۔ایک یہ بھی عقیدہ ہے کہ خدا مقدس ذات کا مالک ہے اور صفات کا بھی۔بعض کا اعتقاد ہے کہ وہ ایک لامحدود قوت ہے۔بعض کا عقیدہ ہے کہ خدا اگرچہ بغیر شکل و ہیئت کے ہے لیکن حسب ضرورت مختلف شکلوں میں جلوہ گر ہوتا ہے......اور کبھی ان جملہ معتقدات کو ملا کر بھی خدا کا تصور کیا جاتا ہے۔ ہندو درختوں کی بھی پوجا کرتے ہیں، جانوروں کی بھی اور ان میں طوطم پرستی بھی رائج ہے۔ ہندوؤں میں بہت سے بت ہیں جن کی پوجا کی جاتی ہے، جیسے اگنی یعنی آگ کی دیوی، کام یعنی عشق کا دیوتا اور لکشمی یعنی دولت کی دیوی وغیرہ...... ہندو مذہب نہ کسی ایک مخصوص طرز تخیل کا نتیجہ ہے اور نہ کوئی خاص شخص اس کا بانی ہے۔ یہ مختلف اور متعدد عقائد کا مرکب ہے جن میں شیومت اور وشنومت زیادہ مشہور ہیں۔ ہندو مذہب میں تین بڑے خدا ہیں جنہیں ثالوث اعظم کہا جاتا ہے اور تری مورتی بھی کہتے ہیں۔ایک برہما ہے جو کائنات کا خالق ہے۔ برہما کے بت میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ ایک بادشاہ ہے جس کے چار ہاتھ ہیں اور چار سر ہیں اور ہنس پر سوار ہے، اس کے ایک ہاتھ میں تلوار، ایک میں کمان، ایک میں مالا اور ایک ہاتھ میں وید مقدس ہے۔ برہما تمام اجسام میں آتما کی شکل میں ہے، آتما (روح) برہما کا ہی روپ ہے جو پرم آتما پر ماتما ہے۔اس بات کی اوپنشد میں ایک تمثیل کے ذریعہ سمجھا گیا ہے......ایک نوجوان کو اس کا باپ ایک نمک کی ڈلی دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اسے پانی میں ڈال دو، باپ اگلے دن اسے کہتا ہے کہ نمک کی ڈلی جو میں نے دی تھی وہ لے کر آؤ۔ بیٹا ناکام رہتا ہے کیونکہ نمک کی ڈلی تو پانی میں گھل گئی تھی، باپ بیٹے سے کہتا ہے کہ پانی کا پیالہ لاؤ جس میں نمک گھل گیا تھا اور اسے پیالے کی مختلف سمتوں سے پانی پینے کو کہتا ہے اور پوچھتا ہے کہ پانی کیسا ہے؟ وہ ہر بار پانی پی کر کہتا ہے کہ نمکین ہے۔باپ کہتا ہے کہ بس اسی طرح برہما بھی سنسار میں ہے، ہم برہما کو دیکھ نہیں سکتے، ہم اسے محسوس کر سکتے ہیں، وہ آتما (روح) کے روپ میں ہمارے جسم میں ہے، ہم الفاظ میں برہما کو بیان نہیں کر سکتے کیونکہ الفاظ تو اس کی تخلیق ہیں جو اس نے ہمیں عطا کئے ہیں۔ برہما تک پہنچنے کے تین راستے ہیں: جنان یعنی علم کے ذریعہ سے، بھگتی یعنی ریاضت کے

ذریعہ سے، کرما یعنی عمل کے ذریعہ سے (کرما سے مراد یہ ہے کہ ہم جو بوئیں گے سو کاٹیں گے)۔

دوسرا خدا دیوتا شیو یعنی خدا مرگ و ہلاکت کل ہے، اسے مہادیو بھی کہتے ہیں۔ اس کی تین آنکھیں ہیں، گلے میں کھوپڑیوں کی مالا اور سانپ ڈالے ہوئے ہے، شیو کی بیوی پاربتی کوہ نورد (یعنی پہاڑوں پر پھرنے والی) بہت مشہور دیوی ہے، اسی کا نام کالی دیوی ہے، اسی کو درگا بھی کہتے ہیں، وہی اوما بھی کہلاتی ہے۔ شیو کے بیٹوں میں سے ایک گنیش ہے جو اس کی بیوی پاربتی سے پیدا ہوا جس کا جسم تو انسان کا ہے اور سر ہاتھی کا ہے، شیو کا ایک مصاحب خدائے ناند ہے جو سفید بیل کی شکل کا ہے۔ یہ دیوتا تمام چارپایوں کا محافظ ہے، زرخیزی کی علامت ہے، گائے بھی ہندو مذہب میں محترم و مقدس ہے اور گاؤ ماتا کہلاتی ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ یونانی اور مصری تہذیبوں میں بیل کی پوجا کی جاتی تھی۔ مصری تہذیب کی گاؤ آپیس بھی تاریخ ادیان میں مشہور ہے۔ یہودیوں میں بھی بچھڑے کی پرستش کی روایت تھی۔

تیسرا خدا یا دیوتا وشنو ہے جو خدائے زندگی اور کل کائنات کا محافظ ہے۔ محبت و شفقت کا مظہر ہے۔ وشنو جی دنیا کے ظہور سے پہلے شیش ناگ کے بستر پر لیٹے پانی پر تیرتے رہتے تھے۔ اس حالت میں ان کا نام نارائن ہے یعنی پانی پر تیرنے والا۔ ان کی ناف کنول کے پھول کی طرح ہے۔ برہما جی ان کی ناف سے پیدا ہوئے اور شیو جی ان کی پیشانی سے برآمد ہوئے، دریائے گنگا ان کے پاؤں سے ظاہر ہوئی۔ اس کی بیوی کا نام لکشمی دیوی ہے۔ وشنو دیوتا ہندوؤں میں بہت محبوب ہے، اسے ہندو سورج دیوتا کا مظہر جانتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ جب زمین پر ایک شیطانی قوت بالی نے قبضہ کر لیا تھا، وشنو ایک پست قد آدمی کی شکل میں بالی دیوی کے پاس آیا اور نہایت عاجزی سے کہا کہ مجھے صرف اتنی زمین دے دو کہ میں اس پر فقط تین قدم تک چل سکوں۔ اس ٹھگنے کو دیکھ کر اس شیطان عظیم کی ہنسی چھوٹ گئی، لیکن اس نے اس کی درخواست قبول کر لی۔ فوراً وشنو نے اپنی اصلی حالت میں آکر دیوتا کا روپ دھار لیا۔ صرف دو قدم چل کر ہی زمین و آسمان کو طے کر لیا۔ زمین انسانوں کو بخش دی اور آسمان دیوتاؤں کو۔ تیسرا قدم نہ اٹھایا کیونکہ صرف دوزخ باقی رہ گئی تھی، وہ اس نے اس شیطان کے لئے چھوڑ دی۔ یوں یہ داستان وشنو کو نجات دہندہ کے طور پر پیش کرتی ہے...... جب دنیا کو ضرورت ہوتی ہے تو وشنو کسی نہ کسی جانور کی صورت میں یا کسی اوتار کی شکل میں دنیا میں آتا ہے، ایک بار وہ رام کی شکل میں آیا تھا اور ایک بار کرشن کی شکل میں۔

ہندو مذہب میں انسانوں کے چار دور ہیں، ایک ابتدائی عمر کا دور جو طالب علمی کا زمانہ ہے جس میں انسان کو چاہئے کہ وہ اپنی ذات پر حکمرانی حاصل کرے وہ یوں کہ غصے اور خواہشات نفسانی سے پرہیز کرے، اپنے والدین کا احترام کرے، دوسرا دور شادی اور گھرداری سے متعلق ہے اور تیسرے دور میں انسان دنیا سے اپنا رشتہ توڑ کر اور گھر کی ذمہ داریاں بچوں کے سپرد کر کے حصول عرفان کے لئے گھربار چھوڑ دیتا ہے۔ چوتھے دور میں برہما یا خدا سے وصال حاصل کرتا ہے۔

یوگا یا یوگ ہندو مذہب کا ایک اہم حصہ ہے، یوگ یوج یعنی پیوستن بہ معنی ملنا، جس سے مراد ہے جز کا کل سے ملنا، لیکن ایک مفسر کا خیال ہے کہ یوگ دراصل Yiyuga ہے جس کے معنی جدائی کے ہیں یعنی جسم کی روح سے جدائی اور بعض کے خیال میں یوگ دراصل فارسی کا یوغ ہے جو انگریزی میں Yoke ہے جس کے معنی جوا ہیں۔ جوا بیلوں کے کندھوں پر رکھا جاتا ہے یعنی یوگ جوا ہے جو نفس امارہ کی گردن پر لادا جاتا ہے تاکہ وہ مطیع ہو جائے...... یوگ سے روح نہ صرف نفس کے شر سے اور ذہن افکار ناپاک کے شر سے رہائی پالیتا ہے بلکہ انسان روح جہان یا برہما سے وصال حاصل کرلیتا ہے۔ یوگ کی مختلف اقسام ہیں، یوگا کے لئے بدنی ورزشیں اور بیٹھنے کے لئے طریقے تقریباً چوراسی ہیں۔

ہندو مذہب میں خدا روح کائنات کی طرح ہے۔ وحدت الوجود بہت حد تک ہندو مذہب کا تشخص ہے۔ ہندو مذہب میں یہ دنیا مایا ہے، خیال ہے، وہم ہے۔ سب کچھ برہما ہے، جسے وہ یوں کہتے ہیں ''جگم متھیا برہم ستیا'' یعنی کائنات وہم ہے اور برہما حقیقت ہے۔ لارڈ برٹرینڈ رسل نے کہا تھا کہ خدا کے عدم اور وجود پر تو اختلاف ہوسکتا ہے نظریہ وحدت الوجود کے مہمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے..... نظریہ وحدت الوجود مہمل ہو یا نہ ہو البتہ وحدت الوجود ہندو مذہب یا ویدانت کے مدرسہ خیال میں ایک بہت بڑی حقیقت ہے، ہندو دھرم کی تمام مذہبی کتابوں میں خواہ ویدیں ہوں یا اپنشد ہوں یا گیتا ہو اسی حقیقت کا بیان ہے کہ حقیقت ایک ہی ہے جو برہما یا خدا کی ذات ہے، باقی ہر چیز وہم و خیال ہے۔ ویدانت کی تعلیمات کے مطابق اپاسنا یعنی عبادت میں تو عابد و معبود کا امتیاز باقی رہتا ہے لیکن گیان یعنی معرفت میں عالم و معلوم یا عارف و معروف کا کوئی فرق باقی نہیں رہتا، جب عابد کو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ جس برہما کی وہ پرستش کر رہا ہے وہ برہما حقیقت میں خود عابد کی آتما ہے تو اس عابد کو ثمرہ عبادت مل جاتا ہے اور وہ عارف کامل بن جاتا ہے۔[10]

بدھ مذہب اور تصور خدا

سدھارتھ گوتم (ولادت 560ق م) بدھ مذہب کے بانی تھے...... بدھ مذہب میں ہندو مذہب کی طرح تناسخ اور کرما کا تصور موجود ہے، بدھ کی نظر میں انسان کی زندگی تمام تر دکھ ہے۔ اس دکھ اور درد سے رہائی کا ایک ہی ذریعہ ہے کہ نروان حاصل کرلیا جائے۔ نروان کے معنی مکتی، نجات یا رہائی کے ہیں یا چراغ زندگی کے گل ہو جانے کے ہیں۔ انسان اس عالم فانی میں ایک بار ہی نہیں آتا بلکہ بہت بار آتا ہے، جیسے اعمال اس کی ایک زندگی میں ہوتے ہیں اس کے موافق اس کے بعد دوسری زندگی میں اس کی پیدائش ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ بار بار دنیا میں آنے اور یہاں سے جانے کا بہت تکلیف دہ ہے۔ ہر سچا بدھسٹ یہ خواہش کرتا ہے کہ یہ سلسلہ حیات و موت منقطع ہو جائے یعنی نروان حاصل ہو جائے۔ نروان حاصل کرنے کی ایک ہی صورت ہے کہ انسان زندگی میں ایسی

ریاضت اور نیک کام کرے کہ یہ چراغ حیات جو بار بار روشن ہوتا ہے اور بجھتا ہے ہمیشہ کے لئے گل ہو جائے...... بدھ مذہب میں شادی کرنا بہت بڑا پاپ ہے اور بچے پیدا کرنا سب سے بڑا گناہ۔ بدھ کے عزیز ترین شاگرد آنند نے ایک روز اپنے استاد سے پوچھا کہ استاد محترم! خواتین سے کیسا سلوک کیا جائے؟ بدھ نے کہا عورتوں سے مکمل طور پر بچنا چاہیے۔ آنند نے پوچھا اگر اتفاقاً کوئی عورت سامنے آ جائے تو پھر کیا کیا جائے؟ بدھ نے جواب دیا کہ اس صورت میں اس سے ہوشیار رہو، اس کے علاوہ اگر عورتوں سے واسطہ پڑ ہی جائے تو اگر وہ بوڑھی ہیں تو انہیں اپنی ماں جانو، اگر جوان ہیں تو انہیں اپنی بہن کی طرح سمجھو، بدھ مذہب میں سب سے اچھا انسان وہ ہے جو جنگل میں رہے، بھیک مانگ کر صرف ایک وقت روٹی کھائے اور پھٹے پرانے کپڑے پہنے۔ غرض دنیا سے کوئی تعلق نہ رکھے۔ بدھ مذہب کے ہشتگانہ (آٹھ) اخلاقی اصول یہ ہیں، عقیدہ پاک، ارادہ پاک، سخن پاک، رفتار پاک، روزی پاک، جدوجہد پاک، تفکر پاک اور تصور پاک۔

کہتے ہیں کہ سدھارتھ گوتم سے ان کے شاگردوں اور مریدوں نے پوچھا تھا کیا تم خدا ہو؟ کہا نہیں، کیا فرشتے ہو، کہا نہیں، کیا ولی ہو؟ کہا نہیں۔ پھر تم کون ہو؟ جواب دیا میں بدھ ہوں، بدھ کے معنی صاحب عرفان یا مرد بیدار کے ہیں۔ اپنے شاگروں کے مجمع میں بدھ نے پوچھا تھا ''اے عزیز شاگردو! کیا تم نے میرے قول یا فعل میں کوئی خامی دیکھی؟'' مجمع میں سے ایک چہیتے شاگرد نے کہا ''میرا ایمان ہے کہ آپ جیسا متقی نہ تھا، نہ ہے، نہ ہو گا'' ...... بدھ نے پوچھا کیا تم ماضی کے سارے نیک لوگوں کو جانتے ہو؟ اس نے کہا ''نہیں جناب''۔ اچھا کیا تم آنے والے دور کے سارے نیک لوگوں کو جانتے ہو؟ کہا نہیں جناب ...... کیا تم موجودہ دور کے سارے نیک لوگوں کو جانتے ہو؟ کہا نہیں جناب...... بدھ نے کہا پھر تم نے ایسا بڑا بول کیوں بولا؟...... بدھ مذہب میں خدا کا تصور نہیں ہے۔[11]

جین مذہب اور تصور خدا

جین مذہب بھی ہندو مذہب کی ایک شاخ ہی ہے۔ لفظ جین جینا سے مشتق ہے جس کے معنی فتح کے ہیں۔ یعنی ہوا و ہوس پر فتح پانا۔ جین مذہب کا عقیدہ یہ ہے کہ آفتاب حقیقت کو دیکھنے کے لئے آدمی کو چاہئے پہلے اپنے باطن کو ہر قسم کی آلائش سے پاک کرے تاکہ روح کی روشنی دوپہر کے سورج کی طرح چمک اٹھے اور چیزوں کو جیسا کہ وہ ہیں نمایاں کر دے۔ جین مذہب کے مفکرین کی نظر میں یہ دنیا دکھ اور درد کا گھر ہے۔ متقی انسان کم کھاتا ہے، کم پیتا ہے اور کم سوتا ہے...... جین مذہب خدا کا تصور نہیں رکھتا۔[12]

سکھ مذہب اور تصور خدا

سکھ مذہب بہت حد تک مذہب اسلام اور ہندو مذہب کے عقائد کا مرکب ہے۔ اگر چہ سکھ حضرات کا دعویٰ ہے کہ سکھ مذہب ایک مستقل دین ہے۔ سکھ مذہب کے بانی گورونانک ہیں جو 1469ء میں قصبہ تلونڈی میں پیدا ہوئے۔ کہتے ہیں کہ ان کا تعلق کھتری خاندان سے تھا، ان کے والد کاشتکاری کرتے تھے، وہ نہایت نیک اور پارسا تھے۔ انہوں نے اپنے بیٹے نانک کو بہت اچھی اور اعلیٰ تربیت دی تھی۔ نانک جی کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ وہ جوان کی صورت میں بوڑھے ہیں کیونکہ وہ ہمیشہ دھیان گیان میں لگے رہتے تھے اور دنیاوی معاملات سے کوئی رغبت نہیں رکھتے تھے، بعد میں نانک کہیں ملازم بھی ہو گئے، ملازمت کے دوران دن میں اپنے فرائض نہایت دیانتداری سے انجام دیتے تھے اور رات کو خدا کی عبادت و ریاضت میں مشغول رہتے تھے۔ آہستہ آہستہ روحانی مدارج میں ترقی کرتے رہے اور ایک روز صبح غسل کرنے کے بعد جنگل میں چلے گئے اور کئی دن وہیں رہے، کہتے ہیں کہ وہ وہاں روحانی مکاشفہ سے بہرہ ور ہوئے۔ گورونانک جی مدتوں سفر میں رہے۔ ہندوستان کے تمام مقامات مقدسہ کی زیارت کی، ساتھ ہی لوگوں کو وحدانیت کی تعلیم بھی دی۔ گورونانک جی نے حاجیوں کا لباس پہن کر سجادہ نماز کاندھے پر ڈال کر پیالہ اور لوٹا ایک ہاتھ میں اور ایک ہاتھ میں عصا لے کر پاپیادہ حج کیا تھا۔ جب وہ مکہ میں پہنچے تو تھک کر چُور ہو گئے تھے، خانہ کعبہ میں کعبہ کی طرف پاؤں کر کے لیٹ گئے، ایک خادم کعبہ نے اعتراض کیا کہ خدا کی طرف پاؤں کر کے لیٹے ہو! تو انہوں نے خادم سے کہا کہ میرے پاؤں اس طرف کر دو جدھر خدا نہ ہو۔ کعبہ کی زیارت کے بعد گورونانک جی مدینہ شریف تشریف لے گئے۔ روضہ پاک کی زیارت کے بعد بغداد گئے، گورونانک کا لباس مسلمانوں کی طرح خرقہ اور قلندرانہ ٹوپی پر مشتمل تھا اور ساتھ ہی پیشانی پر قشقہ بھی لگاتے تھے، ان کی زندگی گویا ہندو اور مسلم دونوں مذاہب کے امتزاج کا نمونہ تھی۔ سفر سے واپس آ کر اپنے وطن میں قیام کیا اور 1538ء میں اس دارفانی سے کوچ کیا، کہتے ہیں کہ جب ان کی موت کا وقت قریب آیا تو مسلمانوں، ہندوؤں اور سکھوں میں جھگڑا کھڑا ہو گیا، ہر گروہ یہ چاہتا تھا کہ اپنے عقائد کے مطابق ان کی آخری رسومات ادا کرے، مسلمان چاہتے تھے کہ ان کو طریق اسلام کے مطابق دفن کریں، ہندو چاہتے تھے کہ ان کے جسد خاکی کو اپنی رسومات کے مطابق چتا میں جلا دیں، سب گروہ گورونانک جی کے پاس گئے اور ان سے چاہا کہ وہ خود اس بارے میں فیصلہ کریں، انہوں نے فرمایا کہ چند پھول لے کر آؤ جنہیں ہندو میرے جسم کی دائیں جانب اور مسلمان میرے جسم کی بائیں طرف رکھ دیں، اگلے روز صبح کو دیکھیں جس طرف کے پھول تازہ ہوں میرا جسم اسی گروہ کا ہو گا۔ یہ کہا، سفید کفن پہنا اور اپنی جان جان آفرین کے سپرد کر دی۔ اگلی صبح کو جب سب لوگ آئے تو کفن کھول کر دیکھا تو دونوں طرف کے پھول تازہ و شگفتہ تھے لیکن گورونانک جی کا جسم غائب تھا۔

گورونانک جی کے جانشین یا خلیفہ کو گورو کہتے ہیں، پانچویں گورو ارجن (1581 - 1606) نے امرتسر

میں ایک جھیل میں سونے کا ٹمپل (عبادت خانہ یعنی گردوارہ) بنایا اور سکھوں کی مذہبی کتاب گرنتھ صاحب مرتب کی۔ اس کتاب میں گورونانک جی کے کلمات اور کبیر اور دوسرے مذہبی رہنماؤں کے اشعار و اقوال ہیں..... سکھ مذہب میں پانچ چیزیں جو حرف کاف سے شروع ہوتی ہیں متبرک سمجھی جاتی ہیں۔ وہ یہ ہیں:

ا۔ کیس یعنی سر اور داڑھی کے بال نہ منڈوانا، ۲۔ کنگھا، ۳۔ کچھا، ۴۔ کڑا، ۵۔ کرپان۔

سکھ اپنے آپ کو سنگھ کہتے ہیں..... سنگھ کے معنی شیر کے ہیں۔ سکھ خالصہ بھی کہلاتے ہیں، خالصہ کے معنی پاک کے ہیں۔

گورونانک جی کی کتاب ''جپ جی'' (یعنی ذکر حق تعالیٰ) میں خالص وحدانیت کا درس ہے۔ گورونانک جی اپنی کتاب ''جپ جی'' میں کہتے ہیں۔

کر کر دیکھے سر جن ہار　　نانک سچے کی سچی کار

خالق کائنات اس کائنات کو بنا سنوار رہا ہے اور سچے کے کام سچے ہیں۔

ایہ انت نہ جانے کوئے　　بُہتا کہے بہتا ہوئے

اس کی عظمتوں کی انتہا کو کوئی نہیں جانتا لوگ جتنا اس کی عظمت کو بیان کرتے ہیں وہ اس سے زیادہ ہے یعنی زبان اس کی عظمتوں کے بیان سے عاجز ہے۔

وڈا صاحب اونچا تھاؤں　　اونچے اوپر اونچا ناؤں

اس خدائے برحق کا مقام بھی بلند ہے اور نام بھی بلند ہے بلکہ بلند سے بلند تر ہے۔

کو سچیاں راں ہوئیے　　کو کوڑے مٹے پال

حکم رضائیں چلنا　　نانک لکھیا نال

کیسے ہم سچے بنیں کیسے پال یعنی پردہ ٹوٹے پس حکم حق پر چلنا چاہیئے یہی نانک نے لکھا ہے۔

ساچا صاحب ساچ نائے　　بھاکھیا بھاؤ آپار

(نائے۔ نام، بھاکھیا، زبان، بھاؤ، محبت یا تعریف۔ آپار: بے شمار) خدا حق ہے، سچ ہے اور سچا ہی اس کا نام ہے، بے شمار زبانوں میں اس کی تعریف کی جاتی ہے۔

آکھیہ منگھ دیھ دیھ　　دات کرے داتار

سب لوگ مانگتے ہیں دے دے کہتے ہیں داتر (بخشش کرنے والا) دات (بخشش) کرتا ہے۔

قدرت کون کہاں ویچار　　واریاں نہ جاواں ایک وار

میں اس پاک ذات خدا کی کون سی قدرت کو ویچار (خیال) میں لاؤں، میں تو ایک بار بھی اس پر قربان ہونے کے لائق نہیں ہوں۔

جو تدھ بھاوے سائی بھلی کار تو سدا سلامت نرنکار

جو تجھے (تدھ) پسند آوے وہی کام اچھا ہے تو ہمیشہ قائم رہنے والا اور سلامت رہنے والا ہے۔

بہتا کرم لکھیا نہ جائے وڈا داتا تل نہ تمائے

اس کے کرم کو لکھا نہیں جاسکتا وہ بڑا (وڈا) سخی (داتا) ہے اس کو تل برابر لالچ یا طمع (تمائے) نہیں۔

جوتس بھاوے سوئی کرسی حکم نہ کرنا جائی

جو تجھے پسند ہو تو وہی کرتا ہے، اس پر کوئی اور حکم نہیں کرسکتا۔

سو پا تشاہ شاہاں پت صاحب نانک رہن رضائی

وہ سچا بادشاہ، بادشاہوں کا بادشاہ ہے سب کا صاحب ہے، اے نانک اس کی رضا پر راضی رہنا چاہئے۔

حکمی ہوون آکار حکم نہ کہیا جائی

(آکار کے معنی جسم یا وجود کے ہیں) یعنی ہر چیز حکم خدا ہی سے وجود میں آتی ہے لیکن اس کے حکم کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔

حکمی ہوون جیو حکم ملے وڈیائی

(جیو یعنی روح) یعنی اس کے حکم ہی سے زندگی ملتی ہے اور اس کے حکم ہی سے عظمت اور بڑائی ملتی ہے۔

حکمے اندر سب کو باہر حکم نہ کوئے

نانک حکمے جے بجھنے تا ہوں میں کہے نہ کوئے

(ہوں میں یا میں ہوں یعنی گھمنڈ، غرور) ہر چیز اس کے حکم کے اندر ہے، اس کے حکم سے باہر کوئی نہیں۔ جو شخص خدا کے حکم کو بوجھ لے اور پہچان لے وہ غرور تکبر نہیں کرتا، اور کبھی ''میں'' کی رٹ نہیں لگاتا۔[13]

زرتشتی مذہب اور تصور خدا

زرتشت کے عہد کے بارے میں اختلاف ہے، اغلب خیال یہی ہے کہ وہ گیارہ سو سال قبل مسیح پیدا ہوئے تھے۔ دین زرتشت کے اخلاق کی بنیاد تین نکات پر ہے، ہوخت، ہورشت، ہومت یعنی گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک...... دین زرتشتی میں سات خاص فرشتے ہیں، جو ہر وقت اھورامزدا (خدا) کی خدمت میں رہتے ہیں جن کے ذریعے سے اھورامزدا اس کائنات کا نظام چلاتا ہے، ان خاص فرشتوں کے ماتحت اور بہت سے معاون فرشتے ہیں جنہیں یزت کہتے ہیں۔ یہی یزت بعد میں یزدھوا پھر ایزد اور یزدان ہوگیا، اسی طرح اھرمن (شیطان) کے چھ کارکن ہیں جنہیں کماریکان کہتے ہیں جو دنیا میں شر وفساد پھیلاتے ہیں۔ ان کے بہت سے مددگار ہیں جو دیو یا شیطان کہلاتے ہیں جیسے دیو مرگ، دیو تاریکی، دیو بدبختی وغیرہ۔ دیو کے معنی ایران میں شیطان

کے ہیں جبکہ ہندوستان میں دیوتا کی شکل میں خدا کے معنی لئے ہوئے ہے۔

زرتشتی مذہب میں روح فانی نہیں، مرنے کے بعد پل چینوت یعنی پل صراط (جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے) پر پہنچتی ہے جہاں تین فرشتے میزان لئے بیٹھے ہوتے ہیں، پہلے اعمال کو تولا جاتا ہے پھر پل صراط سے گزرنا ہوتا ہے، نیک روحیں اس پل کو آسانی سے طے کر کے جنت میں پہنچ جاتی ہیں، بدروحیں جہنم میں گر جاتی ہیں اور وہ روحیں جن کے گناہ اور نیکیاں برابر ہوتی ہیں انہیں ہمشتکان یعنی اعراف یا برزخ میں رہنا اور قیامت کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ قیامت کے روز اھورامزدا (خدا) اور اھریمن (شیطان) کی آخری جنگ ہوگی جس میں اھورامزدا کو اھریمن پر فتح حاصل ہوگی۔

زرتشت کی الہامی کتاب کا نام اوستا ہے جس کے پانچ حصے ہیں۔ یسنا، ویسپرو، وندیداد، یشت، خوردہ اوستاں......اوستا کی تفسیر کا نام ژند ہے، بعد میں جب ژند کی تفسیر کی گئی تو اس کا نام پاژند رکھا گیا۔ اوستا کے قدیم ترین اور متبرک ترین حصہ کا نام گاتھا ہے، یہ حصہ نثر موزوں ہے جو یسنا میں شامل ہے اور جسے زرتشت کی اپنی تصنیف سمجھا جاتا ہے۔ گاتھا وہی لفظ ہے جس نے ہندوستان میں کتھا کی صورت اختیار کی اور گیت اور گیتا کی صورت میں موجود ہے۔

آگ دین زرتشتی میں بہت مقدس ہے، زرتشتی اسے خدا کی بہت بڑی نعمت سمجھتے ہیں، اس کا شعلہ فروغ وجلال خداوندی کی یاد تازہ کرتا ہے، آگ کے دیوتا آذرایز کو اوستا میں اھورامزدا کا بیٹا کہا گیا ہے۔ دین زرتشتی میں آگ کی پانچ قسمیں ہیں۔ عام آگ جو آتشکدوں میں روشن ہے، وہ آگ جو انسانی جسم میں حرارت غریزی کی شکل میں موجود ہے، وہ حرارت جو نباتات میں پنہاں ہے، برق یعنی آسمانی بجلی، وہ آگ جو عرش پر اھورا مزدا کے حضور روشن ہے......آگ کی طرح مٹی اور پانی بھی مقدس سمجھے جاتے ہیں، ان کو آلودہ کرنا گناہ تصور کیا جاتا ہے، اسی بنا پر زرتشتی عموماً اپنے مردوں کو زمین میں دفن نہیں کرتے کہ مٹی آلودہ نہ ہوجائے، زرتشتی اپنے مردوں کو رکھنے کے لئے کسی اونچے ٹیلے پر برج بناتے تھے، جسے دخمہ یا برج خاموشاں کہتے ہیں۔ مردے ان برجوں میں کھلی فضا میں رکھے جاتے تھے، جہاں چیلیں اور گدھ ان مردوں کی لاشوں کو کھا جاتے تھے۔ اگر مردے کو دفن کرتے تو لاش کو موم مل دیتے تھے تاکہ موم خاک مقدس اور لاش میں حائل ہوجائے۔ پانی صرف پینے اور پودوں کی آبیاری کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ اس سے منہ تک نہیں دھوتے تھے کہ پانی آلودہ نہ ہوجائے، پانی سے زیادہ پاک ومطہر صرف گائے کے پیشاب کو سمجھا جاتا تھا......زرتشتیوں کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ ہر ہزار سال کے آخر میں زرتشت کی اولاد میں سے ایک غیر معمولی اوصاف کا حامل نجات دہندہ پیدا ہوگا، جب آخری نجات دہندہ جسے وہ موشیانس یا سوشیانت یعنی منجی موعود کہتے تھے، پیدا ہوگا تو خیر وشر میں آخری اور فیصلہ کن جنگ ہوگی۔ ایک دم دار ستارہ جس کا نام گوچہر ہے زمین پر گرے گا جس سے ایسی آگ لگے گی کہ فولاد تک پانی کی طرح پگھل جائے گا۔

سب لوگوں کو اس سیلاب سے گزرنا ہوگا، جو نیک لوگ ہوں گے وہ اس سیلاب سے بہ آسانی گزر جائیں گے۔ اس امتحان سے گزر کر لوگ بہشت میں داخل ہوں گے...... دین زرتشتی میں جانور کی قربانی دینے کا رواج تھا، قربانی کے جانور کو آراستہ پیراستہ کیا جاتا تھا۔ جانور کو ذبح کرنے سے پہلے دعائیں پڑھتے تھے اور قربانی کا گوشت اپنے مصرف میں لاتے تھے...... دین زرتشتی میں کمر پر ایک رسی جو سفید بھیڑ کی اون کے 72 تاروں سے بٹی ہوئی ہوتی ہے، جنیو کی طرح باندھتے ہیں جسے کستی یا کشتی کہتے ہیں، کشتی کے معنی پہلوی زبان میں کمر بند کے ہیں، کشتی زور آزمائی کے معنوں میں اسی سے بنی ہے کہ اس میں پہلوان کشتی کی طرح ایک لنگوٹی باندھتے ہیں۔ زرتشت توحید پرست تھا۔ اس کے مذہب میں اھورامزدا خدائے وحدہ لاشریک ہے، خالق کائنات ہے اور علیم وبصیر ہے۔ بعد میں زرتشتی مذہب میں ثنویت یعنی دو خداؤں کا عقیدہ رائج ہو گیا، ایک اھورامزدا جو نور الانوار ہے اور ایک اھریمن جو تمام تر تاریکی ہے۔[14]

دیصانی مذہب اور تصور خدا

اس مذہب کا بانی بردیصان یا ابن دیسان (222-154ء) تھا۔ بر کے معنی سریانی زبان میں ابن (بیٹے) کے ہیں اس لئے ابن دیصان بھی کہا جاتا ہے۔ ابن دیصان حکیم و شاعر و اختر شناس اور مورخ تھا۔ گنوسی مذہب کا پیروکار تھا۔ اس نے اپنے مذہب کی بنیاد زرتشتی اور مسیحی مذہب کے عقائد پر رکھی تھی۔ اس کا عقیدہ تھا کہ نور فاعل خیر ہے اور بااختیار ہے اور ظلمت فاعل شر ہے اور بااضطرار ہے۔ نیکی، فائدہ، خوشبو نور سے اور بدی، نقصان اور بدبو تاریکی سے پیدا ہوتے ہیں۔ نور زندہ، دانا، توانا اور حساس ہے، زندگی اسی سے وجود میں آئی ہے۔ ظلمت یا تاریکی مردہ ہے، نادان ہے اور بے حرکت ہے...... بردیصان شادی کرنے اور اولاد پیدا کرنے کو مستحسن سمجھتا تھا چونکہ اس طریقے سے نئی روحیں وجود میں آتی ہیں اور نور پیدا ہوتا ہے۔ بردیصان کا عقیدہ تھا کہ عورت نور ہے اور مرد تاریکی (اندھیرا) ہے، یوں گویا اس مذہب میں عورت کو مرد سے برتر سمجھا جاتا تھا...... بردیصانی مذہب ثنویت یعنی دو خداؤں کے عقیدہ پر مبنی ہے، ایک خدائے خیر اور دوسرا خدائے شر ہے۔[15]

مذہب مانویت اور تصور خدا

اس مذہب کا بانی مانی ہے، یہ ہمدان (ایران) کا رہنے والا تھا، مانی کے معنی قائم رہنے والے کے ہیں۔ اس کے باپ نے اس کا یہ نام اس نیت سے رکھا تھا کہ رہتی دنیا تک اس کے بیٹے کا نام روشن و قائم رہے۔ مانی نے 228ء یا 229ء میں اپنا آبائی مذہب دین منڈائیاں جسے دین مغتسلہ بھی کہا جاتا ہے ترک کر کے پیغمبری کا دعویٰ کیا اور مذہب مانی کی تبلیغ شروع کی۔ 277ء میں بہرام اول شہنشاہ ایران کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ مذہب مانی دین

عیسوی، دین زردشتی اور بدھ مذہب کے عقائد کا مجموعہ ہے، اس کا عقیدہ ہے کہ خیر وشر یا نور وظلمت دونوں قدیم ہیں اور قائم بالذات ہیں، انسان بھی خیر وشر کا مجموعہ ہے لیکن شر زیادہ زور آور ہے۔ خیر یا نور اس کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ اس لئے علاج یہ ہے کہ شادی کی جائے اور نہ اولاد پیدا کی جائے تا کہ شر پیدا نہ ہو اور شر فروغ نہ پائے۔

مانی کا عقیدہ تھا کہ حضرت عیسیٰ صلیب پر شہید نہیں ہوئے تھے بلکہ کوئی اور شخص قتل ہوا تھا۔ مانی کے ماننے والے موسیقی اور نغمات کے ساتھ عبادت کرتے تھے۔ سورج یا چاند کی جانب منہ کر کے نماز ادا کرتے تھے اور مہینہ میں سات دن روزے رکھتے تھے، اتوار کے دن کو مقدس مانتے تھے، اسلام میں مانی اور مزدک کے ماننے والوں کو زندیق کہا جاتا ہے۔ زندیق دراصل زندیک کا معرب ہے جس کے معنی پہلوی زبان میں اس شخص کے ہیں جو زرتشتیوں کی اوستا یا ژند کتاب کی تفسیر کرسکتا ہو۔ مانی اور مزدک، زردشتی عقائد کے حوالے سے اپنے عقائد کی تفسیر و تاویل کرتے تھے، اس لئے ان کو زندیک یا اہل تاویل کہا جاتا تھا۔ مانی کا مذہب ثنویت یعنی دو خداؤں کے عقیدے پر مبنی ہے یعنی خدائے خیر اور خدائے شر یا خدائے نور اور خدائے ظلمت۔ [16]

مذہب مزدکیت اور تصور خدا

مزدکیت مانویوں کا ایک فرقہ ہے، مزدک پسر بامداد ایران کا رہنے والا تھا اور مانی مذہب کا پیرو کار تھا۔ پانچویں صدی کے آخر میں اور چھٹی صدی کے شروع میں ایران میں سخت قحط پڑا۔ قحط زدہ عوام نے مزدک کے ذریعہ بادشاہ کی خدمت میں عرضداشت پیش کی کہ عوام کی مدد کی جائے۔ ایرانی بادشاہ قباد چاہتا تھا کہ معاشرتی اور معاشی اصلاحات لائے لیکن مذہبی طبقہ اور اشرافیہ کی وجہ سے ایسا نہ کرسکا۔ مزدک اشتراکی ذہن رکھتا تھا۔ اس کی نظر میں زمین، پانی اور ہوا خدا کی ملکیت ہیں اور سارے انسانوں میں مشترک ہیں۔ اس لئے ان چیزوں سے سارے انسان برابر بہرہ مند ہوں۔ اسی طرح دولت اور عورت کو بھی زمین اور آب و ہوا کی طرح لوگوں میں مشترک ہونا چاہیے...... ان نظریات میں وہ نہ صرف افلاطون کا ہم خیال تھا بلکہ گئوماتا جس نے مزدک سے تقریباً ایک ہزار سال قبل 522 ق م میں کمبوجیہ پسر کوروش کے خلاف بغاوت کی تھی اور جو ایسے ہی اشتراکی نظریات رکھتا تھا، اس سے بھی متفق تھا۔ گئوماتا کو 522 ق م میں دارا نے قتل کر دیا تھا...... مشہور مورخ ہیروڈوٹس لکھتا ہے کہ گئوماتا کے قتل پر ایشیا کے تمام لوگوں نے سوائے پارسیوں کے ایک مدت تک ماتم کیا تھا...... مزدک گوشت کھانے اور شادی کرنے سے منع کرتا تھا، یہ دونوں چیزیں اس کی نظر میں حرام تھیں۔ مزدک ثنویت کا قائل تھا یعنی نور وظلمت کو قائم بالذات سمجھتا تھا، یوں وہ دو خداؤں کا عقیدہ رکھتا تھا۔ [17]

زروانی مذہب اور تصور خدا

زروانی مذہب ایران میں رائج رہا ہے اس مذہب میں خدا صرف ایک ہے اور وہ زمانہ ہے جسے وہ زروان اکران یعنی زمان بیکران کہتے تھے، جو ازل و ابد پر محیط ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ زمانہ یا زمان بھی خود زروان سے مشتق ہے، اور ازل و ابد بھی قدیم ایرانی پہلوی سے مشتق ہیں...... زروانی مذہب کے لوگ دہریے تھے، زروان کے بارے میں ایک دلچسپ اسطورہ (داستان) ہے جو یوں ہے:

کائنات کے آغاز میں کوئی چیز نہیں تھی، نہ آسمان تھا نہ زمین تھی، صرف زروان نامی ایک وجود تھا۔ زروان چاہتا تھا کہ اس کے بیٹا پیدا ہو، اس نے اس خواہش کے حصول کے لئے بہت سا صدقہ دیا، ایک ہزار سال تک وہ صدقات دیتا رہا، جب اس کے بچہ پیدا نہ ہوا تو اسے اپنی قربانیوں یا صدقات کے موثر ہونے میں شک لاحق ہو گیا۔ جب وہ اس خیال میں محو تھا تو اس کے پیٹ میں ہرمزد اور اھریمن پیدا ہو گئے...... ہرمزد اس کے صدقات کے نتیجہ میں اور اھریمن اس کے شک کے نتیجہ میں پیدا ہوا...... جب زروان کو اپنے حمل سے آگاہی ہوئی تو اس نے دل میں کہا کہ ان دونوں بیٹوں میں سے جو پہلے آئے گا میں اس کو دنیا کی بادشاہی دوں گا۔ ہرمزد جسے ہر چیز کا علم تھا گویا وہ علیم تھا۔ اس نے اپنے بھائی اھریمن کو اپنے باپ کے خیال سے آگاہ کر دیا۔ اھریمن مکار اور بدطینت تھا۔ وہ پیش دستی کر کے باپ کے پیٹ کو چیر کر باہر آ گیا۔ زروان نے جب اسے دیکھا تو پوچھا تو کون ہے؟ اس نے کہا کہ میں تیرا بیٹا اھریمن ہوں۔ زروان نے کہا میرا بیٹا تو چاند جیسا چمکدار چہرہ اور گلاب کے پھول کی طرح خوشبو رکھتا ہے تو کالا کلوٹا اور بدبو کا بھرا ہے، کچھ دیر بعد ہرمزد نے بھی اپنے نورانی پیکر اور دلپذیر خوشبو کے ساتھ ولادت پائی اور باپ کے سامنے پیش ہو گیا، جونہی زروان نے اسے دیکھا تو وہ فوراً پہچان گیا کہ یہ وہی بیٹا ہے جس کے لئے اس نے صدقات دیئے تھے۔ اس نے ہرمزد کو پیار کیا، اس کی تعریف و تعظیم کی۔ اسی وقت اھریمن بھی زروان کے پاس پہنچ گیا اور اس سے کہا کہ ابا جان آپ نے وعدہ کیا تھا کہ ہم میں سے جو سب سے پہلے پیدا ہو گا اور آپ کے حضور میں آئے گا اسے دنیا کی بادشاہی ملے گی۔ اپنا وعدہ پورا کیجئے۔ زروان یہ سن کر لاجواب ہو گیا اور بولا اچھا اے پلید! میں تجھے نو ہزار سال کے لئے دنیا کی بادشاہی عطا کرتا ہوں۔ اس کے بعد ہرمزد سارے جہان پر اور تجھ پر ہمیشہ کے لئے حکمرانی کرے گا۔[18]

گنوسی مذہب اور تصور خدا

یہ مذہب حضرت عیسیٰؑ کے ظہور کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا۔ یعنی پہلی صدی عیسوی میں۔ گنوسیس (Gnosis) یونانی لفظ ہے جس کے معنی عرفان و معرفت اور دانش کے ہیں۔ یونانی زبان میں اس کے پیروکاروں کو گنوستیک کہتے ہیں جس کے معنی ارباب معرفت کے ہیں۔ گنوسی مذہب کے ماننے والے حضرت عیسیٰ

کے پیروکار تھے اور انہیں منجی بشر سمجھتے تھے۔ اس فرقہ کی نظر میں مسیح علیہ السلام جسمانی نہیں تھے بلکہ کلمہ، نیم خدا اور عقل انسانی تھے۔ گنوسی مذہب میں جسم انسان پلید و ناپاک ہے۔ حصول عرفان کے لئے انسان کو چاہئے کہ خواہش نفس کو بالکل ختم کردے، ریاضت و نفس کشی اختیار کرے، گوشت کھانے اور شادی کرنے سے پرہیز کرے...... گنوسیوں کی نظر میں سانپ جس نے ان کے عقیدہ کے مطابق آدم وحوا کی درخت عرفان و دانائی یعنی گنوسی تک رہبری کی تھی وہ وجود خیر و سودمند تھا، اسے خبیث نہیں کہنا چاہئے...... یہ لوگ حروف اور اعداد کے اسرار کے قائل تھے۔ ان کی نظر میں اعداد اور حروف کے اپنے خواص اور اثرات ہیں۔ ایران کے دو فرقے نقطویان اور حروفیان شائد انہی کے باز ماندگان میں سے ہیں...... گنوسیوں کا عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ نے شیطان کو اس جہان سے نکال دیا اور اسے آگ کی زنجیروں میں قید کردیا ہے، لیکن آخر زمانہ میں ایک ناپاک عورت سے پیدا ہوگا جو حضرت عیسیٰ کی دشمن ہے، اس نومولود کا نام دجال رکھا جائے گا، وہ انسانوں کو تباہی اور برائی کی طرف رہنمائی کرے گا، آخر کار حضرت عیسیٰ ظہور کریں گے اور دجال پر فتح پائیں گے۔

گنوسیوں کے اکثر فرقے حضرت عیسیٰ کے مصلوب ہونے پر اعتقاد نہیں رکھتے ان کے خیال میں حضرت مسیح مصلوب نہیں ہوئے بلکہ یہودیوں کو دھوکا ہو گیا تھا۔ وہ بہت دنوں تک زندہ رہے۔ یہی عقیدہ قرآن میں بیان ہوا ہے، گنوسیوں کو صابئین بھی کہا جاتا ہے۔ قرآن میں ان کا ذکر اسی نام سے آیا ہے۔

گنوسیوں کی نظر میں وجود کی اصل خیر و شر پر ہے۔ اسی خیر و شر کی آمیزش سے انسان اس جہان میں آیا، یوں انسان اپنی اصل سے جو خیر محض ہے دور ہو گیا۔ چونکہ انسان اپنی آسمانی اصل سے ناواقف ہے، اس لئے حیران و پریشان ہے۔ صرف گنوسیس یا عرفان و معرفت کے ذریعہ اپنی اصل سے آگاہ ہوسکتا ہے جو تمام تر خیر ہے اور اس اصل سے وصل کی جستجو اور کوشش کرسکتا ہے، یہ تصور ہمارے تصوف اسلامی میں بھی ہے جیسا کہ مولوی رومی کا شعر ہے:

بشنو از نے چون شکایت می کند — وز جدائی ہا حکایت می کند
ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش

یعنی روح جو نے یا بانسری کی طرح ہے وہ اپنی اصل (اپنے نے کے جنگل) سے جدا ہوگئی ہے، اس لئے فریاد بہ لب ہے اور چاہتی ہے پھر اپنی اصل پاک کی جانب لوٹ جائے یا اصل پاک سے وصل حاصل کرلے...... گنوسی وجود کی اصل خیر و شر یعنی دوئی پر مبنی ہونے کے عقیدے کے باوجود خدائے لم یزل پر ایمان رکھتے ہیں جو واحد ہے، یہ لوگ حقیقت کو واحد سمجھتے ہیں اور اسے ہی تمام موجودات کی اصل جانتے ہیں۔ [19]

کنفیوشس کا مذہب اور تصور خدا

کنفیوشس (قرن ششم ق م) چینی کنفیوشسی مذہب کا پیشوا ہے۔ اس مذہب کی بنیاد زیادہ تر اخلاقی تعلیمات پر ہے۔ کنفیوشس کے مذہبی نظریہ کی بنیاد فرائض کی انجام دہی پر استوار ہوئی ہے، وہ کہتا ہے کہ ہر شخص کو چاہئے کہ وہ اپنے فرائض کو اچھی طرح جانے اور انہیں صحیح طریقے سے سرانجام دے۔ کنفیوشس کی تعلیمات میں ایک لفظ Jen ہے جو اعلیٰ اخلاق کی بنیاد ہے جس کے معنی وہ محبت ہے جس میں احسان، مروت، تقویٰ، مہربانی کے معانی شامل ہیں۔ گویا ''جن'' کے معنی انسانیت کے ہیں...... کنفیوشس ''جن'' کے لفظ کے معنی یوں بیان کرتا ہے کہ لفظ ''جن'' پانچ الفاظ پر مشتمل ہے اور وہ ہیں احترام، اخلاص، شوق، مہربانی، طبع بلند۔ جو انسان دوسروں کا احترام کرتا ہے وہ اپنے آپ کو محترم بناتا ہے اور اخلاص کے وسیلے سے انسان سب کا معتمد بن جاتا ہے اور شوق کی وجہ سے انسان اپنے کاموں میں کامیاب ہو جاتا ہے اور مہربانی کے ذریعے سے انسان اس قابل ہو جاتا ہے کہ دوسروں پر حکمرانی کرے اور بلند طبعی کے وسیلے سے انسان دوسروں کو اپنا دوست بنالیتا ہے۔ کنفیوشس کی نظر میں (سقراط کی طرح) انسان کے لئے مطالعے کے قابل ایک ہی موضوع ہے اور وہ ہے خود انسان۔ کنفیوشس کہتا ہے کہ دل میں سچائی ہوگی تو کردار بھی خوبصورت ہوگا۔ کردار میں خوبصورتی ہوگی تو گھر میں ہم آہنگی پائی جائے گی۔ گھر میں ہم آہنگی ہونے سے قوم میں ہم آہنگی ہوگی۔ قوم میں ہم آہنگی ہونے سے پوری دنیا میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے گی۔

جب کنفیوشس سے ایک حکمران نے پوچھا کہ کیا برے لوگوں کو قتل کر دینا درست ہوگا، تو اس نے جواب دیا کہ تمہاری حکومت میں سزائے موت دینے کی ضرورت ہی کیوں ہوتی ہے؟ اگر تم خود اعلیٰ اخلاق پر عمل کرو تو عوام بھی بااخلاق ہو جائیں گے، حکمران کا کردار ہوا کی طرح ہے اور لوگ گھاس کی طرح ہیں، ہوا چلنے پر گھاس جھک جاتی ہے...... اخلاقیات کی زمین تیار کئے بغیر کوئی حکومت نظم و تنظیم قائم کرنے کے لئے کتنی ہی کوشش کیوں نہ کرے، تشدد و بدنظمی موجود رہیں گی...... کنفیوشس نے اس کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ اگر تم سیاسی قوت کے ساتھ لوگوں کی قیادت کرو گے اور قانون سزا کے ساتھ ان پر حکومت کرو گے تو وہ قانون کی خلاف ورزی کرنے سے گریز تو کریں گے لیکن ان میں احساس شرف و شرم نہیں ہوگا لیکن اگر تم ان کی قیادت اخلاقیات کے ساتھ کرو گے تو ان میں احساس شرف و شرم پیدا ہوگا اور وہ خود بخود نیک کاموں کی طرف مائل ہوں گے...... ایک بار کنفیوشس نے دیکھا کہ ایک عورت ایک قبر سے لپٹی زار و قطار رو رہی ہے، کنفیوشس نے اس عورت سے رونے کی وجہ پوچھی، عورت نے جواب دیا کہ یہاں اس علاقے میں ایک شیر ہے، جس نے میرے، باپ کو، میرے خاوند کو اور میرے بیٹے کو پھاڑ کھایا ہے، یہ میرے بیٹے کی قبر ہے، جس سے لپٹ کر میں رو رہی ہوں، کنفیوشس نے کہا کہ تم ایسی خطرناک جگہ کو چھوڑ کر کسی محفوظ مقام پر کیوں نہیں چلی جاتیں؟ اس نے جواب دیا کہ یہاں کسی ظالم کی حکومت نہیں...... یہ

سن کر کنفیوشس نے اپنے شاگردوں سے کہا، ''بچو! یاد رکھو کہ ایک ظالم حکمران درندے سے بھی زیادہ خطرناک ہوتا ہے۔'' کنفیوشس کے مذہب میں اخلاقیات کا عظیم سرمایہ ہے، لیکن خدا کے تصور سے محروم ہے۔[20]

مذہب تاؤازم اور تصور خدا

چین کے مذہب تاؤازم کا بانی لاؤتزو (ولادت 604ق م) ہے جس کے معنی رہنما کے ہیں، یہ اس کا لقب تھا اصلی نام لی ارہ تھا۔ لفظ تاؤ کے معنی دستور یا طریقے کے ہیں جسے ہم مذہب یا مسلک بھی کہہ سکتے ہیں، یہ ایک قسم کی فلسفیانہ روش ہے، تاؤ ایک قوت قاہرہ ہے جو زمین کو آسمان سے ملاتی ہے، اس سے دو قوتیں وجود میں آئیں ایک یانگ دوسری ین۔ یانگ نر ہے اور ین مادہ ہے، ان دونوں کی آمیزش سے انسان اور عالم کو وجود ملا۔ یانگ آسمانی نور کا منبع ہے اور ین زمینی ظلمت (تاریکی) کا سرچشمہ ہے۔ اس مذہب میں خدا کا وجود واجبی سا ہے۔[21]

مذہب شنتوازم اور تصور خدا

مذہب شنتوازم (Shintoism) جو جاپان میں رائج ہے، وہ چین کے تاؤازم ہی کی ایک صورت ہے۔ شین تو اصل میں شین تاؤ Shen Tao تھا جس کے معنی ہیں دیوتا یا روح کا راستہ۔ یہ مذہب بھی مانا پرستی ہی کی ایک صورت ہے کہ اس میں روحوں کی پرستش کی جاتی ہے۔ شن کے معنی نیک روح کے ہیں اور تاؤ کے معنی راستہ کے ہیں...... جاپانیوں کا عقیدہ ہے کہ آماتر اسواومی کامی Amaterasu Omikami خورشید دیوتا ہے اور جاپان کے بادشاہ اس کی اولاد میں سے ہیں، یوں شہنشاہ جاپان کی پوجا لازمی تھی (جنگ عالمگیر دوم میں یہ روایت ختم ہوگئی، اب شہنشاہ جاپان کی پوجا نہیں ہوتی۔[22]

خدا..... فلاسفہ کی نظر میں

جب انسان نے مسائل فطرت پر آزادانہ غور وفکر کرنا شروع کیا تو سوال پیدا ہوا کہ اگر کائنات کو برہما، مردوخ اور آمن رع وغیرہ یوتاؤں نے نہیں بنایا تو آخر یہ کیسے وجود میں آگئی اور اس کی اصل کیا ہے؟ طالیس ملطی (624۔252ق م) نے اس سوال کا جواب علم الاصنام کے فسانہ ہائے تکوین وتخلیق سے قطع نظر کر کے طبیعیات کی زبان میں دیا اور کہا کہ کائنات پانی سے بنی ہے، یوں یہ سوچ پروان چڑھی اور اہل فکر ونظر نے اس باب میں غور وفکر کرنا شروع کیا۔ یہ موضوع فلسفہ کا ایک مستقل حصہ بن گیا۔ فلسفہ دان دو قسم کے ہیں ایک قائلین خدا اور دوسرے

منکرین خدا، خدا کے قائلین بھی اتنا ہی مانتے ہیں کہ خدا کائنات کی حقیقت اولیٰ یا علت اولیٰ ہے یا گویا روح کائنات ہے یا روح فطرت ہے۔ اکثر فلسفی جزا و سزا، حشر و نشر کے قائل نہیں۔ اس لئے اگرچہ بیشتر فلسفی خدا کو مانتے تھے پھر بھی ان پر کفر کے فتوے لگے۔ سپنوزا، جسے خدا مست بھی کہتے ہیں اس کے خلاف بھی کفر کا فتویٰ لگا تھا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ فلسفہ سے مراد یہ ہے کہ اپنے افکار کو عقلی استدلال کے رنگ میں پیش کرنا اور عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو مذہبی عقائد کی تصدیق و توثیق کے لئے استعمال کرنا علم کلام ہے، ایک عیسائی متکلم انسلم نے کہا تھا کہ میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر غور و فکر کرتا ہوں اور یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ فلسفیانہ تفکر میں قطعیت کا کوئی وجود نہیں، شک فلسفہ کی بنیاد ہے اور مذہب یا عقیدہ میں قطعیت بنیادی چیز ہے۔ اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ علم جو استدلال سے حاصل ہوتا ہے کمتر درجہ کا علم ہے، ہندو مذہب میں اسے اودیا کہتے ہیں۔ وہ علم جو وجدان اور مکاشفہ سے حاصل ہو وہ صحیح علم ہے، ہندو مذہب میں اسے ودیا کہتے ہیں۔ صوفیہ بھی فلسفہ کو مردود گردانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ...... ع پائے استدلالیاں چوبین بود...... یعنی منطقی استدلال سے حق تعالیٰ کے بارے میں بات کرنے والے لوگوں کے پاؤں لکڑی کے ہوتے ہیں۔

گر باستدلال کار دین بدی　　　فخر رازی رازدار دین بدی

(رومی)

فلسفیوں میں غالباً سب سے پہلے افلاطون نے باقاعدہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی تھی کہ خدا کیا ہے اور کائنات کیسے وجود میں آئی؟ اگرچہ اس سے پہلے کائنات کی حقیقت کے بارے میں یونان میں سوچ شروع ہوگئی تھی۔ طالس ملطی (624-525 ق م) جو قدیم ترین یونانی فلسفیوں میں سے ہے اس نے کہا تھا کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ انکسیمانوس (Anaximene) نے کہا تھا کہ کائنات کی حقیقت ہوا ہے جبکہ ہرقلیطوس Heraclite (پانچویں چھٹی صدی قبل مسیح) کے خیال میں کائنات کی حقیقت آگ ہے۔ وہ بیقراری اور بے ثباتی کو ہر چیز کی اصل کہتا ہے، اس کی نظر میں کائنات کی ہر چیز ناپائیدار ہے۔ اس کے خیال میں کائنات ایک بہتے ہوئے دریا کی طرح ہے جو ہمیشہ رواں ہے، ہر لحہ نیا ہے، جو دریا ایک لمحہ پہلے تھا اگلے لمحہ وہ اس سے مختلف ہوتا ہے۔ ہم ایک دریا میں دو دفعہ قدم نہیں رکھ سکتے کہ ہر لمحہ پانی نیا آتا رہتا ہے۔ ہر روز نیا سورج طلوع ہوتا ہے۔ جو چیز ہم دیکھتے ہیں وہ ایک اعتبار سے ہے اور ایک اعتبار سے نہیں ہے۔ کائنات میں اضداد کی جنگ چل رہی ہے۔ کسی چیز کا موجود ہونا (شدن) درحقیقت کشمکش اضداد کا نتیجہ ہے۔ ایک کی موت دوسرے کی زندگی ہے، ایک چیز معدوم ہوتی ہے تو دوسری چیز وجود میں آجاتی ہے۔ نیکی، بدی، موت و حیات درحقیقت ایک ہی شے کے مختلف روپ ہیں۔ چیزوں میں اختلاف جو ہم دیکھتے ہیں وہ اعتباری یا نسبی ہے، حقیقی نہیں۔ دریا کا پانی مچھلی کے لئے زندگی کا سبب ہے اور انسان کے لئے موت کا سبب۔ کائنات ایک گرم خشک عنصر سے وجود میں آئی ہے پھر اسی عنصر

میں تبدیل ہو جائے گی یا اسی کی طرف لوٹ جائے گی۔ اس سفر میں کائنات مختلف منازل نشیب و فراز طے کرتی ہے۔ نشیب میں یہ آگ پانی اور مٹی میں تبدیل ہو جاتی ہے، اسی طرح مٹی فراز کی منزل یعنی بلندی کا راستہ طے کر کے پانی اور آگ میں تبدیل ہو کر اپنے منتہی کو پہنچتی ہے۔ بظاہر کثرت ہے، حقیقت میں وحدت ہے۔ انسانی روح بھی آتش مقدس کا ایک شرارہ ہے (چنگاری ہے) مرنے کے بعد اپنی اصل سے یعنی آتش علوی سے یہ شرارہ زندگی واصل ہو جاتا ہے۔ یوں اس دنیا کی کوئی قیمت نہیں، اس لئے ہرقلیطوس دنیا اور دنیا والوں سے کنارہ کشی کئے ہوئے تھا۔ اسے حکیم گریان (رونے والا فلسفی) کہا جاتا ہے۔[23]

فیثا غورث Pythagorus (چھٹی صدی قبل مسیح) کی نظر میں وجود کی اصل عدد ہے۔ روح بھی عدد ہے جو فکر الٰہی کی ایک روشنی ہے، جاوید و زندہ و پائندہ ہے۔ فیثا غورث تناسخ کا عقیدہ رکھتا تھا۔ وہ گوشت نہیں کھاتا تھا، اس کے خیالات پر ہندو مذہب کے عقائد کی چھاپ ہے۔ شاید اس لئے بھی کہ اس نے ہندوستان، ایران اور مصر کا سفر کیا تھا۔ اس وجہ سے ان علاقوں کے تصورات اس کے افکار میں موجود ہیں...... اس کا یہ بھی نظریہ تھا کہ اس مادی عالم کے علاوہ ایک روحانی عالم اور بھی ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی۔ روح آلائشوں سے پاک ہو جائے تو اس عالم روحانی سے ملنے کی مستحق ہو جاتی ہے...... اسی کا قول ہے کہ انسان ہی ہر شے کا معیار ہے...... وہ خود کو دانشور کہلانے کی بجائے دانش دوست کہلانا پسند کرتا تھا کہ فلسفہ کے معنی دانش دوست کے ہیں۔ لفظ فلسفہ فیلو اور سوف سے مرکب ہے۔ فیلو کے معنی محبت کے اور سوف کے معنی دانش کے ہیں، فلسفہ کی ترکیب اسی نے وضع کی تھی...... آوازوں کی ترکیب و ترتیب سے جو نغمے پیدا ہوتے ہیں وہ بھی عددی تناسبات کے تابع ہوتے ہیں۔ یوں موسیقی بھی ہندسہ و نجوم کی طرح علم ریاضی کا ایک شعبہ ہے۔ اس کی نظر میں ہر وجود خواہ وہ مادی ہو یا معنوی کسی نہ کسی عدد سے مطابقت رکھتا ہے، وہ عدد کو اشیا کی حقیقت اور واحد (ایک) کو عدد کی حقیقت کہتا ہے۔ تضاد اور کثرت کو تمام اختلافات کا منشا اور سبب گردانتا ہے لیکن واحد مطلق (خدا) کو ہر قسم کی کثرت، زوجیت، تضاد بلکہ فردیت و وحدت سے بھی بری سمجھتا ہے۔

انباذقلیس Empedocles عناصر اربعہ پانی، مٹی، ہوا اور آگ کو کائنات کی اصل کہتا ہے۔ عناصر کی جمع و تفریق، جس سے یہ عالم کون و فساد وجود میں آیا ہے، درحقیقت محبت و دشمنی کا نتیجہ ہے، جب محبت کے جذبہ کو غلبہ ہوتا ہے تو عالم میں امن و سکون اور خوشحالی آجاتی ہے اور جب دشمنی کا جذبہ غلبہ پالیتا ہے تو دنیا میں تفرقہ بازی، جنگ و جدل اور پریشانی کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ انباذقلیس موحد نہیں تھا بلکہ مادہ پرست تھا کہ عناصر کو عالم کی اصل سمجھتا تھا۔

دیما قریطوس Democritus (پانچویں صدی ق م) کی نظر میں تمام کائنات ذرات پر مشتمل ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے ذرات ناقابل تجزیہ و تقسیم ہیں۔ ابدی ہیں، ہمیشہ متحرک رہتے ہیں۔ یہ ذات عالم ملاء کو تشکیل

دیتے ہیں اوران کی حرکت خلا میں ہے۔سو یہ سارا عالم خلا و ملاء سے مرکب ہے (خلا بمعنی خالی جگہ، زمین اور آسمان کے درمیان کی خالیہ جگہ ''ملاء'' بمعنی ظاہر یعنی عالم ظاہری)......دیما قریطوس کو حکیم خندان کہتے ہیں کیونکہ وہ ہرقلیطوس حکیم گریان کے برعکس ہمیشہ شاد وخرم رہتا ہے۔دیما قریطوس بھی موحد نہیں تھا، مادہ پرست تھا۔

کسینو فانوس (چھٹی پانچویں صدی ق م) موحد تھا۔ایک خدا یا خدائے یگانہ کا معتقد تھا۔اس کا خدا ازلی و ابدی ہے، تمام تر دانش و بینش ہے، اس کی نظر میں کوئی شخص خدا یا حق کو نہیں پہچان سکتا، ہم اس کے بارے میں جو تصور کرتے ہیں وہ اس سے پاک و منزہ ہے، اگر گھوڑا یا بکری سوچ رکھتے اور استدلال کرتے تو وہ بھی خدا کو اپنی شکل پر قیاس کرتے۔وہ کہتا ہے کہ انسان مٹی ہے اور دوبارہ مٹی میں مل جائے گا، اس کی یہ بات قرآنی آیت ''منها خلقنكم و فيها نعيد كم'' (سورہ 20 آیت 55) سے ملتی جلتی ہے۔[24]

افلاطون (ولادت 427 ق م) کی نظر میں خیر مطلق حقیقت مطلق ہے، چونکہ ہر شخص طالب خیر ہے، یوں خیر مطلق غایت وجود ہے۔خیر و خورشید معنوی ہے جو عالم حقائق کو منور کرتا ہے۔جس طرح اشیاء سورج کی گرمی سے وجود میں آتی ہیں حقائق بھی خیر مطلق کی برکت سے وجود پاتے ہیں، یوں گویا خیر مطلق پروردگار عالم ہے۔اس خیر مطلق کا شعور یا اس کی معرفت اشراق کے ذریعے حاصل کی جاسکتی ہے کہ اشراق ایک اہل علم کا مرتبہ کمال ہے اور سلوک یا طریقہ جس سے انسان اشراق حاصل کرتا ہے، وہ عشق ہے۔افلاطون کا تصور عشق یوں ہے کہ روح انسانی نے دنیا میں آنے سے پہلے عالم مجردات میں حسن مطلق یعنی خیر مطلق کو بغیر حجاب کے دیکھا تھا، پس وہ اس دنیائے مادی میں جب ظاہری حسن کو جو درحقیقت حسن مجازی ہے (حسن حقیقی کا پرتو ہے یا عکس ہے) دیکھتی ہے تو حسن مطلق کو کہ جو اس نے پہلے دیکھا تھا یاد کرتی ہے، اس کے درد فراق میں تڑپتی ہے اور چاہتی ہے کہ پھر اس حسن حقیقی کی طرف پرواز کر جائے۔محبت کا یہ جذبہ لقائے حق کے دیدار کا شوق ہے جو روح کو تڑپاتا ہے، البتہ جسمانی عشق ظاہری حسن یا مجازی حسن سے ہوتا ہے اور عشق حقیقی وہ جنون ہے جو حکیم و دانشور کے سر میں ہوتا ہے کہ وہ حقیقت کو پالے، جس طرح مجازی عشق بدن کو بانجھ پن سے رہائی دیتا ہے اور فرزند کی ولادت کا سبب بنتا ہے جس سے بقائے نوع انسانی ہوتی ہے، اسی طرح عشق حقیقی بھی روح و عقل کو بانجھ پن سے رہائی دے کر اشراق عطا کر کے زندگی جاویدانی یعنی خیر مطلق اور حسن حقیقی کا عرفان عطا کرتا ہے۔انسان کو کمال دانش اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ واصل بحق اور اس کے مشاہدہ جمال سے بہرہ ور ہو جائے اور عالم و معلوم و عاقل و معقول ایک ہو جائیں۔یوں افلاطون کی نظر میں وجود باری تعالیٰ کا اثبات استدلال سے میسر نہیں ہوسکتا۔یہ صرف کشف و شہود سے حاصل ہوسکتا ہے، سورج کو دیکھ کر ہی سورج کی حقیقت معلوم ہوسکتی ہے۔''آفتاب آمد دلیل آفتاب''......

افلاطون کی نظر میں عالم ظاہر یا عالم محسوس مجازی ہے، اس کی حقیقت عالم معقولات میں ہے جس سے مراد مثل یا عین ہے۔یعنی عالم محسوس کی ہر چیز کا وجود مجازی ہے۔اس کی نظر میں کائنات میں جتنی چیزیں ہیں ان کا نمونہ یا

حقیقت عالم مثال یا عالم اعیان میں موجود ہے جسے وہ عین یا مثال کہتا ہے۔ یہ عالم مثال یا عالم اعیان عالم غیب و شہادت کے درمیان ہے۔ ہر وجود اور ہر چیز کی حقیقت وہ مثال یا عین ہے جو عالم معقولات میں ہے، جو ابدی ہے، واحد ہے، مطلق ہے، کلی ہے اور زمان و مکاں سے آزاد ہے، جبکہ دو چیزیں جو ہمارے گمان اور حس میں آ جاتی ہیں وہ اعتباری، فانی اور زمان و مکاں میں مقید ہیں۔ یوں عالم ظاہر یا عالم حس کی کوئی حقیقت نہیں البتہ یہ عدم بھی نہیں، یوں نہ یہ بود ہے، نہ یہ نبود ہے بلکہ نمود ہے۔ ان مثل، اعیان، صور علمیہ، صور معنی یا صور کلیہ کا علم کلیہ کا علم فطری طور پر انسانی ذہن یا عقل میں مخفی ہے کیونکہ روح انسانی بدن میں حلول کرنے اور اس دنیا میں آنے سے پہلے عالم مجردات و معقولات میں تھی، اس نے مثل (صور کلیہ) یا حقائق کا ادراک کیا تھا لیکن عالم کون و فساد میں آنے کے بعد یہ ادراک یا علم فراموش ہو گیا البتہ کلی طور پر محو نہیں ہوا تھا یہی وجہ ہے کہ جب انسان حقائق اشیاء کا سایہ یا عکس یعنی چیزوں کو جن کی مثل عالم معقولات میں ہیں، دیکھتا ہے تو تھوڑی توجہ ہی سے وہ حقائق اسے یاد آ جاتے ہیں، یوں علم و معرفت ایک طرح سے تذکر یا باز یافت ہے۔ اس کی نظر میں ہر چیز کی حقیقت ذات حق ہے۔[25]

ارسطو (ولادت 384ق م) شاگرد افلاطون کی نظر میں عالم وجود حادث و مخلوق نہیں بلکہ قدیم و ازلی و ابدی ہے۔ موجودات کی حرکت ازلی اور ابدی ہے۔ البتہ موجودات کو حرکت میں لانے والی قوت یعنی محرک اول یا علت العلل یا علت اولیٰ خود ساکن مطلق ہے جو فکر ہے یا عقل مطلق ہے یعنی ذات باری تعالیٰ ہے، جو بے حرکت ہے کیونکہ حرکت نقص کے سبب سے ہوتی ہے اور وہ ذات باری تعالیٰ کامل ہے، اس کا علم اپنے ذات تک محدود ہے، ماسوا کا خدا کو علم نہیں کیونکہ ماسوا ناقص ہے اگر ماسوا کا علم خدا کو ہوتا تو وہ بھی ناقص ہوتا اور کمال وجود نہ رکھتا، وہ واحد ہے، ایک ہے اور وہ حرکت جو محرک اول موجودات کو دیتا ہے وہ ایک شوق ہے گویا اس حرکت یا شوق کی طرح ہے جو معشوق عاشق کو وصال کے لئے دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں تمام موجودات کا محرک اول جاذبہ حسن ہے، ارسطو کی نظر میں جو علت اولیٰ یا علت العلل ہے، افلاطون کے ہاں حسن مطلق اور خیر مطلق ہے۔ ارسطو کا محرک غیر متحرک (خدا) افلاطون کا عین العیون (خدا) دونوں شخصیت سے عاری ہیں۔

فیلو Philo (ایک یہودی صوفی اور عالم، قرن اول ق م) کے بقول لوگوس (کلمہ) خدا اور کائنات کے درمیان واسطہ ہے جس کے بغیر کائنات کی تخلیق ناممکن ہے۔ فیلو کے مطابق خدا ایک ہے اور موجود و مجرد ہے۔ خدا سے سب سے پہلے کلمہ (Logos) کا صدور ہوا کیونکہ ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے۔ کلمہ خدا اور عالم کے درمیان واسطہ ہے۔ کلمہ سے روح کا صدور ہوا، جو روح عالم ہے بعد میں یہی تثلیث یعنی خدا، کلمہ اور روح مذہب عیسوی کی بنیاد بنی جو باپ بیٹا اور روح القدس کی صورت میں موجود ہے۔ روح القدس باپ اور بیٹے کے درمیان واسطہ و رابطہ ہے جو محبت کا پہلو لئے ہوئے ہے۔ فیلو سے علم کلام کا رواج ہوا، تورایت کے مضامین اور عقل میں مطابقت پیدا کی گئی۔ اسی سے رمزیت، باطنیت اور تاویلات نے فروغ پایا۔ اس نے تاویلاً آدم کو

عقل، حوا کو حس اور سانپ کو لذت کہا تھا (تورایت کے مطابق سانپ نے اماں حوا کو درخت ممنوعہ کھانے کی ترغیب دی تھی)۔

فلاطینوس Plotinus (270 - 205ء) اسکندریہ مصر میں ایمونیوس ساکاس (Ammonius Saccas) کا شاگرد تھا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ چوتھی صدی قبل مسیح کے بعد یعنی ارسطو کے بعد یونان میں علم وحکمت کا بازار سرد پڑ گیا تھا اور علم وحکمت کی رونق اسکندریہ (مصر) میں آ گئی تھی۔ مدرسہ اسکندریہ اسی حوالے سے تاریخ میں بہت اہمیت رکھتا ہے..... فلاطینوس تارک دنیا تھا، صوفی منش تھا، شاگردوں نے چاہا کہ اپنی ولادت کی تاریخ بتائے تاکہ اس تاریخ کو عید کے طور پر منایا جائے، لیکن اس نے اپنی تاریخ ولادت نہیں بتائی۔ مریدوں اور شاگردوں نے چاہا کہ اس کی تصویر بنائیں، اس نے اجازت نہیں دی اور یہ کہہ کر ٹال دیا کہ اصلی بدن میں کون سی خوبی ہے کہ اس کا بدل مانگیں، بدن تو روح کی قبر ہے، قید خانہ ہے، اس کا سایہ ہے، تصویر ہے۔ اب یہ سایہ یا تصویر یا قبر اس قابل نہیں کہ اس کی تصویر بنائی جائے۔ اس کے چون (54) رسالے مشہور ہیں جو اس کے شاگرد فرفریوس نے چھ جلدوں میں مرتب کیے تھے اور ہر جلد میں نو رسالے تھے جنہیں تاسوعات یا رسالہ ہائے نہگانہ کہا جاتا ہے۔ فلاطینوس وحدت الوجودی ہے یعنی حقیقت کو واحد (ایک) مانتا ہے اور احدیت کو تمام موجودات کی اصل اور اس کی بنیاد بتاتا ہے، تمام موجودات مبداء اول یا مصدر کل سے فیضان وجود حاصل کرتی ہیں اور آخرکار ہر وجود اسی مبداء اول میں شامل ہو جاتا ہے۔ البتہ مبداء اول یا مصدر کل سے جو چیز سب سے پہلے صادر ہوتی ہے وہ عقل ہے اور عالم معقولات ہے (ارسطو کی صور کلیہ یا مثل افلاطون اس عالم سے متعلق ہیں) بالفاظ دیگر احدیت کا سب سے پہلا آئینہ عقل ہے اور معقولات اس کا سب سے پہلا مظہر ہیں۔ یہ صادر اول (عقل کل) خود بھی مصدر ہے اسی سے نفس کلی (روح) صادر ہوا۔ یعنی احدیت سے ذات حق مراد ہے، جب ذات حق کا تصور ہم صفات کے ساتھ کرتے ہیں تو وہ عقل کل ہے اور جب اس کا تصور بحیثیت خالق کرتے ہیں تو اسے نفس کلی کہا جاتا ہے۔ احدیت، عقل اور نفس (روح) تینوں مل کر اقانیم سہ گانہ کو وجود میں لاتے ہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقنوم سریانی لفظ ہے جس کے معنی بنیاد یا اصل کے ہیں اور اقانیم ثلاثہ کا نظریہ عیسائی مذہب کا بنیادی عقیدہ بھی ہے جو باپ، بیٹا اور روح القدس کی شکل میں ہے، لیکن فلاطینوس کے یہاں یہ اقانیم ثلاثہ درحقیقت خدا کی تین شانیں ہیں، تین خدا نہیں، جسے وہ یوں بھی کہتا ہے کہ خدا واحد بھی ہے اور تمام تر جمال بھی اور تمام تر خیر بھی ہے، یہ خدا کی ذات کے تین پہلو یا شانیں ہیں اور یہ تین پہلو انسانی شخصیت کے تین پہلوؤں کو تسکین کا سامان فراہم کرتے ہیں۔ انسان کے عقلی پہلو کی تسکین تصور واحد یا تصور توحید سے ہوتی ہے اور انسان کی شخصیت کے جذباتی پہلو کی تسکین تصور جمال سے ہوتی ہے اور تصور خیر انسانی شخصیت کے عملی پہلو کو تسکین فراہم کرتا ہے۔

فلاطینوس کی نظر میں نفس کلی نے ہر جسم میں حلول کیا ہے اور ہر جسم نے اپنی استعداد کے مطابق نفس سے

حصہ پایا ہے اور اس طرح نفوس جزئی وجود میں آئے اور یوں نفس کلی تمام نفوس جزئیہ کا منشا ہے..... احدیت، عقل اول، نفس یا روح کلی کے بعد نفوس جزئی ہیں، ان کے بعد مادہ ہے جو اس قوس نزول کے آخر میں ہے، جسم یا مادہ ذات احدیت کا سب سے آخری اور کمزور ترین پرتو ہے...... جسم کی حقیقت صورت ہے جو اسے وجود بخشتی ہے اور مادہ غیر متعین قوت ہے جو صورت کو قبول کرتا ہے۔ صورت جسم کا وجودی پہلو ہے اور مادہ اس کا عدمی پہلو ہے۔ اس حوالے سے عالم جسمانی وجود و عدم کے درمیان لٹکا ہوا ہے، اسی لئے ہمیشہ تغیر و تبدل کے مراحل سے گزرتا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے اس پر وجود، بودیا ہست کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ وہ نمود ہے جو ہمیشہ واقع شدن یا Becoming کی حالت میں ہے۔ مادہ مایہ کثرت ہے، جو بے صورتی، بدی، زشتی، نقص و عیب سے عبارت ہے۔ صورت، نیکی، حسن اور کمال وحدت سے عبارت ہے۔ عقل کلی اور نفس کلی قوس نزول میں عالم ملکوت سے عالم ناسوت میں آ کر مادہ میں گرفتار ہو گئے ہیں اور مادہ کی تمام برائیوں سے آلودہ ہوئے ہیں۔ پس اگر انسان جسم اور محسوسات سے وابستہ ہو جائے اور عالم روحانیت و عالم معقولات سے قطع تعلق کر لے تو اس کا سقوط یا زوال مکمل و جائے گا اور سعادت سے محرومی اس کا مقدر ہو جائے گی، لیکن وہ نفوس جو یہ چاہتے ہیں کہ اپنے مبداء کی جانب لوٹ جائیں اور قوسِ صعود طے کریں، ان کو چاہئے کہ عالم مادی سے اعراض کریں (منہ پھیر لیں) اور عالم معنی کی سیر کریں، وہ یوں کہ تزکیہ نفس کر کے سلوک یعنی عرفان کا راستہ اختیار کریں، جو یہ تین مرحلے رکھتا ہے۔

(۱) فن (۲) عشق (۳) حکمت

فن حقیقت اور طلب جمال کی ایک صورت ہے یعنی حسن اور سچائی کی جستجو کا نام فن ہے کہ دونوں درحقیقت ایک ہی ہیں چونکہ جو حق ہے وہی حسین ہے اور جو حسین ہے وہی حق ہے۔ حسن دراصل صورت ہے جو مادہ پر متصرف ہو کر اسے وحدت عطا کرتی ہے۔ یہ روح کی روشنی ہے جو جسم پر پڑتی ہے اور عقل کا پرتو ہے جو روح پر پڑتا ہے۔ حسن کو دیکھ کر جو شوق اور وجد و حال روح میں پیدا ہوتا ہے اس لئے ہوتا ہے کہ روح اپنے ہم جنس سے ملتی ہے جو وہ خود رکھتی ہے دوسرے میں بھی پاتی ہے، جس طرح نغمہ یا سریلی آواز کے سننے سے نشاط اس لئے حاصل ہوتا ہے کہ سننے والی کی روح میں وہ موجود ہے۔

عشق..... حسن کی حقیقت جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے صورت ہے چونکہ بدن کا حسن روح سے اور روح کا حسن عقل سے ہے، یوں عقل حسن کی حقیقت ہے، جس طرح ارباب ذوق کو جسمانی حسن کے مشاہدے سے وجد و شوق پیدا ہوتا ہے، اسی طرح اہل معنی کو حسن معقول کے مشاہدے سے یعنی فضائل و کمالات سے وجد حاصل ہوتا ہے اور یہی عشق ہے جو نفوس زکیہ کے سیر و سلوک کا دوسرا مرحلہ ہے۔ اس مقام پر ابھی عشق ناتمام ہے۔ عشق تام یا حکمت یہ ہے کہ جو صورت و حسن سے ماوراء ہے اس پر نظر رکھے یعنی خیر و نیکی، حسن و زیبائی کی جو اصل ہے اس تک پہنچے جو وحدت ہے، صرف وحدت کے مشاہدے سے بھی ہماری روح کو سکون نہیں ملتا بلکہ ہماری تمنا یہ ہوتی ہے کہ

ہم اس سے وصال واتحاد حاصل کرلیں۔ ہماری روح اپنے مبداء حقیقی یا اپنی اصل سے جو وحدت ہے ملنے کے لئے بے قرار رہتی ہے، یہی بیقراری عشق ہے۔ اسے ہی صوفیہ عشق حقیقی کہتے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ہم اس وحدت کو پا لیں چونکہ ہمارا حقیقی وطن وحدت ہی ہے، ہم اسی وطن کی طرف لوٹنا چاہتے ہیں، وحدت کی جانب یہ سفر نہ قدموں سے طے ہوسکتا ہے نہ آنکھوں سے بلکہ قلب کی آنکھوں سے یہ سفر طے کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے سر کی آنکھیں بند کر لی جائیں اور دل کی آنکھیں کھول لی جائیں پھر معلوم ہوگا کہ جس کو ہم ڈھونڈتے تھے وہ خود ہم میں موجود ہے۔ یہ وصال حق دراصل بیخودی ہے جس سے انسان سب سے بلکہ خود سے بھی بیگانہ ہو جاتا ہے، اپنے جسم وجان سے بے خبر اور زمان ومکاں سے فارغ، فکر سے بے نیاز، عقل سے آزاد ہوکر عشق حقیقی میں مست ہو جاتا ہے، اپنی ذات اور معشوق میں یعنی نفس (روح) وخیر مطلق میں کوئی واسطہ یا رکاوٹ نہیں پاتا، فرق مٹ جاتا ہے، یہ وہ کیفیت ہے جسے عشق مجازی میں عاشق ومعشوق غلطی سے تلاش کرتے ہیں، ورنہ یہ کیفیت مقام ربوبیت سے مخصوص ہے۔ نفس انسانی جب تک بدن سے وابستہ ہے اسے یہ کیفیت حاصل نہیں ہوسکتی، یہ کیفیت بہت مشکل سے اور بہت تھوڑی دیر کے لئے اور بہت دیر میں حاصل ہوتی ہے۔ فلاطینوس کہا کرتا تھا کہ میں نے ساری عمر میں چار بار یہ کیفیت پائی ہے اور یہ لذت چکھی ہے۔[25]

خدا — مسلم فلاسفہ کی نظر میں

مسلم فلاسفہ نے بھی ذات حق کے بارے میں اپنے افکار کا اظہار کیا ہے۔ وجود حق کے اثبات کے حوالے سے جو دلائل انہوں نے دیئے ہیں ان پر یونانی فلسفہ کا اثر بھی ہے۔ کندی (252-185ھ) کی نظر میں خدا یا وجود حق ہمیشہ سے ہے ہمیشہ قائم رہے گا اور وہ وجود کامل ہے، ازلی ہے۔ کندی کی نظر میں اللہ کی ذات اتنی وراء الورا ہے کہ اسے محض منفی پیرائے میں ہی بیان کیا جاسکتا ہے، مثلاً یوں کہ خدا کی ذات مادی نہیں، اس کی کیفیت نہیں، کمیت نہیں، خدا نہ جنس ہے، نہ نوع ہے، نہ عرض ہے، نہ عدد ہے، غرض خدا کو انسانی فکر کے سانچے میں ڈھالا نہیں جاسکتا۔[26]

فارابی (ولادت 257ھ) ترکستان کے شہر فاراب کا رہنے والا تھا..... ستر سے زیادہ زبانوں کا ماہر تھا۔ اس نے ارسطو کی کتابوں کے تراجم کئے۔ ان کا نام تعلیم ثانی رکھا اور خود معلم ثانی کہلایا..... موسیقی کا ماہر بھی تھا، طبیب بھی تھا لیکن اس نے خود کو فلسفہ کے لئے وقف کیا ہوا تھا۔ اس کی نظر میں فلسفہ حقیقت مطلق کی تلاش کا کام ہے۔ انسان کے لئے علوم عقلیہ میں غور وفکر کرنے سے جو کمال حاصل ہوتا ہے اس سے اعلیٰ کوئی کمال نہیں۔ فارابی کی نظر میں تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب، اس کے سوا تیسری کوئی قسم نہیں، اب چونکہ ہر ممکن کے حقیقی بننے کے لئے کوئی علت پروری ہے اور علل کا سلسلہ غیر متناہی نہیں ہوسکتا اس لئے ہم مجبور ہیں کہ ایک واجب الوجود کو مانیں

جو علت سے بری ہے، ازلی ہے، ابدی اور کامل بھی، عقل محض بھی ہے اور خیر مطلق بھی، البتہ یہ وجود مرکب نہیں بسیط ہے۔ چونکہ وجود حق وجود مطلق اور کامل ہے اس وجہ سے ہم اس کا ادراک نہیں کر سکتے، اس کی ذات ہمارے ادراک سے ماورا ہے کہ وجود محدود وجود لامحدود کا ادراک نہیں کر سکتا۔ خدا کی ذات اس قدر واضح، روشن اور منور ہے کہ ہماری آنکھوں کو خیرہ کیۓ ہوۓ ہے۔ یعنی اس کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں، خود اس کی ذات جو بے حد روشن اور منور ہے اور آنکھوں کو خیرہ کیۓ ہوۓ ہے اپنے وجود کا ثبوت ہے۔ خدا کے وجود پر دلیل نہیں لائی جا سکتی کیونکہ وہ خود تمام اشیاء کی دلیل ہے، وجود اور حقیقت اس کی ذات میں ایک ہو جاتے ہیں..... جب ہم کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے تو معلوم کے لئے وہ کسی دوسری ذات کا محتاج نہیں، وہ خود ہی عالم ہے، خود ہی معلوم ہے اور خود ہی علم ہے اور اپنے حسن لازوال اور خیر بے مثال پر آپ ہی شیدا ہے۔ ذات حق واحد ہے، بسیط ہے، اس کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں، اس کی ذات سے علیحدہ نہیں۔ وہ کلیات کا علم رکھتا ہے، اسے جزئیات کا علم نہیں، وہ مادی اشیاء کا علم نہیں رکھتا کہ یہ چیزیں اس کے مقام و مرتبہ سے پست تر ہیں اور خدا کے لئے مناسب نہیں کہ پست تر چیزوں کا علم حاصل کرے۔ فارابی کی نظر میں خدا سے عقل کل اور عقل کل سے آٹھ عقول افلاک اور ان سے اجرام سماوی پیدا ہوۓ۔ یہ نو عقول، جنہیں ملائک آسمانی کہا جاتا ہے مل کر وجود کا دوسرا درجہ بتاتی ہیں۔ تیسرے درجہ پر انسانوں کی عقل فعال ہے جو روح القدس بھی کہلاتی ہے اور ارض و سما کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے۔ چوتھے درجہ پر نفس ہے، پانچویں اور چھٹے درجہ کی ہستیاں صورت اور مادہ ہیں۔ [27]

ابن سینا (ولادت 370ھ) کی نظر میں چونکہ خدا واحد ہے اس لئے واحد (ایک) سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے (الواحد لا یصدر عنہ الا الواحدض) جب خدا اپنی ذات کا تعقل کرتا ہے یعنی اپنی ذات کے بارے میں سوچتا ہے تو اس سے عقل اول وجود میں آتی ہے۔ یہ عقل ممکن الوجود بالذات ہے اور واجب الوجود بالغیر ہے۔ جب یہ عقل اپنے مبداء کا تعقل کرتی ہے تو عقل دوم وجود میں آتی ہے، یہ عقل دوم عقل کلی ہے اور جب عقل کلی اپنی ذات کا تعقل کرتی ہے جو واجب الوجود بالغیر ہے تو اس سے نفس فلک اقصیٰ وجود میں آتا ہے اور جب یہ فلک اقصیٰ اپنی ذات کا تعقل کرتا ہے جو ممکن الوجود ہے تو اس سے نفس فلک اقصیٰ وجود میں آتا ہے اور جب یہ فلک اقصیٰ اپنی ذات کا تعقل کرتا ہے جو ممکن الوجود ہے، تو اس سے ہمارے فلک کا وجود صادر ہوتا ہے اور یوں سب سے پہلے کثرت وجود میں آئی کہ جس کے ذریعہ سے ہم نظام الٰہی سے نظام عقلی، نفسی، فلکی میں منتقل ہو جاتے ہیں، لیکن اس پر ایک اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ایک علت کا معلول صرف ایک ہوتا ہے اور وحدت سے واحد ہی کا صدور ہوتا ہے، تو پھر کثرت عالم کیسے معرض وجود میں آئی۔ اس کا جواب ابن سینا یہ دیتا ہے کہ واجب الوجود (خدا تعالیٰ) ایک ہے، بسیط ہے اس سے عقل اول ہی معرض ظہور میں آ سکتی ہے لیکن عقل اول سے عقل ثانی، عقل ثانی سے عقل ثالث اور یوں بالترتیب عقول عشرہ یعنی دس عقلیں وجود میں آئیں اور پھر کائنات پیدا ہوئی۔ ذات حق واجب

الوجود ہے، عقل مطلق ہے، اسے موجودات کا علم ہے البتہ اس کو جزئیات کا علم عمومی ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ کو تمام اشیاء کا علم بطور کلی حاصل ہے، جزئیات بھی اس پر پوشیدہ نہیں ان کا بھی اسے علم عمومی طور پر ہے۔ اللہ تعالیٰ تمام علتوں کی علت ہے اور سب غایتوں کی غایت ہے، ہم اس کا ادراک دلائل سے نہیں کر سکتے، اس کی کوئی دلیل نہیں بلکہ تمام موجودات اس کے وجود کی دلیل ہیں۔[28]

امام غزالی (ولادت 450ھ) وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ ہم مانتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور حادث کی تخلیق کی کوئی علت ہوتی ہے اور وہ علت خدا تعالیٰ ہے۔ انسان جب کائنات پر غور کرتا ہے اور نظام کائنات پر فکر کرتا ہے تو اسے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ خدا ہے کیونکہ ہر مصنوع کے لئے صانع لازم ہے، وجود کائنات کے لئے وجود خداوندی کا ہونا لازمی ہے جو اس نظام عالم کو اپنی حکمت بالغہ کے ذریعے سے چلا رہا ہے۔ خدا واحد ہے اس کا کوئی شریک نہیں۔ اگر واحد نہ ہوتا تو نظام کائنات درہم برہم ہو جاتا (ولو کان فیھما آلھة الا اللّٰہ لفسدنا۔ سورہ 21 آیت 22) اس کے علاوہ خدا کے وجود پر قانون سببیت کے تحت غزالی دلیل دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عالم حادث ہے اس لئے اپنے وجود کے لئے کسی سبب کا محتاج ہے۔ عالم کے حادث ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عالم کے تمام اجسام تغیر و تبدیلی اور حوادث کا شکار ہو کر شکست و ریخت سے دوچار ہو جاتے ہیں، ذات باری تعالیٰ قدیر ہے اگر حادث ہوتی تو اس کا کوئی سبب ہوتا جو اس کے وجود کا سبب ہوتا، یوں اس سبب کا بھی کوئی سبب ہوتا اور اسی سلسلہ کو ایسے سبب یا وجود پر ختم ہونا تھا جو قدیم ہو، قائم بالذات ہو۔ یہی وجود جو قدیم ہے اور قدیم بالذات ہے۔ عالم کا خالق اور خدا ہے، وہ ازلی اور ابدی ہے، وہی اول و آخر و ظاہر و باطن ہے۔

ابن رشد (ولادت 520ھ) اثبات وجود خدا تعالیٰ کے لئے جو دلائل پیش کرتا ہے وہ دو قسم کے ہیں، ایک کو وہ ''دلیل عنایت'' کہتا ہے اور دوسری قسم کو ''دلیل اختراع''..... وہ کہتا ہے کہ قرآن کی آیات تین قسم کی ہیں، ایک وہ ہیں جو ''دلیل عنایت'' پر مشتمل ہیں، دوسری وہ آیات ہیں جو ''دلیل اختراع'' رکھتی ہیں اور تیسری وہ آیات ہیں جو ان دونوں دلیلوں کو اپنے پہلو میں لئے ہوئے ہیں۔ یہ دلیلیں ابن رشد کی نظر میں عام انسان کی بھی سمجھ میں آ جاتی ہیں اور فلاسفہ کے لئے بھی قابل قبول ہیں، کیونکہ یہ شرعی اور یقینی ہیں۔ عوام اور فلسفیوں میں ان کے بارے میں اگر اختلاف ہے تو فقط ادراک و فہم کے مراتب کا ہے۔ عوام صرف ان دلائل کے حسی پہلوؤں تک پہنچ پاتے ہیں جبکہ فلاسفہ ان دلائل کے عقلی پہلوؤں کو بھی پا لیتے ہیں۔ دلیل عنایت سے یہ مراد ہے کہ تمام اشیاء کے وجود میں آنے کا سبب یہ ہے کہ انسان ان سے بہرہ ور ہو، تمام کائنات انسان کے لئے بنائی گئی ہے، اس دلیل کے دو پہلو ہیں: ایک یہ کہ تمام موجودات جو اس جہان میں ہیں وہ سب کی سب انسان کے وجود سے موافقت رکھتی ہیں۔ دوم یہ کہ موجودات میں یہ موافقت لازمی طور پر کسی فاعل کی پیدا کی ہوئی ہے اور وہ فاعل تمام تر عقل و دانش ہوگا۔ اسی نے ایک خاص مقصد کے لئے یہ موجودات پیدا کی ہیں۔ یہ اتفاقاً وجود میں نہیں آئیں۔ پس جو شخص چاہتا ہے کہ صحیح

معنوں میں عرفان حق حاصل کرے یا خدا کو پہچانے، اسے چاہئے کہ موجودات کے فائدے اور ان کے مفید ہونے کے بارے میں غور کرے.....دلیل اختراع کی اساس اس پر ہے کہ انسان غور کرے کہ کس طرح مٹی سے پودے اگتے ہیں، کس طرح زندگی وجود میں آتی ہے، سو کوئی ہے جو نباتات وحیوانات کو وجود میں لاتا ہے۔ بس جو خدا کو صحیح معنوں میں جاننا چاہے اسے چاہئے کہ اشیاء کی حقیقت کو سمجھے تاکہ موجودات کے موجد حقیقی کو جان سکے جو خداوند اقدس ہے۔[29]

علامہ اقبال (وفات 1938ء) کی نظر میں خدا بھی ایک خودی ہے البتہ یہ خودی مطلق ہے یا لامتناہی خودی ہے۔ کائنات خود بھی ایک خودی ہے یا ایغو ہے، ہماری حیات ایغو کی حیات ہے۔ ذرے سے آفتاب تک ہر شے میں خودی کارفرما ہے حتیٰ کہ وہ اپنا اضافی کمال انسان میں حاصل کرتی ہے۔ تمام دوسری مخلوقات میں سب سے زیادہ انسان ہی اپنے خالق کی خالقیت کے عمل میں شریک ہے.....خودی مطلق یعنی خدائے برحق تمام محدود خودیوں کو ان کا وجود مٹائے بغیر اپنی خودی میں یعنی ہستی میں لئے ہوئے ہے۔ قرآن پاک میں اسی حوالے سے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں۔ یوں خودی مطلق کائنات سے ماورا بھی نہیں اور وہ ہمہ اوستی نظریے کے مطابق کلی طور پر نافذ کل اور ہمہ گیر بھی نہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی یعنی خودی مطلق ایک حد تک ہمہ گیر بھی ہے اور ایک حد تک ماورا بھی..... یہاں یہ بات توضیح کے طور پر کہنا مناسب ہوگا کہ خدا کی شخصیت کے تصور کے حوالے سے دو تصورات ہیں: خدا ایک شخص ہے یا فرد ہے اور اس کائنات سے ماورا یعنی دور یا باہر عرش پر مقیم ہے اور حکمرانی کر رہا ہے۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ خدا ساری کائنات میں موجود ہے بلکہ ہر شے میں جاری وساری ہے۔ ہر چیز میں اسی کا وجود ہے بلکہ یوں کہئے کہ ہر چیز وہی ہے۔ اس کے وجود کے سوا کوئی موجود ہی نہیں، یہ ہمہ اوستی (وحدت الوجودی) نظریہ ہے۔ پہلے نظریے کے مطابق انسان اور خدا میں جو رشتہ ہے وہ ہر چند خالق ومخلوق کا ہے لیکن انسان کی شخصیت قائم رہتی ہے لیکن اس نظریے سے شرک کا پہلو پیدا ہو جاتا ہے یعنی ایک وجود خدا کا اور دوسرا وجود انسان کا۔ اس شرک سے بچنے کے لئے دوسرا نظریہ یہ پیدا ہوا کہ خدا اور انسان میں خالق ومخلوق کا رشتہ نہیں بلکہ سب کچھ وہی ہے۔ یہ وحدت الوجودی تصور ہے، اس میں انسانی شخصیت معدوم ہو جاتی ہے۔ نہ انسان کا ارادہ رہتا ہے اور نہ اس کا اختیار۔ یہ ہمہ اوستی تصور عام طور پر تصوف میں رائج ہے جبکہ مذاہب زیادہ تر ماورائی تصور رکھتے ہیں.....علامہ کی نظر میں خدا کی شخصیت نہ ماورائی ہے نہ ہمہ اوستی بلکہ وہ ایک خودی ہے اور کائنات بھی ایک خودی ہے، خود انسان بھی خودی ہے، البتہ خدا خودی مطلق ہے جو تمام محدود خودیوں پر محیط ہے اور انسان کی خودی ان تمام دوسری محدود خودیوں کے مقابلے میں کامل ہے اور افضل واعلیٰ ہے، لیکن یہ بھی ہے کہ انسانی خودی مزید تکمیل کے مراحل سے بھی گزر رہی ہے۔

علامہ اقبال خودی مطلق کے ماورائی پہلو پر ذرا زیادہ زور دیتے ہیں کیونکہ خودی مطلق کے ہمہ گیر یا نافذ

کل ہونے کو تسلیم کرنے سے انسانی خودی لامتناہی خودی یعنی خدا میں براہ راست جذب و تحلیل ہو جاتی ہے جبکہ ماورائی تصور متناہی خودی کو یعنی انسان کی خودی کو نمایاں کرتا ہے اور اس کے ساتھ ہی خودی مطلق یعنی ہستی خداوند تعالیٰ کی انفرادیت کو بھی عیاں کرتا ہے، اس کے علاوہ خدا کا ماورائی تصور مذہبی شعور کو بہتر انداز میں مطمئن کرتا ہے کیونکہ انسان کی مایوسی اور اس کی تنہائی کے احساس کا مداوا ایک ماورائی ہستی کے وجود سے ہوتا ہے جسے وہ مصیبت میں پکار سکے اور جس سے وہ دکھوں کا مداوا حاصل کر سکے۔

اس خودی مطلق کی چار صفات ہیں۔

(۱) خلاقیت (۲) ہمہ دانی (۳) قدرت کاملہ (۴) سرمدیت

(1) وہ خلاق ہے لیکن ان معنوں میں کہ تخلیق خود اس کے باطنی امکانات کا بے نقاب ہونا ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ کائنات یا مادہ اس سے علیحدہ اور خارج میں کوئی شے ہے۔ مادہ مکان و زمان درحقیقت ذات حق کی یا خودی کی آزاد تخلیقی قوت کی تشریحات یا تعبیرات ہیں۔ ان کا اپنا علیحدہ وجود نہیں۔

(2) خودی مطلق ہمہ دان ہے یعنی عالم کل ہے یا علیم ہے۔ خدا ایسا علیم ہے کہ اس کے علم کا عمل اور اس کے علم کا معروض دونوں ایک ہی ہیں۔ وہ ایسا علیم ہے کہ جس کا معلوم اس سے جدا نہیں۔ اس کا علم تخلیقی ہے۔ وہ خود ہی اپنے علم کا موضوع ہے اس لئے وہ ہمہ دان ہے۔ ہمہ دانی سے یہ مراد بھی نہیں کہ ہر چیز پہلے سے دی ہوئی اور متعین ہے اور اللہ تعالیٰ نے صرف اسے ذہن نشین کر لیا ہے۔ اس کا ادراک اپنے باہر کسی چیز کا ادراک نہیں۔ وہ ایک زندہ تخلیقی فعلیت ہے، وہ تخلیق کرتا ہے جس لمحے وہ جانتا ہے اور وہ جانتا ہے جس لمحے وہ تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح مستقبل خدا کی تخلیق حیات کے نامی کل میں موجود رہتا ہے، لیکن وہ ایک کھلے غیر متعین امکان کی طرح موجود رہتا ہے نہ کہ واقعات و حوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا قطعی خاکہ پہلے سے مقرر ہو۔

(3) خودی مطلق قادر کل ہے لیکن ایسی لامحدود طاقت نہیں جو بے بصر اور متلون ہو کیونکہ ایک معنی میں وہ محدود ہے یعنی اپنی دانش اور نیکی سے محدود ہے۔ یہ تحدید اسے بے بس نہیں بناتی بلکہ اس کی طاقت و دانش اور نیکی سے مربوط ہے اس کی قدرت کے اظہار میں ایک نظم ہے، ایک اصول ہے، اس کا ارادہ بنیادی طور پر نیکی کی طرف حرکت کرتا ہے..... اب سوال پیدا ہوتا ہے پھر یہ شر اور الم کہاں سے آئے؟ علامہ فرماتے ہیں کہ ہماری کائنات ایک ناقص کائنات ہے، خودی نے انسان میں اضافی کمال حاصل کیا ہے۔ کمال کلی ابھی بہت دور ہے، الم اور شر ہمیں اپنی خودی کے استعمال اور استکمال کی آرزو برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں، لہٰذا شر اور الم مطلق نہیں بلکہ خودی کے استکمال میں کامیاب یا ناکام ہونے سے متلازم ہوتے ہیں۔

(4) خودی مطلق سرمدی یا ابدی ہے۔ عام طور پر سرمدیت سے مراد ایسا زمانہ ہے جس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ مظاہر کی دنیا میں تواتر اور تغیر پایا جاتا ہے اور اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ہر ابتدا کی ایک انتہا ہے اور تواتر بے نہایت کی بھی ایک انتہا ہے، لیکن زمان کا یہ تصور عملاً غلط ہے۔ اب اگر ہم اپنی ذات پر غور کریں تو معلوم وگا کہ یہاں تغیر بلا تواتر پایا جاتا ہے۔ تمام باطنی حالتیں ایک دوسرے میں نفوذ کر رہی ہیں اور نہیں کہہ سکتے کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے۔ استدام ایک نامی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ساتھ چلتا ہے اور حال میں کارفرما رہتا ہے۔ اسی طرح مستقبل بھی آگے اس طرح پڑا ہوا نہیں جس پر سے ہمیں گزرنا ہے، وہ پہلے ہی سے حال میں ہے یعنی وہ حال میں ایک کھلے ہوئے غیر متعین امکان کے طور پر موجود ہے، اس کی خودی تاریخ کی ساری حدرسائی کو اپنی حیات باطنی میں ایک آن یا لمحے کے طور پر لئے ہوئے ہے۔ چنانچہ اس کے لئے نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے، سب کچھ ایک لمحہ میں اس کے زیر نظر ہے۔ وہ زمانے کی تاریخ پر ہماری طرح آہستہ آہستہ اور تدریجی مدتوں سے نہیں گزرتا۔ فی الواقع خداوند تعالیٰ خود ہی تمام زمان کا سرچشمہ ہے۔

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز [30]

مغربی مفکرین اور تصور خدا

خداوند اقدس کے وجود کے اثبات میں مغربی مفکرین نے بھی اظہار خیال کیا ہے۔ اگرچہ ان کے دلائل بیشتر وہی ہیں جو یونانی اور مسلم فلاسفہ نے اس حوالے سے پیش کئے مثلاً میسٹر ایکہارٹ (Meister Ekhart) ایک مغربی مفکر اور مسیحی صوفی (تیرہویں صدی) کے خدا کی تعریف میں یہ جملے: "God is not light nor life nor love nor nature nor spirit nor semblance nor anything we can put into words"

مشہور مسلم فلسفی کندی (آٹھویں صدی) کے ان الفاظ سے (جن کا کندی کے حوالے سے پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے) بے حد مشابہت رکھتے ہیں ''خدا کی ذات مادی نہیں، اس کی کیفیت نہیں، کمیت نہیں، خدا نہ جنس ہے، نہ نوع ہے، نہ عرض ہے، نہ عدد ہے، غرض خدا کو انسانی فکر کے سانچے میں ڈھالا نہیں جا سکتا.....'' البتہ مغربی مفکرین کے دلائل میں کچھ جدت اور بانکپن بھی ہے۔ قارئین کرام ذرا ملاحظہ فرمایئے:

ڈیکارٹ Descartes (ولادت 1594ء) خدا کو جوہر کہتا ہے، جوہر سے مراد ایسی ہستی ہے جو اپنے وجود کے لئے کسی اور کی محتاج نہ ہو اور جو بذات خود قائم ہو۔ وہ کہتا ہے کہ مجھ میں خدا کا تصور اس لئے موجود ہے کہ

خدا موجود ہے، خدا کے وجود کا دارومدار میرے نفس کے تصور پر نہیں بلکہ میرے نفس کا تصور اس کے وجود کا رہین منت ہے..... اس کے نزدیک کامل اور لامحدود ہستی کا تصور ایک نصب العین کا نام دیتا ہے، اسی کا یہ مشہور قول ہے کہ میں سوچتا ہوں اس لئے میں موجود ہوں، وہ کہتا ہے کہ میرا وجود اگر مستقل ہوتا اور قائم بالذات ہوتا تو نہ مجھے موت ہوتی، نہ مجھ میں خواہش ہوتی اور نہ شک ہوتا۔ پھر تو میں ہی خدا ہوتا، چونکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ میرا وجود کسی ذات کامل و اکمل کی عطا ہے جو خدا ہے، جو وجود کامل ہے، واجب ہے اور قائم بالذات ہے۔ میرا ذہن ناقص ہے اور محدود ہے۔ اس لئے میں ذات حق (جو کامل ہے اور لامحدود ہے) کا ادراک کلی طور پر نہیں کرسکتا۔ یعنی جیسا کہ اس کا حق ہے اس کا عرفان حاصل نہیں کرسکتا لیکن ذات حق کو میرا ذہن روشن اور واضح پاتا ہے، جیسا کہ مثال کے طور پر پہاڑ کو میں آغوش میں نہیں لے سکتا لیکن اسے چھو تو سکتا ہوں، یوں اس کے وجود کو محسوس کرسکتا ہوں۔[31]

مالبرانش Malebranche (ولادت 1638ء) کی نظر میں انسان جو کچھ دیکھتا ہے خدا میں دیکھتا ہے، ہر فعل خدا کی جانب سے وجود میں آتا ہے، انسان تو صرف آلہ اور سبب ہے۔ یوں گویا وہ وحدت الوجودی ہے۔[32]

سپینوزا Bruch Spinoza (1632-1677ء) کی نظر میں خدا ایک جوہر ہے جو قائم بالذات ہے، جاوید ہے، واجب الوجود ہے، جس کی لامحدود اور بے شمار صفات ہیں اور جس کا وجود ظاہر و مشہود ہے یعنی اپنے ظہور کے لئے کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔ خدا کائنات کی علت خارجی نہیں داخلی ہے، جو کچھ ہے خدا میں ہے اور بغیر اس کی ذات کے کوئی چیز موجود نہیں ہوسکتی جو کچھ موجود ہے وہ خدائے واجب الوجود کی ایک حالت یا شان ہے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ پرانے فلسفیوں نے اپنے فلسفہ کا آغاز عالم خلق سے کیا تھا، ڈیکارٹ اور غزالی نے اپنی ذات کو مبداء علم جانا، اسپیوزا نے خدا کو مبداء علم بتایا، متقدمین کے لئے عالم شناسی وسیلہ خدا شناسی تھا، ڈیکارٹ کے لئے خودشناسی وسیلہ خداشناسی تھا اور سپیوزا کے لئے خداشناسی خودشناسی کا وسیلہ ہے۔ وہ خدا کو ہر شے میں اور ہر شے کو خدا میں دیکھتا ہے، اس لئے اسے خدامست کہا جاتا ہے، لیکن علماء قشری اسے منکر خدا اور ملحد کہتے تھے، اسی کا قول ہے کہ جذبات عقل کی بصارت کے بغیر بے نور آنکھیں ہیں اور ہوش بے جوش قوت تخلیق و عمل سے محروم ہے۔ انسان کسی صحیح نتیجہ پر اس وقت تک نہیں پہنچ سکتا جب تک جذبات و عقل دونوں نے ایک دوسرے کی تائید کر کے مہر تصدیق ثبت نہ کردی ہو۔[33]

لائبنیز Gottfried Wilhelm Leibniz (وفات 1716ء) کی نظر میں ذات حق وجود کی علت غائی بھی ہے، علت موجبہ بھی ہے اور علت کافیہ بھی ہے۔ ذات حق کامل بھی ہے اور لامحدود بھی ہے اور وہ علم و ارادہ اور قدرت کی صفات سے موصوف بھی ہے۔ اس کا علم ماہیات کا خالق ہے اور اس کا ارادہ ان ماہیات کے وجود کا خالق ہے اور اس کی قدرت ان دونوں امور کی علت ہے۔ یہ تینوں صفات الٰہی ''جوہر فرد'' میں بھی موجود ہے۔ عالم

میں ذات حق کے علاوہ دوقسم کے جوہر ہیں، ایک جسم ہے جس کی حقیقت بُعد ہے اور ایک روح ہے جس کی حقیقت فکر یا علم ہے۔[34]

جرمن فلسفی مینڈلسن Moses Mendelsohn (1729-1786ء) کی نظر میں خدا صاحب شخصیت ہے جو تمام تر ''خیر دانش'' عدل وکرم ہے۔[35]

ہیگل Hegel (1770-1831ء) کی نظر میں خدا کا عقلی تصور کرنے سے وہ خدا نہیں رہتا۔ فلسفہ اور مذہب کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ عقلیت اور عقیدہ کے بین بین کوئی راہ نکالے، فلسفہ مذہب پیدا نہیں کرسکا البتہ مذہب فلسفہ پیدا کرسکتا ہے۔ یعنی خدا کی ذات کا تصور کرنا فلسفہ کا کام نہیں البتہ اس کی صفات پر فلسفیانہ غور کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام اضداد کی تہہ میں ایک مرکز کا پایا جانا ضروری ہے ورنہ جدلیاتی عمل جاری نہ رہ سکے گا، وہی روح کائنات ہے، وہی خدا ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اضداد کا تصور ہیگل کے فلسفہ کی بنیاد ہے۔ اس کی نظر میں ہر تصور کی ضد وجود ہے، جب وہ تصور ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو اس کے ناقص پہلو کی نفی ہو جاتی ہے اور ایک نیا تصور جنم لیتا ہے، جو پہلے تصور کا عکس ہوتا ہے اب یہ نیا تصور پہلے تصور سے مل کرنئی کلیت یا تصور پیدا کر لیتا ہے، اس نئے تصور کی آگے چل کر پھر نفی ہو جاتی ہے اور اس طرح عمل جاری رہتا ہے، نفی چونکہ صرف ناقص پہلو کی ہوتی ہے اس لئے تصور کا صالح عنصر فکر کی ان ارتقائی منازل میں باقی رہتا ہے۔ یہ صالح عنصر یا جوہر دراصل وہ ابدی اقدار یا حقائق ہیں جو تمام تغیرات کے باوجود باقی رہتے ہیں اور قائم بالذات طاقت اس جوہر کی حفاظت میں ہر آن مصروف رہتی ہے۔ اس قائم بالذات طاقت کو ہیگل روح کائنات کہتا ہے۔ اضداد کی اس جنگ اور ارتقائے کائنات کے اس عمل کو ہیگل جدلیاتی عمل کہتا ہے، ہیگل کے نزدیک تصورات کی اس جنگ میں خود نبض کائنات کا زیر و بم پایا جاتا ہے۔ بظاہر یوں لگتا ہے کہ ہیگل وحدت الوجودی ہے، ہیگل درحقیقت نہ وحدت الوجودی ہے اور نہ منکر حق ہے اور نہ ہی اس عقیدہ کا حامل ہے کہ خدا کا وجود موجودات کے مقابلہ میں الگ اور مستقل ہے، یعنی ماورائی نظریہ بھی وہ نہیں رکھتا۔ ہیگل جو کہنا چاہتا ہے وہ یوں ہے کہ خدا جہاں میں نہیں، خود جہاں خدا میں ہے۔[36]

شوپنہاور Schopenhauer (1788-1860ء) کہتا ہے کہ میرا شعور مجھے یہ تسلیم کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ اس عالم شہود کے عقب میں ایک ایسی حقیقت ہے جو اپنے وجود کے لئے میرے تصور اور نظام عقل کی پابند یا محتاج نہیں ہے۔ میں نہیں جانتا کہ وہ کیا ہے، لیکن اتنا ضرور جانتا ہوں کہ وہ ہے اور اس کا وجود میرے وجود پر منحصر نہیں۔ شوپنہاور کہتا ہے کہ جو چیز تمام موجودات میں جاری وساری ہے، جو نہ صرف ہماری ماہیت ہے بلکہ اس معروضی عالم کی اساس بھی ہے وہ خواہش یا ارادہ ہے جو حقیقت ہے اور ذات مطلق ہے۔ یہ خواہش یا خواہش حیات یا ارادہ لافانی ہے اور ایک اندھی قوت ہے جس نے وجود میں آکر ایک بہت بڑی غلطی کی ہے جو غم اور الم کا

سبب بھی ہے..... گویا خواہش حیات قید حیات کا باعث ہے اور اس لئے بندغم کا سبب بھی ہے۔

کانٹ Kant (1804-1724ء) کہتا ہے کہ خدا کا تصور ہر اس انسان میں موجود ہونا ضروری ہے جس کے ذہن میں اخلاقی قانون موجود ہے۔ اس کے خیال میں مذہب کی بنیاد سائنس اور دینیات پر نہیں رکھی جا سکتی، اخلاق کو مذہب کی بنیاد ہونا چاہئے جس میں ارادہ نیک کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔

نیکی کی بنیاد حسن نیت یا ارادہ نیک ہے، خیر مطلق ارادہ خیر ہی ہے البتہ ذات حق یا حقیقت مطلق کا اثبات عقل سے ممکن نہیں، نظام کائنات سے وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے بارے میں جو دلائل فلاسفہ نے پیش کئے تھے وہ یہ کہہ کر مسترد کر دیتا ہے کہ یہ نا کافی ہیں۔[37]

کیرک گرد (ولادت 1813ء) کہتا ہے کہ موضوع ہی حقیقت ہے اور حقیقت بحیثیت موضوع ہی ہوتی ہے۔ انسان اور خدا میں اس وقت تک کسی قسم کا رابطہ قائم نہیں ہوسکتا جب تک کہ خدا کو موضوع نہ مانا جائے۔ زندہ اور حرکی قسم کا تعلق صرف ایک موضوع اور دوسرے موضوع ہی میں قائم ہوسکتا ہے۔ موضوع اور معروض کے درمیان پیدا نہیں ہوسکتا۔ وہ خدا کو موضوع محض شخصیت سمجھتا ہے، گویا خدا لا انتہا موضوعیت ہے، اسی کا قول ہے ''میں ہوں کیونکہ میں موجود ہوں'' وہ کہتا ہے کہ اگر میں نے اپنی قبر کے لئے کوئی کتبہ تجویز کیا تو وہ ہوگا ''وہ فرد''۔[38]

لاک John Locke (1704-1632ء) کہتا ہے کہ ہمارا علم وجود کے بارے میں تین قسم کا ہے (1) علم اپنے وجود کا (2) علم خدا کے وجود کا (3) علم اشیاء کے وجود کا۔

ہم خدا کے وجود کا علم عقل کے ذریعے حاصل کرتے ہیں، اس طور سے کہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارا وجود حادث ہے سو ہمارے وجود کو اس نے پیدا کیا ہے جو قدیم ہے، ازلی وابدی ہے اور صاحب عقل ہے۔ پس ہمارے پاس جو کچھ ہے اسی کا دیا ہوا ہے جو خود قدرت کاملہ ہے۔[39]

برگساں Henri Bergson (ولادت 1859ء) کی نظر میں خدا عشق ہے اور عشق خدا ہے۔ خالق حقیقت میں عشق ہے اور خلقت نتیجہ عشق ہے۔ خالق یعنی خدا عاشق ہے اور مخلوق معشوق ہے اور چونکہ مخلوق خالق کا نتیجہ ہے، پس معشوق بھی خالق خود ہی ہے۔[40]

تصور خدا اور موحد فلاسفہ

عام طور پر موحد فلسفیوں کا نظریہ ہے کہ خدا کائنات میں صرف روح فطرت کے طور پر موجود ہے، وہ اس کی علت اولیٰ ہے یا علت العلل ہے یا بہت سے بہت خدا نے کائنات کو تخلیق کیا ہے اور بس نظام عالم سے اسے کوئی سروکار نہیں، اس کا علم کلیات تک محدود ہے، خدا جزئیات سے آگاہ نہیں۔ جس طرح گھڑی ساز گھڑی بنا کر فارغ ہو جاتا ہے پھر گھڑی خود بخود چلتی رہتی ہے، اسی طرح کائنات بھی گھڑی کی طرح ہے، جو خود بخود چل رہی

ہے۔ کائنات کے اس نظام کو چلانے کے لئے خدا کی ضرورت نہیں۔

ارسطو کی نظر میں خدا جو علت اولیٰ ہے یا محرک اول ہے، خود ساکن مطلق ہے چونکہ حرکت نقص کا سبب ہے اور خدا کامل ہے اسے اپنی ذات کے علاوہ کسی چیز کا علم نہیں۔[41] فارابی کہتا ہے کہ خدا علام ہے لیکن اپنے علم کے لئے کسی دوسری چیز کا محتاج نہیں۔ اس کا علم صرف اپنی ذات کے بارے میں ہے۔ اپنی ذات کے سوا اسے کسی چیز کا علم نہیں، وہ خود ہی عالم ہے خود ہی معلوم ہے خود ہی علم ہے[42] ابن سینا کی نظر میں یہ مناسب نہیں کہ خدا جو واجب الوجود ہے اشیا کا علم بھی رکھے چونکہ اس صورت میں اس کی ذات اس شے کے علم پر قائم ہوگی جس کا اس نے علم حاصل کیا ہے، یوں خدا واجب الوجود نہیں ہوگا۔[43]

قرآن پاک کہتا ہے **لایعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولافی الارض** (سورہ 34، آیت 3) یعنی خداوند تعالیٰ سے پوشیدہ نہیں۔ ذرہ بھر کوئی چیز آسمانوں اور زمینوں میں۔ وہ جب چاہتا ہے کہ کوئی چیز وجود میں آئے تو صرف کن کہتا ہے اور وہ چیز (فیکون) ہو جاتی ہے (سورۂ ۳۶ آیت ۸۲) قرآن کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ زندہ ہے، تمام کائنات کو سنبھالنے والا ہے، نہ اسے اونگھ آتی ہے نہ نیند۔ جو کچھ زمین و آسمان میں ہے اس کے لئے ہے۔ ایسا کون شخص ہے جو اس کے پاس (کسی کی) سفارش کر سکے بدون اس کی اجازت کے، وہ جانتا ہے ان کے تمام حاضر و غائب حالات کو اور وہ سب یعنی تمام موجودات اس کے معلومات میں سے کسی چیز کو اپنے احاطہ علمی میں نہیں لا سکتے، مگر جس قدر (علم دینا) وہ چاہے اس کی کرسی نے سب آسمانوں اور زمین کو اپنے اندر لے رکھا ہے اور اللہ کو ان دونوں (زمین و آسمان) کی حفاظت کچھ گراں نہیں گزرتی۔ وہ عالی شان و عظیم الشان ہے (سورہ 2، آیت 255)

خدا ہر پوشیدہ اور ظاہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ **عالم الغیب والشهادہ** (سورہ 59، آیت 22).....وہ تمام چیزوں کو جانتا ہے جو کچھ خشکی میں ہے اور جو کچھ دریاؤں میں ہے اور کوئی پتا (درخت سے) نہیں گرتا مگر وہ اس کو بھی جانتا ہے (سورہ 6، آیت 59) **و یعلم مافی البروالبحر وما تسقط من ورقة الا یعلمها**.....وہ تو آنکھوں کی خیانت اور دلوں میں پوشیدہ اسرار کو جانتا ہے۔ **یعلم خائنة الاعین و ماتخفی الصدور** (سورہ 40، آیت 19) وہ جانتا ہے جو کچھ زمین ہے اور آسمانوں میں ہے اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتاہ۔۔ **یعلم ما فی السمواة وما فی الارض والله علیه کل شئً قدیر** (سورہ 3، آیت 29).....وہ چاہے تو موسیٰ علیہ السلام کو فرعون جیسے زبردست حکمران پر فتح عطا فرما دے، وہ چاہے تو فرعون کو دریا میں غرق کر دے اور اسی دریا سے موسیٰ علیہ السلام کو بہ سلامت پار کرا دے۔ وہ چاہے تو بن باپ کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پیدا کر دے، وہ چاہے تو بغیر ماں کے حضرت حوا کو پیدا کر دے، وہ چاہے تو جنگ بدر میں مشرکین مکہ کو کنکریاں مار کر شکست فاش سے دوچار کر دے..... **وما رمیت اذرمیت ولکن الله رمیٰ** (آپ نے (خاک کی مٹھی) نہیں پھینکی جس وقت آپ نے

پھینکی تھی بلکہ اللہ نے پھینکی تھی) (سورہ 8، آیت 107) اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں سو کرتے ہیں..... ان ربک فعال لمایرید (سوررہ 11، آیت 107)

ان آیات بالا کی روشنی میں قرآن پاک کا خدا فلسفیوں کے خدا سے مختلف ہے۔ قرآن پاک کا خدا حقیقت میں خدا ہے جبکہ فلسفیوں کا خدا کائنات سے لاتعلق ہے، جزئیات سے بے خبر ہے، بلکہ اپنی ذات کے سوا ہر چیز سے بے خبر ہے.....خدا کا یہ تصوران کے اپنے ذہن کی تخلیق ہے، قرآن پاک نے سچ کہا ہے کہ سبحان اللہ عما یصفون (سورہ 37، آیت 159) یعنی اللہ کی ذات ان باتوں سے پاک ہے، لوگ جو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

تصور خدا پر مغرب کے جدید فلاسفہ کے اعتراضات

ایک جدید فلسفی جے ایل میکی J.K.Mackie نے اپنے مضمون Evil & Omnipotence (شر اور قدرت مطلقہ) میں پروفیسر جان ایچ۔ ہک John H.Hick نے اپنی کتاب Philosophy of Religion (فلسفہ مذہب) میں اور ایلون پلان ٹنگا Alvin Plantinga نے اپنی کتاب God, Freedom and Evil میں اس مسئلہ کو موضوع بحث بنایا ہے کہ خداوند تعالیٰ جو قادر مطلق ہے اور خیر مطلق ہے اس کی دنیا میں شر کہاں سے آیا؟ بقول جے ایل میکی "اب یا تو خدا کی قدرت کامل نہیں" ناقص ہے، جس کی وجہ سے وہ شر کو روکنے میں ناکام رہتا ہے یا خدا خیر مطلق نہیں، اس لئے خدا کی دنیا میں شر ہے.....ورنہ وہ ذات جو قادر مطلق ہے وہ شر کے وجود کو اگر چاہے تو مکمل طور پر دنیا سے مٹا سکتی ہے..... یہ بات کہ خدا قادر مطلق بھی ہے اور خیر مطلق بھی ہے پھر دنیا میں شر بھی موجود ہے تو یہ دونوں باتیں باہم مطابقت نہیں رکھتیں یعنی شر کے ہوتے ہوئے ہم خدا کو قادر مطلق اور خیر مطلق نہیں مان سکتے۔"

بظاہر تو جے ایل میکی کا یہ اعتراض وزنی لگتا ہے لیکن اگر ذرا سا غور کیا جائے تو اس اعتراض کا بودا پن واضح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ہم جسے شر کہتے ہیں وہ ہمارے نقطہ نظر سے شر ہے ورنہ حقیقت میں شر نہیں، سمندر کے پانی میں مچھلی کے لئے زندگی ہے اور انسان کے لئے اس میں موت ہے۔ شر کا وجود ذاتی نہیں اضافی ہے۔ خیر سے محرومی کا نام شر ہے۔ شر خیر کا تلازم ہے، جس طرح جہالت علم کا تلازم ہے، ظلم عدل کا تلازم ہے، یوں خیر، علم اور عدل کے وجود سے سر، جہالت اور ظلم وابستہ ہیں، بغیر شر کے خیر کا تصور ممکن نہیں اور نہ بغیر شر کے خیر کا وجود ممکن ہے یوں اس دنیا میں شر کا وجود بھی ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ خیر کا نہ ہونا شر ہے، علم کا نہ ہونا جہالت ہے، یوں خیر اور علم کا وجود اصلی ہے اور شر اور جہالت کا وجود اضافی ہے۔ ویسے بھی شر کا وجود انسان کے اختیار کی آزادی کے لئے بھی لازمی ہے۔ خیر و شر کی موجودگی میں خیر کے انتخاب ہی سے انسانیت یا اخلاق عبارت ہے.....صوفیہ کہتے ہیں

کہ وجود حق حقیقی ہے اور انسان کا وجود عدم اضافی ہے اور وجود حق یا وجود مطلق یا ذات مطلق تمام خیر ہے اور وجود خلق جو عدم اضافی ہے منبع شر ہے کیونکہ وجود خیر ہے اور عدم شر ہے کہ صوفیہ کا قول ہے الوجود خیر محض والعدم شر بحت. الحسنات کلها من الوجود والسیات کلها من العدم والفقود۔ قرآن کا فرمان ہے (ما اصابک .....فمن نفسک) (آیت 79، سورہ 4) کہ اچھائی اللہ کی جانب سے ہے اور برائی تمہارے نفس سے ہے۔ اگرچہ یہ بھی ہے کل خیر وشر من اللہ تعالیٰ لیکن یہ حقیقت کا ایک اور پہلو ہے کہ چاہے وجود ہو یا عدم اضافی، تمام کی اصل ذات حق یا وجود حق ہے۔

شپرہ با حضرت خورشید گفت　　چشم مرا کور چرامی کنی
گفت ترا طاقت دیدار نیست　　کور خودی شکوہ زمامی کنی

یعنی چمگادڑ نے سورج سے شکایت کی کہ تو میری آنکھوں کو کیوں اندھا کر رہا ہے، سورج نے کہا کہ تو خود اندھی ہے اور اپنے اندھے پن کا الزام مجھ پر لگاتی ہے۔

اس کے علاوہ جے ایل میکی اور ان کے دوسرے ہم خیال فلسفیوں کی یہ دلیل کی اس دنیا میں شر ہے جبکہ خدا کو خیر مطلق بھی مانا جاتا ہے اور قادر مطلق بھی.....اب یا تو خدا قادر مطلق نہیں اس لئے وہ شر کو روکنے میں نا کام رہتا ہے یا خدا خیر مطلق نہیں اس لئے خدا کی دنیا میں شر ہے.....ایک اور حوالے سے بھی غلط ہے۔ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے یہ مان لیں یا فرض کر لیں کہ خدائے خیر مطلق اور خدائے قادر مطلق ایک ایسی دنیا تخلیق کرتا جس میں خیر ہی خیر ہوتی، شر اور الم مفقود ہوتے یعنی سب لوگ ہر قسم کے شر سے اور دکھ سے محفوظ ہوتے، نہ باہمی اختلاف ہوتا نہ جنگ ہوتی، نہ بیماری ہوتی، نہ ظلم ہوتا، نہ عدم مساوات ہوتی، سب لوگ امن وسکون اور صحت وسلامتی کے ساتھ زندگی گزارتے۔ اسی طرح خیر کے حوالے سے سب لوگ بھلائی اور خیر میں برابر ہوتے یعنی دولت، دنیا، روٹی، کپڑا، مکان سب کے پاس مساوی ہوتا، اسی طرح خیر محض کا تقاضا تھا کہ سب کی عمریں بھی یکساں ہوتیں، چونکہ یہ تو انصاف کے خلاف ہوتا کہ کسی کو چند دنوں کی زندگی، کسی کو چند سال کی اور کسی کو طویل ستّر اسّی سال کی زندگی ملے، سو سب کی عمریں بھی برابر ہوتیں۔ فرض کر لیتے ہیں سو سال کی عمر سب کو ملتی اور پوری صحت مندی کے ساتھ، چونکہ اگر بیماری آئے تو انصاف کے خلاف ہے کسی کو نزلہ زکام ہو اور کوئی صحتمند ہو اور کسی بیچارے کو کینسر ہو جائے۔ سو سب صحت مند بھی ہوتے، سب کی عمریں بھی یکساں ہوتیں یعنی سو سال کی، اس صورت حال میں سب کو اپنی موت کا وقت معلوم ہوتا، کیونکہ ہر ایک کی عمر سو سال کی جو ہوتی، نہ ایک پل زیادہ کی نہ کم کی۔ اس کا نتیجہ جو ہوتا وہ ظاہر ہے کہ ہر شخص اپنی زندگی کا وقت گنتا رہتا بلکہ اپنی موت کی آمد کا انتظار کرتا رہتا..... چونکہ ہر شخص کو کھانے پینے کی اشیاء ایک جیسی اور رہنے کا گھر ایک جیسا ملتا، اس سے زندگی میں، معاشرے میں جو اکتاہٹ ہوتی، بہ آسانی تصور کی جا سکتی ہے۔ یعنی من وسلویٰ آسمان سے آ رہا ہے، پہننے کو لباس، رہنے کے لئے گھر ایک جیسا مل رہا ہے،

پھر انسان فارغ ہوتا اور صرف ایک کام کرتا، وہ تھا موت کا انتظار، مرنے کے وقت کی آمد کا انتظار..... جس وقت کا اسے پہلے سے علم ہے، سو یہ خیر کی دنیا جو شر اور الم سے کلی طور پر پاک ہوتی کیسی ہوتی بلکہ کیسی ہولناک ہوتی، ہر صاحب شعور سوچ سکتا ہے..... پھر یہ بھی تو ہے کہ اگر سارے انسان نیک ہوتے بلکہ تمام تر خیر ہوتے تو گویا وہ فرشتے ہوتے اور فرشتوں کی دنیا کیسی ہوتی یہ سوچا جا سکتا ہے..... جب انسان فرشتہ ہوتا تو اسے خیر و شر میں فرق کرنے کا شعور بھی نہ ہوتا۔ پھر انسانی ذہن بھی آزاد و مختار نہ ہوتا کیونکہ خیر و شر میں تمیز کرنے ہی سے ذہن آزاد و مختار بنا ہے۔ جب انسانی ذہن آزاد و مختار نہ ہوتا تو یہ دنیا بھی ایسی نہ ہوتی بلکہ ہزاروں لاکھوں سال پہلے جیسی ہوتی، کیونکہ دنیا کی ساری ترقی انسان کے ذہن کی آزادی سے وابستہ ہے۔ اس کے علاوہ خدا کے وجود کا تصور جو انسانی ذہن میں مختلف مراحل سے گزر کر وحدانیت خالص کی صورت میں پیدا ہوا، انسانی ذہن کی آزادی اور نشو و نما کو بھی پیش کرتا ہے۔

تصور خدا اور مغرب کے ملحد مفکرین

مغربی مفکرین کا یہ خیال کہ تصور خدا کو ہمارے خوف اور ہماری خواہشات نے جنم دیا ہے یا یہ کہ خدا کا تصور فن یا شاعری کی طرح ہمارے تخیل کی تخلیق ہے یا یہ کہ انسان کو خدا پرستی چھوڑ کر انسان دوستی کا مذہب اختیار کرنا چاہئے[44] غلط اور بے معنی ہے..... خدا کے تصور کو ہمارے خوف اور ہماری خواہشات نے جنم نہیں دیا، بلکہ انسان فطری طور پر خدا پرست ہے، ایمان باللہ سے اس کا فطری تعلق ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ انسان نے جونہی اس کا شعور جاگا، ایسے وجود کی حقیقت کو تسلیم کیا جو اس سے ہر لحاظ سے بلند و برتر ہے، خواہ وہ دیوتا ہو یا ایک خدائے وحدہ لاشریک لہ ہو، بلکہ دیوتا کے تصور کے پس منظر میں بھی خدا کا تصور ابتدائی طور پر موجود تھا..... ہاں یہ اور بات ہے کہ خوف و طمع (آرزو یا خواہش) انسان کی بنیادی صفات ہیں اور قرآن میں اس حوالے سے ان کا باہم ذکر کئی بار آیا ہے..... اگرچہ خوف کے کئی پہلو ہیں، بھوک کا خوف، بیماری کا خوف، موت کا خوف، مال کے نقصان کا خوف، اسی طور طمع یا امید و آرزو کے کئی پہلو ہیں، نفع کی آرزو، مال و دولت پانے کی آرزو، شہرت کی آرزو وغیرہ وغیرہ، لیکن ان تمام پہلوؤں کے علاوہ خوف و طمع کے دو بنیادی پہلو ہیں۔ ایک فنا کا خوف اور بقا کی طمع یا آرزو یعنی انسان کے خوف کا سب سے زیادہ بنیادی پہلو فنا ہونے کا خوف ہے اور انسان کی طمع یا اس کی آرزو کا سب سے زیادہ بنیادی پہلو اس دنیا میں ہمیشہ ہمیشہ رہنے کی آرزو ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کوئی انسان اس جہان میں ہمیشہ نہیں رہتا کہ انسان کو فنا یا موت سے مفر نہیں باوجود تاج محل یا اہرام بنانے کے انسان آخر کار ایک دن معدوم ہو جاتا ہے، ہمیشہ ہمیشہ کے لئے..... بلکہ اس جہاں کی ہر چیز فنا پذیر ہے..... یہ حقیقت حال ایک سوچنے اور فکر کرنے والے انسان کے ذہن کو اس حقیقت کی طرف نشاندہی کرتی ہے کہ ایک ذات ہے جو فنا، موت یا معدومیت سے

منزہ اور بری ہے اور ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنے والی ہے، وہی ذات اس کائنات اور اس دنیا اور خود انسان کی خالق و مالک ہے۔

مغربی مفکرین کا یہ خیال کہ خدا کا تصور فن یا شاعری کی طرح انسان کے تخیل کی تخلیق ہے۔ محض خیال آرائی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ دنیا، یہ خوبصورت اور حیرت افزا کائنات، رات کو ستاروں بھرا آسمان، دن کو سورج کی روشنی سے منور سارا جہان، یہ پھولوں بھری وادیاں، یہ اناج بھرے کھیت، یہ آسمان سے باتیں کرتی پہاڑوں کی چوٹیاں، یہ باران رحمت برساتے بادل، یہ پھلوں اور پھولوں سے لدے وئے درخت سب پکار پکار کے کہہ رہے ہیں کہ خدائے وحدہ لاشریک لہ ہے جو اس نظام کائنات کا خالق و مالک ہے، جو یگانہ و یکتا ہے۔ اسی حقیقت کو قرآن پاک نے اپنے اسلوب خاص میں یوں بیان فرمایا ہے ''اچھا پھر یہ بتلاؤ کہ تم جو کچھ (تخم یا بیج زمین میں) بوتے ہو، اس کو تم اگاتے ہو یا ہم اگانے والے ہیں؟ اچھا پھر یہ بتلاؤ کہ جس پانی کو تم پیتے ہو اس کو بادل سے تم برساتے ہو یا ہم برسانے والے ہیں؟ اچھا پھر یہ بتلاؤ جس (لکڑی سے) آگ کو تم سلگاتے ہو اس کے درخت کو تم نے پیدا کیا ہے یا ہم پیدا کرنے والے ہیں؟''[45] ..... اسی حوالے سے قرآن پاک کی سورہ روم میں 21 تا 24 آیات میں خداوند تعالیٰ نے اپنی نشانیوں کو بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ وہ بجلی دکھاتا ہے جو خوف بھی دکھاتی ہے اور امید بھی دلاتی ہے، خداوند تعالیٰ آسمان سے پانی برساتا ہے پھر اس کے ذریعے سے زمین کو اس کی موت کے بعد زندگی بخشتا ہے یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

مغرب کے مفکرین کا یہ خیال کہ انسان خدا پرستی کو چھوڑ کر انسان دوستی کا مذہب اختیار کرلے..... بظاہر دلکش ہے لیکن حقیقت میں غلط مفروضوں پر مبنی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسانوں نے خدا کو یا مذہب کو ذاتی مفادات کے لئے استعمال کیا ہے، بلکہ بہت زیادہ ایسا کیا ہے اور انسان سب سے زیادہ بازیچہ اطفال مذہبی رہنماؤں کے ہاتھوں میں ہی بنا ہے، لیکن اس کے باوجود خدا پرستی کو یا تصور خدا کو چھوڑ کر انسان دوستی کو ہم ایک مذہب تسلیم کرلیں جو بغیر خدا کے ہو تو یہ تصور بھی غلط ہے۔ انسان دوستی کی تحریک بغیر خدا کے بے معنی ہے۔ یہ بھی خدا کے تصور کے ساتھ ہی پُر معنی، روحانی اور اخلاقی بن سکتی ہے۔ وحدت حق ہی سے وحدت انسان اور انسانیت وابستہ ہے..... مذہب کی بنیاد پر اختلافات بھی وجود میں آئے ان اختلافات کی وجہ سے جنگیں بھی ہوئیں، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مذہب کا اختلاف بنیادی طور پر جنگ و انسان کشی کا سبب نہیں بنتا بلکہ اس کے اسباب بالعموم کچھ اور ہوتے ہیں۔ مذہب کو اپنے مذموم مقاصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے ورنہ بہت سے لوگ جو مختلف مذاہب کے ماننے والے ہیں اسی دنیا میں باہم امن سے رہتے ہیں۔ ایک دوسرے کے عقائد کا احترام کرتے ہیں۔ سو خدا پر ایمان تعصب اور تنگ نظری کے بجائے کشادہ دلی اور کشادہ نظری کے ساتھ ہونا چاہئے..... مذہب اسلام کا

بنیادی مقصد ایک ایسا معاشرہ قائم کرنا ہے، جو عدل و مساوات، کشادہ دلی اور کشادہ نظری پر مبنی ہو۔ اسلام اور مسلمانوں نے اس حوالے سے تابندہ مثالیں قائم کی ہیں۔ میثاق مدینہ اور صلح حدیبیہ اسلام کی مذہبی رواداری اور کشادہ نظری کی بہترین مثالیں ہیں۔ یہودیوں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک نہایت فراخدلانہ تھا۔ تاریخ اس بات کی شاہد ہے اور مغرب کے اہل قلم بھی اس بات کے معترف ہیں۔ مسلمانوں کا عام طور پر اقلیتی مذاہب والوں سے اچھا سلوک رہا ہے..... اسلام میں خدا کا تصور انسانی ذہن کے قریب تر ہے، اسی لئے اسے دین فطرت کہا جاتا ہے، ہر اس انسان کے لئے یہ تصور خدا قابل قبول ہے جو تعصبات مذہبی سے پاک ہو کر صاف ذہن کے ساتھ قرآن پاک کے خدا کے تصور پر غور کرے جو توحید خالص پر مبنی ہے، قرآن پاک کے نظریہ زندگی پر فکر کرے، جو سعادت دارین کی دعوت دیتا ہے اور لفظ اسلام تو خود سلامتی اور امن کی معنویت لئے ہوئے ہے۔ اسلام ایک الہامی مذہب سے زیادہ الہامی قوانین زندگی سے عبارت ہے۔ وہ قوانین جو فطری ہیں، جو ہماری روح کی آواز ہیں، جو ہمیں قلب مطمئنہ عطا کرتے ہیں، دین اسلام تمام انسانوں کے لئے ہے اور تمام زمانوں کے لئے ہے۔ اسلام میں زبان، رنگ یا نسل کی تفریق نہیں، سارے انسان آدم کی اولاد ہیں سو سب برابر ہیں، کسی کو کسی پر برتری نہیں، برتری صرف پارسائی یا نیکوکاری کی بنیاد پر ہے۔ اسلام عقیدے کے اختلاف پر قتل یا جنگ کی اجازت نہیں دیتا۔ غیر مسلموں سے جہاد اس وقت جائز ہے جب وہ حملہ کریں وگرنہ دین اسلام میں مذہب کے حوالے سے کوئی جبر نہیں۔ آیت قرآنی لا اکراہ فی الدین (سورت 2 آیت 256) اسی حقیقت کو روشن کرتی ہے۔ ہر شخص کو اپنا دین یا مذہب اختیار کرنے کی آزادی ہے کہ دین اسلام تو امن و سلامتی کا مذہب ہے، لفظ اسلام اور لفظ ایمان اس پر شاہد ہیں اور مسلمانوں کا السلام علیکم (تم پر سلامتی ہو) کہنا اس پر مزید ثبوت ہے۔

یوں آزادی فکر و نظر، آزادی عقیدہ و ایمان، امن پسندی اور روشن فکری تمام مذاہب عالم میں اسلام کی انفرادی شان ہے، جس کا نمونہ رسول پاکؐ، صحابہ کرام، سچے صوفیہ اور اہل اللہ کی زندگیاں ہیں۔

موجودہ دور میں یہ احساس اور شعور جاگ رہا ہے کہ مذہبی اختلاف کی بنا پر ایک دوسرے سے لڑنا جھگڑنا جہالت کی نشانی ہے۔ گویا چودہ سو سال پہلے اسلام نے جو سبق دیا تھا کہ..... لکم دینکم ولی دین (سورہ 109 آیت 6)..... اس پر عمل کرنے کے لئے دنیا تیاری کر رہی ہے۔ مختلف مذاہب اور تہذیبوں میں گفتگو (Dialogue) کے ذریعہ باہمی افہام و تفہیم یا ہم زیستی کی فضا قائم کرنے کی سوچ ابھر رہی ہے، اس مثبت سوچ کی بنیاد یہی ہے اور یہی ہونی چاہئے کہ ہر شخص کو حق حاصل ہے جو چاہے ایمان یا عقیدہ رکھے، لیکن اسے ہرگز یہ حق نہیں کہ وہ دوسروں کے عقائد یا دوسرے مذاہب کے بزرگوں کو برا کہے۔ گویا لاتسبو الذین یدعون من دون اللہ فیسبو اللہ عدواً بغیر علم (6-109) (یعنی دشنام مت دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں کیونکہ پھر وہ جہالت کی حد سے گزر کر اللہ کی شان میں گستاخی کریں گے) کے قرآنی اصول کو اپنایا

جائے۔

تصور خدا اور فلسفیان بے دین و بے ادب

نطشے (Friedrich Nietzsche)، کارل مارکس (Karl Marx)، ڈارون (Charles Darwin) خدا کے وجود کے منکر ہیں، انہوں نے اور دوسرے ملحد فلسفیوں نے ذات خداوند جل علیٰ شانہ کے بارے میں نہایت گستاخانہ انداز میں اپنے ملحدانہ خیالات کا اظہار کیا ہے۔[46] یورپ میں سائنسی اور صنعتی ترقی نے وہاں کے معاشرے کو ملحد بنانے میں بھی اہم کردار ادا کیا ہے۔ اسی حوالے سے کچھ مغربی مفکرین کہتے ہیں کہ خدا کے وجود سے انکار ہی انسان کی مادی ترقی کا ضامن ہے..... ہر صحیح صاحب فکر و نظر یہ بات سمجھتا ہے بلکہ یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ خدا پر صحیح معنوں میں ایمان تو کاروبار زندگی اور جدوجہد حیات میں پورے جوش و جذبے کے ساتھ شامل ہونے کا محرک ہے۔ خاص طور پر اسلام میں جہاد ایمان کا جزو لاینفک ہے اور جہاد اور جدوجہد حیات دونوں ہی اسلام میں ایک حد تک ہم معنی ہیں کیونکہ جدوجہد حیات جو ایمان باللہ کے ساتھ ہو وہ بھی جہاد ہی ہے۔ اس کے علاوہ مومن اس جہاں کے مصائب کو خدا کی رضا سمجھتا ہے اور آخرت کی بھلائی کی امید رکھتا ہے سو وہ برے حالات میں ٹوٹتا نہیں، حالات کا مردانہ وار مقابلہ کرتا ہے جبکہ ملحد اور بے ایمان شخص کردار کی اس مضبوطی سے محروم ہونے کی وجہ سے حالات کے سامنے ڈھیر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح صرف خدا پر ایمان بھی ترقی کا ضامن نہیں، اس کے ساتھ بھی صحیح فکر و عمل کی ضرورت ہے کہ فرمان حق ہے "لیس للانسان الا ماسعی"[47] انسان کو بغیر کوشش و عمل کے کچھ نہیں ملتا۔ ان اللہ لا یغیر مابقوم حتی یغیر و امابا نفسھم[48] یعنی اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی قوم کی حالت نہیں بدلتے جب تک وہ خود اپنے اندر یعنی اپنی سوچ میں تبدیلی نہ لائے..... دنیا میں ہر شخص فطری طور پر اپنی اغراض اور اپنے مفادات کا بندہ ہوتا ہے لیکن خدا پر ایمان صادق رکھنے والا خدا کا بندہ اپنی ذاتی اغراض و مفادات سے بالاتر ہو کر صرف بندہ حق ہوتا ہے اور بندہ حق بن کر ہر قسم کی غلامی سے آزاد ہو جاتا ہے اور لا خوف علیھم و لا ھم یحزنون (2-177) کے مطابق ہر قسم کا خوف اس کے دل سے ختم ہو جاتا ہے اور وہ صرف خدا کا خوف دل میں رکھتا ہے اور یہ خدا کا خوف اسے اخلاق، انسانیت اور اعتدال کے دائرے میں لے آتا ہے، وہ اس آیت مقدسہ کے مطابق لکیلا تاسوا علی مافا تکم و لا تفرحوا بما آتا کم (سورہ 57۔ آیت 23) کسی ناکامی پر مایوس نہیں ہوتا اور کسی کامیابی پر مغرور نہیں ہوتا۔ دونوں صورتوں میں ایمان باللہ کی وجہ سے اپنی شخصیت میں اعتدال و توازن قائم رکھتا ہے کہ وہ امت وسطی کا فرد ہوتا ہے اور صراط مستقیم پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اپنی موت سے ڈرتا نہیں، عزیزوں کی موت پر صبر کرتا ہے، ہر آفت و مصیبت کو رضائے الٰہی سمجھ کر انا للہ و انا الیہ راجعون (سورہ 2 آیت 156) کہتے ہوئے خندہ پیشانی سے قبول کرتا ہے، یوں وہ ایک توانا اور مستحکم

شخصیت کا مالک ہوتا ہے۔ وہ لوگ جو خدائے وحدہ پر صحیح ایمان رکھتے ہیں وہ زندگی کے کٹھن حالات کا بہتر طریقے سے مقابلہ کر سکتے ہیں، بہ نسبت ان لوگوں کے جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے کیونکہ اہل ایمان جانتے ہیں کہ خدا کا فرمان ہے انتم الا علون واللہ معکم (تم ہی بلند و برتر ہو کہ اللہ تمہارے ساتھ ہے) (سورہ 47 آیت 35)

خدا پر ایمان انسان کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بلکہ ایک بہت بڑی قوت کے طور پر ہماری سوچ کو سچائی اور ہمارے ارادوں کو مضبوطی عطا کرتا ہے، یوں خدا پر ایمان زندگی کا لازمی جزو ہے۔ ہاں یہ بات بھی ہے کہ موجودہ مسلمانوں کا تصور مذہب بھی اصلاح طلب ہے کہ بیشتر مسلمانوں کا مذہب اوہام پرستی اور ضعیف الاعتقادی پر مبنی ہے، جس کی بڑی وجہ جہالت ہے یا صحیح علم وفکر کا مفقود ہونا ہے۔ کیرن آرمسٹرانگ ''تاریخ خدا'' کی مصنفہ نے مسلمانوں کی حالت زار کے بارے میں مسلم زعما کے تجزیے کے حوالے سے لکھا ہے اور صحیح لکھا ہے۔

> There was a great deal that needed to change: much had become backward looking: there was superstition and ignorance.[49]

علمائے کرام دینی علوم کے ماہر تو ہوتے ہیں لیکن جدید معاشی، معاشرتی اور سائنسی علوم سے بالعموم سروکار نہیں رکھتے، حالانکہ اسلام میں دینی علوم یا دنیاوی علوم میں کوئی تفریق نہیں اور نہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں نے اس قسم کی تفریق روا رکھی تھی۔ فارابی، بوعلی سینا اور دوسرے مسلم مفکرین اور علماء اپنے زمانے میں رائج تمام علوم پر دسترس رکھتے تھے۔ موجودہ دور کے علمائے اسلام کو بھی جدید سائنسی، معاشرتی، معاشی علوم اور مغرب کے جدید فلسفیانہ افکار ونظریات سے بھی آشنائی حاصل کرنی چاہئے۔ جدیدیت سے خوفزدہ ہونے کی بجائے جدیدیت کو سمجھنا اور اس کے مختلف پہلوؤں سے آگاہی حاصل کرنا چاہئے۔ وہ علماء جو اسلامی علوم پر مہارت کے ساتھ جدید علوم سے بھی آگاہی رکھتے ہوں گے وہی مسلم معاشرے کو ترقی کی راہ پر گامزن کرا سکتے ہیں۔ یہی لوگ دنیا کو ایسے معاشرے کی نوید دے سکتے ہیں جس میں دین اور دنیا کا توازن ہوگا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مسلمانوں کا ایمان اور ان کے عقائد بہت مضبوط بنیادوں پر استوار ہوئے ہیں ہمیں اس بات کا خوف نہیں ہونا چاہئے کہ جدید علوم سے مسلمانوں کا ایمان کمزور ہو جائے گا۔ مغربی مفکرین کے ملحدانہ خیالات سے بھی مسلمانوں کا ایمان کمزور نہیں ہوگا بلکہ اور محکم ہو جائے گا کہ اسلام تو ہمیشہ دوسری تہذیبوں کے ساتھ رابطے سے زیادہ پھلا، پھولا اور پھیلا ہے..... اسی حوالے سے کیرن آرمسٹرانگ نے کہا ہے

> Islam had always thrived on contact with other civilizations.[50]

تصور خدا اور عقل انسانی

کچھ اہل دانش وعقل کا یہ تصور کہ خدا کا وجود چونکہ عقلی یا سائنسی طور پر ثابت نہیں ہوتا اس لئے اسے تسلیم کرنا ممکن نہیں، یوں وہ خدا کے وجود کے مفکر ہیں.....خود عقل و دانش کے خلاف ہے، کیونکہ خدا کے وجود کا انکار درحقیقت اپنے وجود کا انکار ہے خود انسان کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا کوئی خالق ہے جو خداوند اقدس ہے.....اسی بارے میں قرآن پاک میں خداوند تعالیٰ فرماتے ہیں۔ام خلقو امن غیر شی ام ھم الخالقون (سورہ52،آیت35) کیا یہ لوگ بغیر کسی خالق کے خود بخود پیدا ہو گئے ہیں یا یہ خود اپنے خالق ہیں؟.....یعنی نہ یہ خود پیدا ہوئے نہ یہ خود اپنے خالق ہیں، بلکہ ان سب کا خالق خداوند تعالیٰ ہے، جس نے یہ ساری کائنات تخلیق کی ہے، اسی سلسلے میں قرآن پاک نے ایک اور جگہ یوں فرمایا ہے کہ منکرین خدا اور منکرین حشر ونشر یوں کہتے ہیں کہ سوائے ہماری اس دنیوی زندگی کے اور کوئی زندگی نہیں ہے۔یہیں ہمارا مرنا اور جینا ہے اور زمانے کے سوا کوئی چیز نہیں جو ہمیں ہلاک کرتی ہو (سورہ 45 آیت 24) یعنی ہماری زندگی اور موت دونوں طبعی اسباب یا زمانہ سے وابستہ ہیں اور بس.....حقیقت یہ ہے کہ خالق کائنات یا خدا کا انکار منکرین کی عقل کے اندھے پن کی دلیل ہے۔ انسان نہ خود اپنا خالق ہو سکتا ہے اور نہ انسان خود بخود پیدا ہو سکتا ہے، نہ زمانہ موت وحیات کا سبب بن سکتا ہے کیونکہ زمانہ خالق نہیں، زمانہ تو خود مخلوق ہے۔ یہ صرف اور صرف خداوند تعالیٰ ہیں جو خالق کائنات ہیں، زمان و مکان کے خالق ہیں اور جو اس نظام کائنات کو چلا رہے ہیں اور یہ شعور کہ خداوند تعالیٰ خالق کائنات ہیں اور وہ ہم سب کے خالق و رب ہیں، خود انسان کی فطرت میں موجود ہے یعنی انسان وحدت حق کو جاننے کی استعداد یا صلاحیت فطری طور پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ حالات سازگار نہ ہوں یا ماحول موافق نہ ہو یا خواہشات نفسانی یا دنیاوی مفادات کے دباؤ میں انسان خدائے وحدہ پر ایمان نہ لائے، کسی اور کو خدا بنا لے یا دین حنیف یا دین وحدت اسلام کے بجائے کوئی اور مذہب اختیار کر لے، اسی حوالے سے قرآن کہتا ہے **فاقم وھھک لدین حنیفا فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ** یعنی تم یکسوئی کے ساتھ اپنا رخ سچے دین کی طرف رکھو، اللہ کی دی ہوئی اس قابلیت یا استعداد کی پیروی کرو، جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے، اس فطرت یا صلاحیت یا استعداد کو بدلنا نہیں چاہئے (یہ وہ فطرت یا استعداد ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے) اسی طرح حدیث رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ **کل مولود یولد علی الفطرت فابواہ یھود انہ و ینصرانہ و یمجسانہ** یعنی تمام بچے فطرت اسلام میں پیدا ہوتے ہیں ان کے والدین انہیں یہودی، عیسائی اور آتش پرست بنا دیتے ہیں۔ دونوں یعنی مذکورہ آیت قرآنی اور حدیث رسول پاکؐ اسی حقیقت کی طرف اشارہ کر رہی ہیں کہ انسان کی فطرت میں وحدت حق کا شعور یا اس شعور کی صلاحیت موجود ہے۔ اگر انسان کی فطرت میں یہ صلاحیت یا استعداد موجود نہ ہوتی تو دنیا میں کوئی وحدت پرست یا خدا پرست بھی نہ ہوتا اسی لئے انسانی عقل

جب بھی حق کی تلاش میں، حقائق کی روشنی میں کائنات کے نظام پر غور وفکر کرتی ہے تو بے اختیار پکار اُٹھتی ہے کہ خدا ایک ہے جو خالق کائنات ہے، جیسا کہ سورہ آل عمران کی آیت 191 میں ہے کہ اہل ایمان جب کائنات کی تخلیق پر غور وفکر کرتے ہیں تو یقین سے جان لیتے ہیں کہ کائنات ہمارے رب نے بے فائدہ پیدا نہیں کی..... ہاں یہ بات بھی ہے کہ انسان عقل سے خدا کو پہچانتا ہے لیکن انسان صرف عقل ہی سے خدا کو کامل طور پر نہیں پہچان سکتا کہ عقل تو خود مخلوق ہے کوئی مخلوق اپنے خالق کو کامل طور پر نہیں جان سکتی، البتہ یہ بھی حقیقت ہے کہ صرف عقل والے ہی خالق کائنات کو جان سکتے ہیں.....اسی حوالے سے یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انسانی وجود نفس روح اور عقل پر مشتمل ہے۔ نفس انسانی وجود انسانی کا جسمانی یا ظاہری پہلو ہے اور روح اس کا باطنی پہلو ہے، ان دونوں چیزوں میں حیوان اور انسان دونوں شریک ہیں یعنی انسان کی طرح حیوانات کا جسمانی وجود بھی ہے اور زندہ ہونے کے ناطے سے ان کے پاس روح بھی ہے، لیکن وہ عقل سے محروم ہیں، جبکہ انسان کے پاس عقل بھی ہے، عقل کے دو پہلو ہیں ایک پہلو وہ ہے جو جسم یا نفس انسانی سے وابستہ ہے یا محسوسات یا معقولات سے متعلقہ ہے، عقل کا یہ پہلو حقائق حیات وکائنات کے محسوساتی اور معقولاتی پہلوؤں کا ادراک کرتا ہے، انسان اسی عقل سے معاشرتی معاشیاتی، سائنسی اور اخلاقی مسائل پر غور وفکر کرتا ہے اور ان کو حل کرتا ہے۔ عقل کا دوسرا پہلو وہ ہے جو روح سے متعلق ہے، عقل کے اس پہلو کو قلب یا ضمیر انسانی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، عقل کا یہ پہلو حق اور روحانیت کے تصورات کا ادراک رکھتا ہے۔ اسے خواہ عقل وجدانی کہئے یا عقل دینی کہئے یا قرآن کی زبان میں حکمت کہئے یا رومی اور اقبال کی زبان میں عشق سے تعبیر کیجئے، یہی عقل ہے جو وحدت حق کا تصور کرتی ہے اسی پس منظر میں مشہور فرانسیسی فلسفی پاسکال (Pascal) کا قول ہے کہ خدا کے وجود پر دل گواہی دیتا ہے، عقل نہیں اور اسی سے ایمان حاصل ہوتا ہے اور اسی کا قول ہے کہ دل اپنے دلائل رکھتا ہے جنہیں عقل سمجھنے سے قاصر ہے.....اب وہ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ خدا کا وجود عقل سے اس طرح ثابت ہو جائے جس طرح ہم کسی چیز کو لیبارٹری میں ثابت کرتے ہیں تو ان کے لئے وجود حق ناقابل فہم ہی رہے گا اور وہ منکرین حق ہی رہیں گے کیونکہ عقل انسانی مذکورہ طور سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے اور خدا کی حقیقت کو جاننے سے قاصر ہے کہ عقل مخلوق ہے اور مخلوق نہ اپنے خالق کو سائنسی طور پر جان سکتی ہے اور نہ اس کے وجود کو سائنسی طور پر ثابت کر سکتی ہے.....اگر کوئی انسان یہ دعویٰ کرے کہ وہ ایسی ذات کو جس نے اس کائنات کو تخلیق کیا ہے سائنسی طور پر لیبارٹری میں ثابت کر سکتا ہے تو وہ سائنس کا کوئی نظریہ تو ہو سکتا ہے خدا نہیں ہو سکتا۔ کہتے ہیں کہ ایک کمیونسٹ لیڈر نے اپنے مالک کے پادریوں سے کہا تھا ''میں صرف اس خدا کو تسلیم کروں گا جسے تم لیبارٹری میں ثابت کر دو گے، لیکن یہ بھی یاد رہے جو خدا سائنس کی لیبارٹری میں ثابت ہو جائے گا وہ خدا نہیں ہو گا''.....سائنس اور عقل کے سلسلہ میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سائنس کی دنیا محسوسات اور عقل کی دنیا معقولات سے وابستہ ہے.....سائنس کے پاس تجربہ ہے، ثبوت ہے، لیکن مذہبی تجربہ سے اسے کوئی تعلق نہیں۔

سائنس نہ عقیدہ دے سکتا ہے اور نہ روحانی تسکین کا سامان مہیا کر سکتا ہے، وہ حقائق قلبی یا روحانیت سے قطعاً نا آشنا ہے..... عقل یا فلسفہ کے پاس شک ہے، دلیل ہے وہ ہر حقیقت کو شک کی نظر سے دیکھتا ہے اور صرف اسی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے جو منطقی دلائل سے ثابت ہو سکتی ہو، دل کی دنیا سے اسے کوئی سروکار نہیں، عقل یا فلسفہ کی دنیا میں قلبی کیفیات یا روحانیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا، فلسفہ شک سے قلب میں اضطراب تو پیدا کر سکتا ہے لیکن طمانیت قلب عطا کرنے سے عاجز ہے، وہ اس حقیقت کو نہیں مانتا کہ دل کی دنیا کے اپنے دلائل ہیں جنہیں عقل سمجھنے سے قاصر ہے.....اسی طرح مذہب کے پاس عقیدہ ہے، ایمان ہے، لیکن مذہبی تجربہ منطقی دلائل کا محتاج نہیں، اس لئے عموماً مذہب کی دنیا میں تقلید ہے تحقیق نہیں، عام مذہب عقیدہ یا طمانیت قلب تو عطا کر سکتا ہے لیکن دلیل اور ثبوت مہیا کرنے سے قاصر ہے.....لیکن اسلام وہ دین ہے جو عقیدہ کے ساتھ ساتھ ذات حق کے ثبوت کے لئے دلائل بھی مہیا کرتا ہے، یہ دلائل صرف ہمارے وجدان، ہماری اندرونی کیفیات ہی کے عکاس نہیں ہوتے بلکہ معقولات و محسوسات یا تجربات انسانی پر بھی ایک حد تک مبنی ہوتے ہیں۔ ذات باری تعالیٰ کے ثبوت کے لئے قرآن پاک سائنس کے حقائق کو بھی پیش کرتا ہے، فلسفیانہ یا عقلی دلائل کا ایک انداز بھی قرآن میں موجود ہے اور انسان کو اپنی اندرونی کیفیات میں غور کرنے کی بھی قرآن دعوت دیتا ہے.....ذات حق کے ثبوت میں انسانی تجربہ اور مشاہدے سے متعلق جو دلائل قرآن دیتا ہے وہ دوسرے مقامات کے علاوہ سورہ واقعہ میں بڑے موثر انداز میں کچھ یوں بیان ہوئے ہیں:

اچھا تو بتاؤ کہ تم جو زمین میں بیج بوتے ہو اسے اگانے والے تم ہو یا ہم ہیں؟.....

تم جانتے ہو کہ ہم چاہیں تو کھیتوں میں اگی ہوئی فصل کو ریزہ ریزہ کر دیں اور تم دیکھتے اور ہاتھ ملتے رہ جاؤ۔

اچھا یہ بتلاؤ کہ بادلوں سے پانی برسانے والے تم ہو یا ہم ہیں؟.....تم جانتے ہو کہ ہم چاہیں تو اسے کڑوا بھی کر دیں۔

اچھا یہ تو بتلاؤ کہ آگ جو درختوں کی لکڑی سے تم سلگاتے ہو ان درختوں کو تم نے پیدا کیا ہے یا ہم نے پیدا کیا ہے.....تم جانتے ہو کہ درختوں کی لکڑی سے جو آگ سلگائی جاتی ہے وہ آتش دوزخ کی یاد دلاتی ہے اور درخت مسافروں کے لئے مفید ہیں کہ وہ انسانوں کو دھوپ سے بچاتے ہیں اور انہیں ٹھنڈک پہنچاتے ہیں۔

یہ تھے قرآن کے دلائل جو تجربہ اور مشاہدے سے متعلق ہیں جن پر سائنس کی بنیاد ہے.....قرآن حکیم نے ذات باری تعالیٰ کے ثبوت میں ایسے دلائل بھی دیئے ہیں جو فکری جہتیں رکھتے ہیں: قرآن کہتا ہے کہ اگر اس زمین و آسمان میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو کائنات کا نظام بگڑ جاتا (21-22) قرآن پاک

کائنات کی تخلیق کے بارے میں سوچنے اور غور وفکر کرنے کی تلقین کرتا ہے کہ انسان صحیح غور وفکر کے نتیجہ میں خدا کی وحدانیت تک پہنچتا ہے۔فرمان حق ہے۔ ان فی خلق السمٰوٰات والارض و اختلاف اللیل و النھار لآیات لا ولی الالباب..... تا عذاب النار۔ بلا شبہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور دن اور رات کے یکے بعد دیگرے آنے جانے میں اہل دانش کے لئے دلائل ہیں۔ وہ لوگ جو اللہ کو یاد کرتے ہیں کھڑے بھی، بیٹھے بھی اور لیٹے بھی اور زمین وآسمان کی تخلیق میں غور وفکر کرتے ہیں تو پکار اٹھتے ہیں کہ اے ہمارے رب! تو نے اس کائنات کو بے فائدہ پیدا نہیں کیا۔(آل عمران آیت:190-191)

قرآن وجدان کے حوالے سے ذات باری تعالیٰ کے ثبوت کے سلسلے میں کہتا ہے تمہاری ذات میں بھی (خدا کے وجود کو ثابت کرنے والی) نشانیاں ہیں کیا تمہیں نظر نہیں آتیں۔ وفی انفسکم افلا تبصرون (21:51) اور یوں انسانی وجدان، اس کی اندرونی کیفیات کو جگاتا ہے کہ انسان کی روح کی گہرائیوں میں خدائے وحدہ لا شریک لہ کا تصور موجود ہے۔ جب بھی انسان صاف ذہن کے ساتھ خلوص دل سے اپنی روح کی گہرائیوں میں جھانکے گا تو وہاں ایک خدائے وحدہ لاشریک لہ کے تصور کو پائے گا.....ویسے بھی اگر صوفیہ کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ جو انسان کے سینے میں دل دھک دھک کرتا ہے، یہ بھی تو دل کے حق حق کہنے ہی کی ایک صورت ہے۔

ان مطالب بالا کی روشنی میں اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام ذات حق کے ثبوت کے لئے نہ صرف انسان کی اندرونی کیفیات ہی کا حوالہ دیتا ہے بلکہ ایسے حقائق کی بھی نشاندہی کرتا ہے جو عقل کے لئے بھی قابل قبول ہوں.....البتہ فلاسفہ نے بھی خداوند تعالیٰ وتقدس کے وجود پر علی دلائل دیئے ہیں جو یوں ہیں:

(1) ایک دلیل یہ ہے کہ کوئی چیز بھی بغیر سبب کے وجود میں نہیں آسکتی۔ کسی چیز یا شخص کے وجود میں آنے کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے اور پھر اس سبب کا بھی کوئی سبب ہوتا ہے۔ یوں یہ سلسلہ لامتناہی نہیں چل سکتا اور آخر ایسے سبب پر ختم ہوگا جو خود بخود قائم ہے۔ جس کے وجود کا کوئی سبب نہیں، وہی خدا ہے جو عالم کا خالق اور رازق ہے۔ اس دلیل کو دلیل کونی (Cosmological Argument) کہا جاتا ہے۔[51]

(2) ایک دلیل اس حوالے سے دی جاتی ہے کہ عالم میں ایک ایسا نظام ہے جو تمام تر حکمت ودانش پر مبنی ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا صانع بھی مدبر ہوگا اور تمام تر دانش وحکمت ہوگا۔ پس وہ حکیم وعلیم جو اس نظام کائنات کو چلا رہا ہے وہی خدا ہے وحدہ لا شریک لہ ہے۔ اس دلیل کو دلیل غائی کہا جاتا ہے۔[52]

(3) ایک دلیل یہ ہے کہ ہمارے ذہن میں ایک ایسے وجود کا تصور ہے جو تمام تر کمال وحقیقت ہے۔ اس لئے اس کا وجود بھی لازمی ہے چونکہ اگر اس کا وجود نہیں ہوگا یا وہ موجود نہیں ہوگا تو وہ نہ کامل ہو سکتا ہے اور نہ

حقیقی، اس دلیل کو دلیل وجودی کہا جاتا ہے۔

(4) خداوند تعالیٰ و تقدس کے وجود کے ثبوت میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دنیا میں قانون اخلاق مطلق کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ اس قانون کو وضع کرنے والا بھی ہوگا جو تمام تر خیر ہے۔ اسے دلیل اخلاقی کہا جاتا ہے۔

(5) ایک دلیل یہ بھی ہے کہ کائنات کی اصل حرکت ہے کہ ہر چیز ہر وقت حرکت میں ہے سو اس کے لئے محرک اول بھی ہوگا جو خدا ہے۔[53]

ان دلائل پر اعتراضات بھی کئے گئے ہیں۔ علامہ اقبال نے بھی اپنے خطبات ''تشکیل جدید الٰہیات اسلام'' کے دوسرے خطبے میں ان مذکورہ دلائل میں سے پہلے تین دلائل پر تنقید کی ہے۔ علامہ اقبال کی نظر میں عقل انسانی حقیقت مطلقہ جو خدائے وحدہ لاشریک لہ کی صورت میں موجود ہے، کے ادراک سے قاصر ہے۔ ہاں صوفیانہ تجربہ اور انسانی وجدان اس کے ادراک کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ خدائے وحدہ لاشریک لہ کی صورت میں موجود ہے البتہ وجدانی شہادت یا صوفیانہ تجربہ کو لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا کہ یہ تجربہ ذاتی ہونے کی وجہ سے نا قابل ابلاغ ہوتا ہے۔ صوفیانہ تجربہ محسوس و مشہود تو ہوتا ہے لیکن لفظوں میں سما نہیں سکتا۔

بہر حال یہ بھی حقیقت ہے کہ عقل اور سائنس اتنا ضرور بتاتے ہیں کہ یہ نظام کائنات انتہائی نظم و ترتیب سے چل رہا ہے اور کائنات کی نظم و ترتیب اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ اس نظام کائنات کو چلانے والا اور بنانے والا مدبر کامل ہے، تمام تر عقل و دانش ہے، رحمٰن و رحیم ہے، اس نے اپنی رحمت عامہ سے یہ کائنات تخلیق کی ہے، وہی سب کا رب ہے۔ اگرچہ خدا کے وجود کا ثبوت عقل سے زیادہ وجدان، صوفیانہ تجربہ، عقیدے اور ایمان سے متعلق ہے لیکن یہ بھی ہے کہ عقل کے بغیر خدا کو ماننا اور اس پر ایمان لانا ممکن نہیں کہ عقل والے ہی خدا کو ماننے والے ہو سکتے ہیں۔ دیوانے یا حیوانات نہ خدا کو جان سکتے ہیں اور نہ وہ خدا پر ایمان لانے کے مکلف ہیں اور یہ بات بھی ہے کہ عقل خدا کا تصور جو بھی کرتی ہے وہ خدا نہیں ہوتا خواہ وہ افلاطون کا ''عین العیون'' ہو یا ارسطو کا ''محرک غیر متحرک'' ہو یا صوفیہ کا ہمہ اوست ہو یا یہودیوں کا آسمانی بادشاہ یا عیسائیوں کا آسمانی باپ یا ہندوؤں کا ماتا دیوی کا تصور ہو۔ خداوند قدوس ہر تصور سے ماورا ہے، قرآن کہتا ہے لیس کمثلہ شی ۔ اس جیسی کوئی چیز نہیں (سورہ 42 آیت 11) البتہ عقل کا یہ فائدہ ہے کہ وہ اس حقیقت کی طرف رہنمائی کر دیتی ہے کہ سوائے خدا کے کوئی معبود نہیں۔ ایک صوفی حضرت ابوبکر سباک نے اس حقیقت کو کہ اگرچہ عقل عرفان حق حاصل کرنے سے قاصر ہے لیکن بغیر عقل کے بھی انسان عرفان حق تک نہیں پہنچ سکتا، یوں تمثیلاً واضح کیا کہ جب اللہ تعالیٰ نے عقل کو تخلیق کیا تو فرمایا میں کون ہوں؟ عقل خاموش رہی، اس پر اللہ تعالیٰ نے اس کی آنکھ میں وحدانیت کا سرمہ لگایا، تب عقل نے

آنکھ کھولی اور کہا تو وہ خدا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، اس تمثیل سے عقل کی نارسائی اور اس کی اہمیت دونوں واضح ہو جاتی ہیں، عقل خدا کو جاننے کی جانب پیش قدمی ضرور کرتی ہے لیکن اسے کلی طور پر جاننے سے قاصر ہے۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کا علم عقل کے ذریعہ سے اور خدا کا عرفان وجدان سے حاصل ہوتا ہے یعنی عقل اللہ کی مدد کے بغیر اللہ کو نہیں پہچان سکتی۔ حضرت علیؓ سے کسی نے سوال کیا تھا کہ حق تعالیٰ کو آپ نے کیسے پہچانا؟ آپ نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے فضل وکرم سے مجھے اپنا عرفان عطا کیا کیونکہ وہ خداوند ہے کہ جس کی نہ کوئی مثل ہے نہ مثال ہے، نہ وہ کسی چیز کی طرح ہے نہ وہ کسی چیز سے ہے، نہ کسی چیز کے ساتھ قائم ہے، وہ اس سے پاک ہے کہ ایسا ہے یا ایسا نہیں ہے۔[54] لوگوں نے ایک صوفی ابوالحسین نوری سے پوچھا تھا کہ خدا کے وجود کی دلیل کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ خود خدا ہے۔ لوگوں نے پوچھا پھر عقل کیا ہے؟ فرمایا عقل تو مخلوق ہے، عاجز ہے، ایک عاجز چیز تو اپنے جیسی عاجز چیز ہی کی دلیل بن سکتی ہے۔[55] .....سو عقل اور سائنس سے خداوند تعالیٰ وتقدس کے وجود کو دنیا کی دوسری چیزوں کے وجود کی طرح ثابت نہیں کیا جا سکتا، خداوند تعالیٰ کے وجود کے لئے اس قسم کے ثبوت مانگنے والے خداوند عالم الغیوب کو نہیں مانتے اور جو خدا کو نہیں مانتے وہ بڑے فخر سے کہتے ہیں کہ ہم کوئی بیوقوف تھوڑا ہی ہیں کہ خدا کے ماننے والوں کی طرح بغیر کسی ثبوت کے غیب پر یقین کرتے ہوئے ایک خدا پر ایمان لے آئیں.....کہتے ہیں کہ کسی شخص نے ایک فلسفی سے پوچھا کیا حال ہے؟ اس نے کہا برا حال ہے، چالیس سال سے خدا کے بارے میں غور وفکر میں مصروف ہوں آج تک سمجھ نہیں پایا کہ وہ کیا ہے؟ اور کون ہے؟ اور ہے بھی کہ نہیں ہے! یوں اطمینان قلب سے محروم ہوں۔ زندگی کو بے مصرف سمجھتا ہوں.....قریب ہی ایک بڑھیا رہتی تھی۔ وہ شخص اس بڑھیا سے ملا اور پوچھا کیا حال ہے؟ اس نے کہا اللہ نے سب کچھ دیا ہے، ایک سعادت مند بیٹا ہے جو میری خدمت کرتا ہے، ایک گائے ہے اس کا دودھ پیتی ہوں، ایک جھونپڑی ہے جس میں ہر وقت اللہ اللہ کرتی ہوں، خوب مزے میں ہوں، اطمینان سے زندگی گزار رہی ہوں.....اس شخص نے جا کر فلسفی سے کہا کہ جناب آپ کے پڑوس میں ایک بڑھیا رہتی ہے جو اطمینان قلب کی دولت سے بہرہ ور ہے، آپ محروم ہیں، کیوں؟ فرمایا میں بھی بڑھیا کی طرح جاہل ہوتا تو خوش ہوتا، لیکن مجھے ایسی خوشی نہیں چاہئے.....خدا کو ماننے والے جاہل ہوں یا کم عقل، ان چالاک اور ہوشیار انسانوں سے لاکھ درجے مطمئن اور پُر سکون زندگی گزارتے ہیں، جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے۔ یہ پاک دل لوگ جو سچے دل سے خدائے واحد پر ایمان رکھتے ہیں، اپنی ذات پر اعتماد ویقین کی دولت سے بھی مالا مال ہوتے ہیں، ساری دنیا کی حکومت وثروت بھی مل جائے تو مغرور ومتکبر نہیں ہوتے، مصائب وآلام کے پہاڑ بھی ٹوٹ پڑیں تو حوصلہ نہیں ہارتے، خدا کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے، خدا کے سوا کسی سے نہیں مانگتے، رحمت حق سے مایوس نہیں ہوتے، پورے اطمینان قلب سے اس دنیا میں زندگی گزارتے ہیں اور جب اس دنیا سے رخصت ہوتے ہیں تو مسکراتے ہوئے

چون مرگ آید تبسم برلب اوست

کی سچی تصویر بنے ہوئے کہ اگلے جہاں کی ابدی زندگی کی امید جو رکھتے ہیں، وہ ابدی زندگی، وہ حیات جاویدان، جو خدائے رحمٰن و رحیم کی بے انتہا رحمتوں اور نعمتوں سے پر ہے..... جبکہ ایک بے دین کی زندگی اس دنیا میں اس کشتی کی طرح ہوتی ہے، جس کا کوئی ناخدا نہ ہو، جس کی کوئی منزل نہ ہو، ہوا کے رخ پر اپنے آپ رواں دواں، نہ جانے کب سمندر کی موجیں اسے نگل جائیں، بے دین کے لئے اس چندروزہ زندگی کے بعد مایوسی ہی مایوسی ہے، تاریکی ہی تاریکی ہے اور یہ چندروزہ زندگی بھی شک، بے یقینی اور بے مقصدیت سے پُر، ذہنی سکون اور طمانیت قلب سے خالی ہوتی ہے..... کسی اہل دانش کا قول ہے کہ اگر خدا، آخرت اور قیامت کے انصاف کا تصور نہ ہوتا تو انسان کس قدر بدنصیب ہوتا..... ایک اور اہل دانش نے کیا خدا لگتی بات کہی تھی کہ اگر خدا کا وجود نہ ہوتا تو جائز و ناجائز اور خیر و شر کا امتیاز بھی نہ ہوتا اور جب خیر و شر کا امتیاز نہ ہوتا تو اس دنیا کا معاشرہ کتنا غیر مہذب ہوتا؟ تصور کیا جاسکتا ہے۔

تصور خدا اور مسئلہ جبر و اختیار

فلسفی کہتے ہیں کہ جب مذہب یہ کہتا ہے کہ خداوند تعالیٰ و تقدس قادر مطلق ہے، جو چاہتا ہے سو کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان بالکل بے بس اور مجبور ہے۔ ویسے بھی کوئی چیز بغیر علت کے نہیں ہوتی، انسان کا ارادہ بھی اس قاعدہ سے باہر نہیں، اس کی بھی کوئی علت ہوتی ہے، اس صورت میں انسان مختار نہیں، مجبور ہے۔ اس عقیدے کی روشنی میں تو جزا و سزا کا معاملہ ہی بے معنی ہوا اور ضمناً مذہب کی افادیت بھی ختم ہوگئی ...... انسانی جبر و اختیار کا مسئلہ قدیم زمانے ہی سے اہل فکر و دانش میں موضوع بحث رہا ہے اور مسلم مفکرین نے بھی اس پر خاصی فکری کاوش کی ہے۔ اگر چہ رسول پاک ﷺ نے اس مسئلے پر خاموش رہنے کی ہدایت فرمائی تھی کہ آپ ﷺ کا فرمان مبارک ہے کہ جب تقدیر کا ذکر آئے تو خاموش ہو جاؤ۔ ''اذا ذکر القدر فامسکوا'' ایک اور حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ تقدیر کے بارے میں گفتگو نہ کیا کرو کیونکہ وہ خدا کا ایک راز ہے پھر اللہ کے راز کو افشانہ کرنا۔ لا تکلمو افی القدر فانه سر الله فلا تفشوا الله سره.

ایک مرتبہ صحابہؓ آپس میں اسی مسئلے پر بحث کر رہے تھے، اتنے میں حضور ﷺ تشریف لے آئے اور یہ باتیں سن کر آپ ﷺ کا چہرہ مبارک غصے سے سرخ ہوگیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا انہی باتوں کا تمہیں حکم دیا گیا ہے؟ کیا اسی لئے میں تم میں بھیجا گیا ہوں؟ انہی باتوں سے پچھلی قومیں ہلاک ہوئیں۔ میرا فیصلہ یہ ہے کہ تم اس معاملے میں بحث نہ کیا کرو، یہ حدیث ترمذی اور ابن ماجہ میں ہے۔ ایک اور موقع پر رسول پاک ﷺ نے فرمایا جو شخص تقدیر کے بارے میں گفتگو کرے گا اس سے قیامت کے دن سوال کیا جائے گا، مگر جو خاموش رہے گا اس سے

سوال نہیں کیا جائے گا۔

رسول اکرم ﷺ اور بزرگان دین کی ممانعت کے باوجود دوسری قوموں کے فلسفیانہ اور دانشورانہ افکار کا مطالعہ کرنے کی وجہ سے یہ مسئلہ جبر و اختیار بھی مسلم مفکرین میں زیر بحث آیا اور اس موضوع پر اس کثرت سے بحث کی گئی کہ یہ مسئلہ علم کلام کے اہم مسائل میں داخل ہو گیا۔ اسی سلسلے میں معتزلہ اور اشاعرہ کا باہمی اختلاف اور اس باب میں ان کے اپنے دلائل ہمارے دینی ادب کا ایک بہت بڑا حصہ ہیں۔ اشاعرہ یا جبریہ فرقے کے لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ کائنات میں ذرے ذرے کی حرکت بھی خدا کے حکم کے مطابق ہوتی ہے، سو انسان مجبور ہے۔ جبکہ قدریہ یا معتزلہ کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ نے انسان کو اپنے افعال پر قدرت عطا کی ہے اور نیکی اور بدی کرنے کا اختیار دیا ہے، اپنی اسی قدرت اور ارادے کے مطابق وہ اچھے اور برے افعال کرتا ہے اور اسی اختیار کی بنیاد پر وہ دنیا میں مدح وذم اور آخرت میں ثواب وعذاب کا مستحق بنتا ہے۔

فرقہ معتزلہ کے بانی واصل بن عطا کا قول تھا کہ باری تعالیٰ حکیم وعادل ہے اور بندے کو اختیار ہے کہ خواہ وہ عمل خیر کرے یا عمل بد اور اسی کے مطابق جزوسزا ملتی ہے۔ معتزلہ انسان کو فاعل مختار سمجھتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ خدا کی قدرت اور ارادہ سے انسان کے اختیاری افعال اور ارادے خلق ہوتے ہیں۔ کچھ معتزلہ یوں کہتے ہیں کہ دو قدرتوں کا مجموعہ یعنی قدرت انسانی اور قدرت خداوندی ہر فعل کے وجود میں آنے کا مکمل سبب ہے اور ان میں سے ایک قدرت اکیلی فعل ناقص کا موجب ہے۔ معتزلہ آزادی ارادہ اور اختیار کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر اعمال انسانی خود انسانی ارادے اور اختیار سے صادر نہیں ہوتے تو عدل خداوندی جس کے مطابق گناہ گار کو سزا اور نیکوکار کو جزا ملتی ہے، بے معنی ہو کر رہ جائے گا، معتزلہ خود کو اہل عدل کہتے ہیں۔[56]

اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ انسان مجبور ہے، ابوالحسن اشعری موسس اشاعرہ اور اس کے پیروکار یوں کہتے ہیں کہ انسانی فعل کو وجود میں لانے میں انسانی ارادہ اور اس کی قدرت قطعاً موثر نہیں ہیں۔ انسانی افعال اس طرح ہیں جس طرح چابی اور لاٹھی کو حرکت ہاتھ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے، تمام امور کا خالق خدا ہے، البتہ عام کاموں میں انسان کو نسبت کسب حاصل ہے اور کسب سے مراد یہ ہے کہ انسانی ارادہ اور قدرت، خدا کے ارادے اور قدرت کے ساتھ مل جاتے ہیں، بغیر اس کے کہ وہ فعل کے وجود وعدم میں کوئی اثر رکھتے ہوں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کے کسی چیز پر قائم ہونے اور کسی چیز کے کسی چیز سے صادر ہونے میں فرق ہے۔ انسانی افعال، انسان پر قائم ہیں لیکن وہ خالق انسان یعنی خدا سے صادر ہوتے ہیں جس طرح سفیدی سفید جسم پر قائم ہے لیکن سفیدی کا خالق و موجد خدا ہی ہے۔ پس انسان میں قدرت ایسی چیز ہے جو اس کی ذات سے خارج اور زائد ہے، چونکہ اگر انسان میں قدرت ذاتی ہوتی تو ہرگز اس سے جدا نہ ہوتی حالانکہ یہ قدرت کبھی اس سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔ پس یہ قدرت انسانی افعال کی خالق نہیں بلکہ کسب کنندہ ہے۔ جب انسان کسی عمل خیر کا ارادہ کرتا ہے تو خداوند تعالیٰ

اس عمل خیر کے کرنے کی قدرت اس میں خلق کرتا ہے اور انسان مستحق ثواب سمجھا جاتا ہے۔ اسی پر اسے جزا ملتی ہے۔[57]

اشاعرہ اور معتزلہ دونوں ہی اپنے نظریے کی تائید میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں۔ اشاعرہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں: یضل بہ کثیرا ویھدی بہ کثیرا (سورہ 2 آیت 26) واللہ خلقکم و ماتعملون (سورہ 37 آیت 96)

معتزلہ اپنے موقف کی تائید میں یہ آیات پیش کرتے ہیں۔ الیوم تجزی کل نفس بما کسبت (سورہ 40، آیت 17) فمن شاء فلیو من و من شاء فلیکفر (سورہ 18 آیت 29) بظاہر ان آیات کی روشنی میں تقدیر کے مسئلے پر قرآن مجید میں تناقض نظر آتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان آیات میں تناقض نہیں بلکہ ایک طرح کا توافق ہے، ایک ہی چیز کے اسباب کئی ہوسکتے ہیں، بعض اوقات ہم کسی سبب کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی ہم اس کے دوسرے سبب کو بیان کرتے ہیں، کھانا جو پک کر میز پر آتا ہے تو بعض اوقات ہم اسے میزبان کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ نے یہ کھانا تیار کیا جو بہت ہی لذیذ ہے اور کبھی ہم اسے باورچی کی طرف منسوب کرتے ہیں جس نے اسے تیار کیا۔ گھر کا باورچی اور صاحب خانہ دونوں کی اپنی اپنی علیحدہ حیثیت ہے۔

اس کے علاوہ انسانی افعال کے پیچھے بہت سے اسباب ہوتے ہیں، ان میں سے چند اسباب ہی پر انسان کو قدرت اور اختیار ہوتا ہے۔ کھانے کی میز پر جو کھانا انسان کے سامنے آتا ہے وہ بہت سے اسباب اور علتوں سے گزر کر انسان تک پہنچتا ہے جن میں سے صرف چند ایک یہ ہیں، گندم کا بونا، اس سے پہلے زمین تیار کرنا، موسم کا سازگار ہونا، پھر فصل کا کٹنا، اس کا گاہنا، گندم پسوانا، آٹا گوندھنا، یہ وہ چند ایک اسباب اور مراحل ہیں جو میز پر کھانے والے انسان کے ارادے اور قدرت سے باہر ہیں۔ اس کا ارادہ اور قدرت اس وقت اس حد تک ہے کہ وہ میز پر بیٹھ کر نوالہ بنائے، اسے کھائے اور اپنی بھوک مٹائے۔ یہ اختیار، یہ ارادہ کھانے والے انسان کے پاس ہے، چاہے وہ کھانا کھا کر اپنی بھوک مٹائے یا بغیر کھائے بھوکا رہے۔ سو اس لحاظ سے انسان ایک حد تک مجبور بھی ہے اور ایک حد تک مختار بھی۔

جبر و اختیار کے باب میں حضرت مولانا مودودیؒ نے اپنی کتاب ''مسئلہ جبر و قدر'' میں یوں روشنی ڈالی ہے کہ انسان کے علاوہ دوسری تمام مخلوقات چونکہ ارادے کی آزادی سے محروم ہیں اس لئے فطری طور پر اطاعت کیش ہیں، ان کا کام صرف یہ ہے کہ جو خدمت ان کو سونپی گئی ہے وہ خدا کے نظام اور قانون کے مطابق انجام دیتے رہیں، لیکن انسان جو اشرف المخلوقات ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی خلافت و امانت سے نوازا ہے یعنی اسے اختیار اور ارادے کی آزادی عطا کی ہے، اب اس اختیار و ارادے کے ساتھ انسان چاہے عمل خیر کرے یا عمل بد..... قرآن پاک میں امانت الٰہی یا خلافت الٰہی کا جو ذکر ہے اور جو انسان کو عطا ہوئی ہے دراصل اس سے مراد علم، قدرت اور

اختیار الٰہی ہیں، یہ صفات انسان کو بھی حاصل ہیں، اگر چہ بہت محدود صورت میں، اسی اختیار، ارادے یا امانت و خلافت الٰہی کی وجہ سے انسان سزا و جزا کا مستحق بنتا ہے...... مختصر یوں کہ مسلم مفکرین عام طور پر یہی نظریہ رکھتے ہیں کہ صحیح اعتقاد اور ایمان بین جبر و اختیار ہے...... کسی بزرگ سے ایک شخص نے جبر و اختیار کے بارے میں جب سوال کیا تو انہوں نے اپنی خداداد ذہانت اور نکتہ رسی سے جواب میں یوں فرمایا کہ تم اپنی ایک ٹانگ اٹھاؤ، اس نے اٹھادی، آپ نے فرمایا دوسری بھی اٹھاؤ، وہ نہ اٹھا سکا۔ آپ نے فرمایا کہ بس تم کسی حد تک مختار بھی ہو اور کسی حد تک مجبور بھی..... ''طرائق الحقائق'' تالیف معصوم شیرازی میں ہے کہ امیر تیمور خراسان جانے اور امیر تغلق تیمور خان سے ملاقات کرنے میں متذبذب تھا۔ اس کیفیت میں اس نے اپنے پیر سے مشورہ لیا، انہوں نے جواب میں کہا کہ لوگوں نے حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے پوچھا تھا کہ جب آسمان کمان بن جائے اور زمین اس کمان کا چلہ بن جائے، حادثات تیر بن جائیں اور آدمی اس تیر کا نشان بن جائے اور تیر انداز خود خداوند تعالیٰ ہو تو آدمی کہاں پناہ لے؟ حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا کہ آدمی کو چاہئے کہ خدا کی پناہ میں چلا جائے۔ آدمیان راست کہ در خدا گریزند [58]..... حضرت عمرؓ نے فوج کو وبا زدہ علاقے سے دور جانے کا حکم دیا تو کچھ لوگوں نے کہا کیا قضائے الٰہی سے بھاگنا چاہتے ہو؟ آپ نے فرمایا ''وبا قضائے الٰہی سے ہے تو اس سے بچنا بھی قضائے الٰہی سے ہے''..... حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کا قول ہے ''میں حق کو حق کے ساتھ اور حق کے لئے دفع کرتا ہوں۔ عارف وہی ہے جو تقدیر کے ساتھ جھگڑا کرے، وہ نہیں جو اپنے آپ کو اس کے موافق کردے''.....ایک مغربی دانشور کا قول ہے کہ انسان کو اپنے افعال میں اس قدر اختیار ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے اپنے اختیار میں کچھ رکھا ہی نہیں اور خداوند تعالیٰ کو انسانی افعال پر اس قدر اختیار ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے انسان کے ہاتھ میں مطلق کوئی اختیار دیا ہی نہیں۔ بظاہر یہ اجتماع ضدین ہے مگر حقیقت بھی کچھ یوں ہی ہے..... مختصر یوں ہے کہ انسان کی تقدیر اللہ تعالیٰ نے بنادی، اب یہ انسان کا فرض ہے کہ اپنی تقدیر بنانے کے لئے تدبیر و سعی و کوشش کرے، گویا تقدیر خدا کی طرف سے ہے اور عمل انسان کی طرف سے ہے۔ کسی نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے کہ انسان ارادہ میں مجبور ہے اور فعل میں مختار ہے۔ الا نسان مختار فی فعله و مجبور فی اختیاره۔

علماء کی نظر میں قدر کی چار قسمیں ہیں (1) قدر بدیہی (2) قدر نظری (3) قدر کشفی (4) قدر مخفی.....

(1) قدر بدیہی کو قدر سفلی بھی کہتے ہیں۔ یہ قدر اسباب ظاہری کی شکل میں ہے، لیکن قابل اعتماد نہیں، دوسری تقدیر اسے رد کر دیتی ہے..... (2) قدر نظری جسے قدر علوی بھی کہتے ہیں۔ اہل حکمت کی اصطلاح میں یہ تاثیر طبائع و نجوم کا نام ہے۔ حدیث میں ہے من آمن بالنجوم فقد کفر یعنی جو نجوم پر ایمان لایا وہ کافر ہوا۔ (3) قدر کشفی جسے قدر مکتوبی بھی کہتے ہیں جو لوح محفوظ پر مرقوم ہے۔ یہ تقدیر بھی بدلی جاسکتی ہے کہ اسی کے حوالے سے ہے لا یرد القضا الا بدعا یعنی صرف دعا قضا کو رد کیا جاسکتا ہے..... (4) قدر مخفی، اسے قدر مجہول بھی کہتے ہیں، یہ وہ تقدیر

غیبی ہے جسے خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ یہ تقدیر تمام تقدیرات پر غالب ہے۔ واللہ غالب علی امرہ اور اللہ اپنے کام پر غالب ہے۔ (سورہ یوسف، آیت 21) دوسری تمام تقدیرات مرتبہ امکان میں ہیں یہ تقدیر مرتبہ وجوب میں داخل ہے اور اس کا علم صرف اللہ کو ہے۔ پہلی تقدیریں قضائے معلق کہلاتی ہیں اور آخری تقدیر کو قضا مبرم کہا جاتا ہے۔

حضرت علی ہجویریؒ (قرن پنجم ہجری) امام محمد غزالی (قرن ششم ہجری) عزیز الدین نسفی (قرن ہفتم ہجری) عزالدین کاشانی (قرن ہشتم ہجری) ایران کے وہ اہل قلم ہیں جنہوں نے جبر واختیار کے مسئلہ پر شرع اسلامی اور عقل انسانی کے حوالے سے بڑے مفکرانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے جس کا خلاصہ یہی ہے کہ انسان ایک حد تک مختار بھی ہے اور مجبور بھی۔

حضرت علی ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ موحد قولاً جبری اور فعلاً قدری ہوتا ہے تاکہ جبر وقدر کے بارے میں اس کی روشنی درست اور صحیح ہو۔ یعنی صوفی زبان سے جبری ہوتا ہے اور عمل سے قدری، کہتا یہی ہے کہ سب کچھ خدا ہی کرتا ہے لیکن کرتا سب کچھ خود ہی ہے۔ حضرت حسن بصریؒ نے حضرت امام حسنؓ بن علیؓ کے ایک میں جبر وقدر کے بارے میں سوال کیا۔ حضرت حسنؓ بن علیؓ نے جواب میں لکھا "جو شخص قدر خیر وشر من اللہ پر ایمان نہیں رکھتا، کافر ہے، جو گناہ کرتے وقت اس بات کو حوالہ بنائے یعنی اپنے گناہوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرے، فاجر ہے، تقدیر کا انکار قدریہ جماعت کا مذہب ہے اور جبریہ جماعت گناہوں کو خدا سے منسوب کرتی ہے۔ پس بندہ خدا کی عطا کردہ استطاعت کے مطابق اپنے افعال پر مختار ہے اور یوں دین جبر وقدر کے درمیان ہے۔ [59]

امام غزالی کی نظر میں ذہن انسانی میں دو قسم کے تحسسات پائے جاتے ہیں، ایک خارجی اور دوسرے باطنی، جن کے ذریعے سے قلب انسانی پر مختلف کیفیات اور خیالات وارد ہوتے ہیں جنہیں وہ خواطر کہتے ہیں۔ یہی خواطر درحقیقت انسانی عمل کا سرچشمہ ہیں۔ یہ خیالات، یہ واردات قلبی یا یہ خواطر انسان میں رغبت پیدا کرتے ہیں، رغبت اگر قومی ہو تو اس سے فیصلہ جنم لیتا ہے، فیصلے سے ارادہ پیدا ہوتا ہے اور ارادہ قوت عمل کو تحریک دیتا ہے، جس کے نتیجے میں عمل وجود میں آتا ہے۔ امام غزالیؒ کی نظر میں پہلے دو مدارج یعنی تحسس اور ترغیب انسانی ارادے کی پہنچ سے ماورا ہیں، لیکن فیصلے اور ارادے انسانی اختیار کی حدود میں ہیں، یوں انسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی [60] ..... عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صوفیہ جبر کے قائل ہیں اور ان کی نظر میں انسان ارادے کی آزادی سے محروم ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ صوفیہ بھی ایک حد تک انسان کے ارادے کی آزادی کے قائل ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ جب وہ اپنی نگاہ حقیقت بین سے خداوند تعالیٰ کے بے انتہا، لامحدود اختیار اور اقتدار کو دیکھتے ہیں تو اس کے سامنے اپنے محدود اختیار کو وہ کالعدم تصور کرتے ہیں۔ اگر صوفیہ عمل اور ارادے کی آزادی کے قائل نہ ہوں تو حصول عرفان کے لئے جو ریاضتیں اور مجاہدے، شریعت محمدی اور سنت رسولؐ کی پیروی میں جو اعمال وہ کرتے ہیں،

وہ سب بے معنی ہو جائیں۔ چند صوفیہ نے مسئلہ جبر وقدر پر اپنے اپنے رنگ میں روشنی ڈالی ہے، حضرت علی ہجویریؒ کا قول نقل کیا جا چکا ہے، عزیز الدین نسفی جو ساتویں صدی کے مشہور صوفی ہیں انہوں نے اس مسئلے پر ایک نئے زاویے سے اپنی کتاب ''الانسان الکامل'' میں بحث کی ہے۔

نسفی کہتے ہیں افلاک وانجم لوح محفوظ اور کتاب خدا ہیں، جو چیز کہ تھی اور ہے اور ہوگی تمام کی تمام اس نوح محفوظ اور کتاب خدا میں لکھی ہوئی ہیں، قلم خشک ہو گیا (جف القلم) اور فرغ الرب من الخلق والرزق والاجل یعنی اللہ تعالیٰ تخلیق کرنے سے رزق عطا کرنے سے اور موت کا حکم دینے سے فارغ ہو گئے، گویا ہر چیز کتاب خدا میں لکھی جا چکی ہے ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین (آیت 59 سورہ 6) لیکن نسفی کی نظر میں قضا وقدر دو الگ الگ چیزیں ہیں، جو کچھ لوح محفوظ یا کتاب خدا میں تحریر ہے وہ قضائے خداوندی ہے اور اس قضا کے جو اثرات اس دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں، اسے وہ قدر کہتے ہیں۔ اس کی مثال یوں دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں چاہے کہ وہ پن چکی بنائے تو پن چکی کو بنانے کے لئے وہ پہلے غور وفکر کرتا ہے کہ اس کے لئے کن کن چیزوں کی ضرورت ہے مثلاً پتھر کی، چرخی کی اور پانی کی، پھر ان چیزوں کو وہ حاصل کرتا ہے، اس کے بعد ان تمام اسباب کو عمل میں لاتا ہے اور آٹا پیستا ہے۔ یوں اس عمل کے تین درجے ہوئے، پہلے سوچنے کا کہ چکی کے بنانے کے لئے کن کن چیزوں کی ضرورت ہے۔ یہ حکم ہے، جب ہم ان چیزوں کو حاصل کرتے ہیں، یہ قضا ہے اور جب ان چیزوں کو جوڑ لیتے ہیں اور آٹا پیستے ہیں یہ قدر ہے۔ اسی طرح افلاک وانجم، عناصر اور طبائع کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا علم اس کا حکم ہے اور جب یہ افلاک وانجم، عناصر وطبائع پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ قضائے خداوندی ہے اور جب یہ گردش میں آتے ہیں اور ان کے اثرات اس دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں وہ قدر خداوندی ہے۔ حکم وقضا کو رد کرنا ممکن نہیں لیکن قدر کو رد کرنا ممکن ہے، قدر کو عقل سے بھی رد کیا جا سکتا ہے اور صدقہ ودعا سے بھی مثلاً سردی افلاک وانجم میں تحریر ہے اور یہ قضائے حق ہے اور جب جہان میں سردی ظاہر ہوتی ہے تو یہ قدر خدا ہے۔ سردی کا علاج گرمی سے، مکر کا علاج مکر سے، فوج کا رد فوج سے کیا جا سکتا ہے۔ سورج جب نکلتا ہے جب پر یکساں چمکتا ہے، اسے یہ اختیار نہیں کہ بعضوں پر چمکے اور بعضوں پر نہ چمکے، البتہ ہمیں اختیار ہے کہ ہم دھوپ میں بیٹھیں یا سائے میں۔

نسفی کے خیال میں افلاک اور اجرام فلکی کے اثرات جو انسانی شخصیت پر نطفے کے عالم میں وارد ہوتے ہیں وہ دور نہیں کئے جا سکتے، ان کو دور کرنے میں انسان مجبور ہے، جو سعید ہے وہ سعادت ماں کے پیٹ سے لایا ہے اور جو بد بخت ہے وہ بھی اپنے ماں کے پیٹ سے بد بختی لایا ہے۔ آدمی تین باتوں میں مجبور ہے، جسم میں روح میں اور صلاحیت میں، لیکن افعال میں مختار ہے، چونکہ انسانی جسم، روح اور استعداد یا صلاحیتی انسانی نطفے کے اندر بہ طریق جزوی لکھی ہوئی ہیں اور افعال آدمی بطریق کلی لکھے ہوئے ہیں۔ اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ انسانی صلاحیتیں اور ان کی کیفیت وکمیت انسانی فطرت میں ودیعت شدہ ہیں۔ اس لئے یہ مقدر ہیں ان میں تبدیلی ممکن

نہیں لیکن افعال کی کیفیت وکمیت اس کی تقدیر میں نہیں لکھی ہوئیں، جو انسان سعید نہیں ہے وہ اپنی محنت اور کوشش سے سعادت حاصل کر سکتا ہے، لیکن جو آدمی پیدائشی سعید ہے وہ تھوڑی سی کوشش سے سعادت حاصل کر سکتا ہے جس کی قسمت میں علم و دولت کا حصول لکھا ہوا ہے، وہ تھوڑی سی کوشش سے بھی انہیں حاصل کر سکتا ہے اور جن انسانوں کی قسمت میں علم و دولت کی صلاحیت نہیں لکھی ان کا حصول ان کے لئے دشوار ہے، لیکن ناممکن نہیں، کوشش سے یہ دونوں چیزیں حاصل کی جاسکتی ہیں۔ انسان کو دو چیزیں عطا ہوئی ہیں ایک عقل، دوم عمل، انسان عاقل ہونے میں مجبور ہے لیکن عمل کرنے میں مختار ہے۔[61]

جبر و اختیار کے بارے میں عزالدین محمود بن علی کاشانی (م 735ھ) کہتے ہیں کہ جس پر حق تعالیٰ نے رضا کی نظر ڈال دی اسے اہل بہشت کے اعمال عطا فرمائے اور جس کو اس نے قہر کی نظر سے دیکھا، اسے اہل دوزخ کے اعمال پر راغب کر دیا، لیکن اس سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ آدمی مطلقاً مجبور ہے اور اسے کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ اس کے بیشتر افعال اس کے اختیار کے تابع ہیں البتہ اس کا اختیار اس کے اپنے اختیار میں نہیں۔ پس انسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی۔ جیسا کہ حضرت حسینؓ بن علیؓ سے منقول ہے کہ ان الله لا يطاع بالاكراه ولا يعصى بالغلبه ولا يهمل العباد من المملكة۔ یعنی اگر مطیع جبر و اکراہ سے اطاعت کرے تو وہ مطیع نہیں ہوتا اور اگر عاصی جبر و غلبہ سے گناہ کرے عاصی نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ ہی خداوند تعالیٰ بندہ کو اپنی مملکت میں بالکل آزاد بھی نہیں چھوڑتا کہ جو چاہے وہ کرے۔ اسی کے مطابق حضرت جعفر صادقؒ کا قول ہے لا جبر ولا تفويض لا كن امر بين امرين یعنی نہ جبر ہے نہ اختیار بلکہ دونوں کے درمیان جو ہے وہ امر درست ہے۔ ایک بار کسی نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ ارايت رقى نستر فيها و دواء نتداري به ، هل يرد من قدر الله فقال انه من قدر الله یعنی اے رسول پاک ﷺ! ہمیں بتائیے کہ کیا جادو ٹونے یا دوائیں کہ جو ہم استعمال کرتے ہیں، تقدیر الٰہی کو پھیر دیتی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا تقدیر کا پھرنا بھی تقدیر ہی سے ہے، اور فرمایا ''اعملوا فكل ميسر لما خلق له'' عمل کرو، ہر شخص کے لئے وہ اعمال آسان کر دیئے جاتے ہیں جن کے لئے اسے پیدا کیا گیا ہے۔[62]

حقیقت یہ ہے کہ فعل اختیاری وہ ہے جو ان چار بنیادی ابتدائی امور کی موجودگی سے مشروط ہے۔ یعنی حیات و علم، قدرت و ارادہ، یوں انسان کے تمام اعمال ارادی اختیاری ہیں چونکہ ان چاروں بنیادی ابتدائی امور کی موجودگی کے بعد سرزد ہوتے ہیں، لیکن یہ چاروں مبادیات یعنی حیات، علم، قدرت و ارادہ کا وجود بہت سے دوسرے اسباب وعوامل کا مرہون منت ہے جو خود انسان کے اختیار میں نہیں۔ یعنی انسان میں حیات، علم، قدرت، ارادہ کی صلاحیتیں ہوتی ہیں تو عمل سرزد ہوتا ہے اور ان اوصاف کی موجودگی میں وہ عمل انسان کے اختیار میں تھا۔ یوں وہ عمل اختیاری ہوا لیکن یہ صلاحیتیں یعنی حیات، قدرت، علم ارادہ خود انسان کے اختیار میں نہیں، اس سلسلہ کی

آخری کڑی علت اولیٰ، علت العلل یا واجب الوجود یا حق تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔ اس لحاظ سے جبر و اختیار دونوں کی آمیزش ہے، سو انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی۔

مسئلہ جبر و اختیار اور رومی

عارف رومی نے اس مسئلہ پر معتدل راہ اختیار کی۔ ان کے مطابق جمادات اور نباتات مجبور محض ہیں، حق تعالیٰ قادر مطلق ہیں۔ انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی۔ انسان کا جہد کرنا قضائے حق کی مخالفت کرنا نہیں بلکہ قضائے حق کے عین مطابق ہے کیونکہ حق نے ہمیں عمل کی قوت عطا کی ہے۔ ہاتھ پاؤں دیے ہیں، عقل و شعور عطا کیا ہے کہ اپنے فائدے اور نقصان کو سمجھ سکیں اور اس کے مطابق عمل کر سکیں۔ انسان اگر سعی و کوشش نہ کرے تو وہ ان نعمتوں کا انکار کرتا ہے گویا حکم حق کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

مولانا رومی نے مثنوی میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور شاید فارسی نظم میں مثنوی رومی ایک ایسی کتاب ہے جس میں بڑی وضاحت اور تفصیل سے اس موضوع کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ اس ضمن میں مولانا نے چند حکایات و تمثیلات بھی بیان کی ہیں تاکہ عام آدمی بھی اس مسئلہ کی حقیقت کو پا سکے۔ اس سلسلہ میں ایک مشہور طویل حکایت شیر و نخچیر کے عنوان سے مثنوی میں موجود ہے، جس میں یہ مسئلہ مناظرے کی صورت میں بڑی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، لیکن مولانا نے مثنوی میں ایک اور جگہ اس اہم مسئلہ کو ایک چھوٹی سی حکایت میں بھی بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے، وہ حکایت یوں ہے کہ ایک چور نے کوتوال سے کہا کہ جناب والا جو کچھ میں نے کیا ہے وہ حکم خداوندی سے کیا ہے، یعنی میرا کوئی جرم نہیں، میں نے جو چوری کی ہے وہ حکم خداوندی سے کی ہے کیونکہ ہمارا ایمان ہے، پتا بھی اللہ ہی کے حکم سے حرکت کرتا ہے، کوتوال نے یہ سن کر کہا کہ اے میرے عزیز جو میں کر رہا ہوں وہ بھی حکم خداوندی سے ہی کر رہا ہوں، یعنی یہ جو تمہیں چوری کی سزا دے رہا ہوں وہ بھی اللہ کے حکم ہی سے دے رہا ہوں۔

گفت دزدی شحنہ را کای پادشاہ
آنچہ کردم بود آں حکم الہ
گفت شحنہ آنچہ من ھم میکنم
حکم حق است ای دو چشم روشنم [63]

اس کے علاوہ دوسرے مقامات پر بھی اس سلسلہ میں نکتہ آفرینی کی ہے، فرماتے ہیں کہ تمام قرآن اوامر و نواہی کا مجموعہ ہے، اگر تم پتھر کی طرح مجبور ہو تو کوئی پتھر کو بھی حکم دیتا ہے۔ یہ جو تمہارے ذہن میں تذبذب ہوتا ہے، یا کسی کام کے کرنے سے خجالت محسوس ہوتی ہے تو یہ سارے حقائق اس بات کی دلیل ہیں کہ تم اختیار رکھتے ہو،

ہاں جب کوئی کام خواہش کے مطابق ہوتو اس میں تم صاحب اختیار ہوتے ہواور جو پسند نہ ہواس میں جبری بن جاتے ہیں۔ انبیاء دنیا کے معاملات میں جبری، آخرت کے معاملات میں قدری ہوتے ہیں جبکہ کافر اس کے برعکس ہوتے ہیں۔

انبیاء در کار دنیا جبری اند
کافران در کار عقبیٰ جبری اند
انبیاء را کار عقبیٰ اختیار
کافران را کار دنیا اختیار [64]
جملہ قرآن امر و نہی است و وعید
امر کردن سنگ مر مر را کہ دید
ہیچ دانا ہیچ عاقل این کند
با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
این کہ فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم
و آن پشیمانی کہ خوردی از بدی
زاختیار خویش گشتی مھتدی
زاری ما شد دلیل اضطرار
خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست
این دریغ و خجلت و آزرم چیست
اندران کاریکہ میل استت بدان
قدرت خود را ہمی بینی عیان
اندران کاریکہ میلت نیست و خواست
اندران جبری شوی کاین از خداست [65]

مسئلہ جبر واختیار اور علامہ اقبال

تقدیر کے پُراسرار مسئلہ پر علامہ کے خطبات میں بھی خاصی بحث موجود ہے اور انہوں نے اپنے منظوم

کلام میں بھی اس پر اظہار خیال کیا ہے، وہ ہمیشہ بے حجابی تقدیر کے آرزومند رہے ہیں۔

گفتند ہر چہ در دلت آید زما بخواہ
گفتم کہ بے حجابی تقدیرم آرزوست

علامہ کی نظر میں مسلمانوں میں تقدیر پرستی کے رجحانات پیدا ہونے کے تین اسباب ہیں: (1) فلسفیانہ موشگافیاں (2) سیاسی مصلحتیں (3) اس جوش و جذبہ حیات کا سرد ہو جانا جو اسلام نے مسلمانوں میں پیدا کیا تھا۔

علامہ کے نزدیک تقدیر پہلے سے مقرر شدہ شے نہیں بلکہ تقدیر خودی کا باطنی دائرہ اثر یا حد وسیع ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ ان امکانات سے عبارت ہے جو انائے مطلق کے شعور میں موجود ہیں، لیکن جنہیں تلاش کرنے اور زندگی میں متشکل کرنے میں انسان کو پورا اختیار حاصل ہے۔

ایغو یعنی خودی کسی خارجی چیز سے نہیں بلکہ اپنے باطنی امکانات سے محدود ہے، لیکن اس تحدید سے ہم پر لازماً جبر کا اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ خودی اپنے امکانات کے اندر مختار ہے۔ علامہ اپنے خطبات میں ''خلق کل شی فقدرہ تقدیر'' (آیت 101، سورہ 6) کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تقدیر کوئی قوت قاہرہ نہیں جو خالق کی طرف سے کسی شے پر بہ جبر عمل کر رہی ہے بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہے اور اس کے وہ قابل تخلیق امکانات ہیں، جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں مضمر ہیں اور بغیر کسی خارجی جبر کے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔[66]

علامہ نے ''جاوید نامہ'' میں تقدیر کے مسئلے پر تین بار بحث کی:

(1) فلک مریخ میں حکیم مریخی سے (2) منصور حلاج سے (3) حضور حق میں اللہ تعالیٰ سے اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے۔

علامہ نے ''جاوید نامہ'' میں مسئلہ تقدیر پر متکلمات بحث کی بجائے بڑی خوبصورت نکتہ آفرینیاں کی ہیں جو جوش عمل سے لبریز ہیں۔ حکیم مریخی کہتا ہے کہ اگر ایک تقدیر تمہیں راس نہیں آئی تو دوسری تقدیر مانگ لو کیونکہ خدا کی تقدیرات لاانتہا ہیں۔ تقدیر کے بارے میں ایک باریک نکتہ یہ بھی بتایا کہ انسان خود بدل جائے تو تقدیر بھی بدل جاتی ہے۔ تم شبنم بنو گے تو تمہاری تقدیر افتادگی ہوگی اور قلزم (سمندر) بنو گے تو تمہاری تقدیر پائندہ ہوگی۔

''جاوید نامہ'' میں حلاج نے مسئلہ جبر کے بارے میں ایک خاص نکتہ بتایا کہ جبر، صاحب ہمت لوگ اختیار کرتے ہیں، جبر سے پختہ انسان اور پختہ ہو جاتا ہے، لیکن مرد ضعیف اور کمزور ارادے کا انسان اگر جبر اختیار کرتا ہے تو موت کو دعوت دیتا ہے۔ حلاج کی نظر میں مرد مومن کا یہ مقام ہے کہ اس کا عزم، خالق تقدیر حق ہے، میدان جنگ میں اس کا تیر خدا کا تیر ہوتا ہے۔ یعنی مرد مومن تسلیم و رضا کی اس بلندی پر پہنچ جاتا ہے کہ گویا خداوند تعالیٰ ہر تقدیر سے پہلے اس سے پوچھتے ہیں کہ تیری کیا رضا ہے۔

''جاوید نامہ'' ہی میں علامہ نے تقدیر کے مسئلے پر ایک اور پہلو سے روشنی ڈالی ہے، حضور حق میں ندائے حق (ندائے جمال کے عنوان سے) یوں گونجتی ہے کہ زندگی اور تقدیر کی حقیقت تم اس لئے نہیں سمجھ سکتے کہ تم اس جہان چار سُو میں گم ہو۔ اس جہان چار سُو کو اپنے اندر غرق کرلو گے تو یہ حقائق جان سکو گے۔

گرز یک تقدیر خون گردد جگر — خواہ از حق حکم تقدیر دگر
تو اگر تقدیر نو خواہی رواست — زانکہ تقدیرات حق لا انتہا ست
رمز باریکش بحر فی مضمر است — تو اگر دیگر شویٰ او دیگر است
خاک شو نذر ہوا سازد ترا — سنگ شو برشیشہ انداز و ترا
شبنمی ؟ افتادگی تقدیر تست — قلزمی؟ پایندگی تقدیر تست
ہر کہ ازتقدیر دارد ساز و برگ — لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ
جبر، دین مرد صاحب ہمت است — جبر، مردان از کمال قوت است
پختہ مردی، پختہ سر گردد ز جبر — جبر، مرد خام را آغوش قبر
کارمردان است تسلیم و رضا — برضعیفان راست ناید این قبا
مرد مومن با خدا دارد نیاز — باتو ما سازیم، تو با ما بساز
عزم او خلاق تقدیر حق است — روز ہیجا تیر او تیر حق است

زندہ رود

من چرا در بند تقدیرم بگو؟ — تو نہ میری من چرا میرم بگو؟

ندائے جمال

بودہ ای اندر جہان چار سُو — ہر کہ گنجد ندرو میرد درو
زندگی خواہی خودی راپیش کن — چار سُو را غرق اندر خویش کن
بازبنی من کیم تو کیستی؟ — در جہان چون مردی و چون زیستی [67]

مسئلہ جبر واختیار اور مغربی مفکرین

مغربی مفکرین نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔ ڈیکارٹ (1650-1596ء) انسان کو اس حد تک فاعل مختار سمجھتا ہے کہ اس کا ارادہ آزاد ہے اور اختیار بھی رکھتا ہے، لیکن بسا اوقات جسے وہ حق یا خیر سمجھ کر اختیار کرتا ہے، وہ درحقیقت حق نہیں ہوتا کیونکہ حق اور خیر کے سمجھنے میں غلطی کر بیٹھتا ہے کہ اس کی سمجھ کوتاہ ہے، اس لئے وہ حقیقت کا ادراک نہیں کر پاتا کیونکہ انسانی ارادے اور مشیت الٰہی میں یہ فرق ہے کہ خداوند تعالیٰ حق کو ایجاد کرتا ہے اور انسان موجد حق (یعنی حق کو وجود میں لانے والا) نہیں بلکہ حق کو تشخیص کرنے والا اور اس کی

پیروی کرنے والا ہے، انسان کا ارادہ غیر محدود ہے، لیکن اس کی قدرت غیر محدود نہیں ہے جبکہ قدرت خداوندی کی کوئی حد نہیں۔[68]

عمانویل کانٹ (ولادیت 1724ء) کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان مختار ہے چونکہ ہر کوئی ذرا غور کرے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ وہ مکلّف ہے، ذمہ دار ہے، یعنی اس کے ذمہ کچھ فرائض ہیں جنہیں لازم ہے کہ وہ ادا کرے اور اگر وہ صاحب قدرت نہ ہوتا تو مکلّف بھی نہ ہوتا بلکہ مجبور ہوتا، چونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان عقل کے حکم کی پیروی کرتا ہے باوجود اس کے کہ یہ امر اس کی خواہش کے منافی ہوتا ہے، اگر انسان مختار نہ ہوتا تو اپنی طبیعت کی خواہش کے خلاف عمل بھی نہ کرتا۔

انسان میں طبع یعنی سرشت یا نفس بھی ہے اور عقل بھی۔ طبع یا سرشت کے لحاظ سے انسان عالم طبیعت سے وابستہ ہے اور وہ اعمال جو اس سے صادر ہوتے ہیں۔ وہ زمانی اور عارضی اور علت و معلول کے قاعدے کے تابع ہیں اور خود بخود وجود میں آتے ہیں۔ اگر انسان یہی ایک پہلو رکھتا تو اس کا ارادہ اور تمام اعمال موجب یعنی خود بخود وجود میں آتے اور اسے کسی کام میں اختیار نہ ہوتا، لیکن عقل کے لحاظ سے انسان عالم معقولات سے وابستہ ہے اور وہ عالم زمانی نہیں (یعنی وہ عالم زمان سے ماورا ہے) اور عوارض و حوادث سے برتر ہے۔ عقل کلی طور پر مستقل، آزاد اور مختار ہے، قاعدہ قانون رکھتی ہے، لیکن اس کا قانون خود اسی کا تخلیق کردہ ہے، کوئی اور اس پر قانون عائد نہیں کرتا، اگر طبع یا نفس عقل کے ساتھ نہ ہوتا اور وہ تنہا ہوتی تو اس کے تمام اعمال اس کے تخلیق کردہ قانون کے مطابق ہوتے، لیکن چونکہ انسانی وجود میں عقل کے ساتھ طبع یا نفس بھی ہے سو عقل کے لئے ضروری ہوا کہ وہ اپنے قانون حکم و فرمان کے طور پر پیش کرے۔ انسان جب عقل کے حکم کی پیروی نہیں کرتا تو اپنی آزادی گنوا بیٹھتا ہے اور مقہور طبع یا مغلوب نفس ہو جاتا ہے اور خود پرستی اختیار کر لیتا ہے، لیکن جب طبع انسانی یا نفس انسانی عقل کی فرماں برداری کرتا ہے تو اپنی شخصیت اور ذات سے صرف نظر کر کے اپنے عمل کو عقل کے قوانین کے مطابق ڈھالتا ہے، اس صورت میں فرمان برداری اور مختاری ایک ہو جاتے ہیں اور آمر و مامور انسانی وجود میں متحد ہو جاتے ہیں۔[69]

شوپنہاور (ولادت 1788ء) کی نظر میں حقیقت، ارادہ مطلق ہے جو واحد ہے اور وہ البتہ آزاد و مختار ہے چونکہ وہ خود ہستی ہے اور کسی علت کا معلول نہیں ہے، اور اس بنا پر ہر قسم کی قید و بند سے آزاد ہے اور اشخاص بھی چونکہ اس حقیقت یا وحدت سے ربط و تعلق رکھتے ہیں سو اس وحدت سے کچھ حصہ رکھتے ہیں اور جتنا انسان اس عالم وحدت سے نزدیک تر ہوگا، اتنا آزاد و مختار ہوگا، ہر شخص نے اپنی فطرت اپنی مرضی اور آزادی سے اختیار کی ہے، لیکن جب جہاں حوادث و طبیعت میں آیا تو آزادی کو گنوا بیٹھا۔[70]

ہنری برگساں (ولادت 1859ء) بھی انسان کو مختار سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو کوئی اپنے نفس یا اپنی

ذات کے اندر جھانکے تو یہ حقیقت اس پر روشن ہو جائے گی کہ وہ مختار ہے۔ ہر شخص پر یہ بات ظاہر اور روشن ہے کہ نفس انسانی اپنے ارادہ میں مختار ہے، کوئی چیز اسے اس اختیار سے نہیں روکتی، سوائے خارجی موانع کے چونکہ انسان بسا اوقات کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے جو اس کے نفس کی خواہش اور تقاضے کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ کسی اور مصلحت کے لئے وہ ایسا کرتا ہے۔ نفس جب کسی مصلحت کی بنا پر اپنے نفس کی خواہش کے برخلاف ارادہ کرتا ہے تو یہی چیز اس بات کی دلیل ہے کہ انسان مختار ہے۔[71]

جان ہاسپرز (John Hospers) نے اس مسئلہ پر یوں روشنی ڈالی ہے۔

Nevertheless to a very limited extent and over a considerable span of time we are free to desire or not to desire, we can choose to do our best , to get rid of certain desires and to encourage other ones and to a limited extent : we may be successful in this endeavour.[72]

ہم ایک حد تک آزاد ہیں کہ کسی چیز کی خواہش کریں یا نہ کریں، ہم یہ بھی کر سکتے ہیں کہ بعض خواہشات کو چھوڑ دیں یا بعض خواہشات کو اپنے دل میں پالیں اور ایک حد تک ہی ہم اس کوشش میں کامیاب ہوتے ہیں۔

جدید مغرب کا ایک اہل فکر بروخ اسپنوزا (ولادت 1632ء) جبر کا قائل ہے۔ اس کی نظر میں انسان کو ارادے کا بھی اختیار نہیں، یہ فیصلہ بھی کچھ دوسری ذہنی واردات کا نتیجہ ہے۔ لیبنیز (1646ء) والٹیئر (ولادت 1694ء) نے بھی اس مسئلہ پر اظہار خیال کیا ہے۔[73] لیکن بات وہی ہے کہ انسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی۔ جو دلائل ان حضرات نے بیان کئے ہیں وہ کوئی نئے نہیں ہیں بلکہ مغربی مفکرین سے زیادہ بہتر طور پر مسلم مفکرین نے خاص طور پر امام غزالیؒ، علی ہجویریؒ، نسفیؒ اور عزالدین کاشانی نے مسئلہ جبر و قدر پر روشنی ڈالی ہے۔ علی ہجویریؒ کا یہ قول کس قدر حقیقت پر مبنی ہے کہ توحید پر ایمان رکھنے والا زبان سے جبری ہوتا ہے اور عمل سے قدری ورنہ صرف منطق دلائل سے تقدیر کے مسئلے کو ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ یہ مسئلہ جبر و قدر، جیسا کہ فرمان رسول پاک ؐ ہے، خدا کا ایک راز ہے اور خدا کے راز کو کون پا سکتا ہے؟

دین اسلام اور تصور خدا

دنیا کے مفکرین اور داناؤں نے ذات حق کے بارے میں غور و فکر کیا، لیکن کوئی خداوند تعالیٰ جل شانہ کی حقیقت ذات کو نہ پا سکا کہ ذات حق ہر قسم کی تعریف و توصیف سے پاک و برتر ہے البتہ اس حوالے سے مفکرین کے کئی گروہ ہیں، ایک جو منکرین خدا ہیں، ایک وہ لوگ ہیں جو خدا کو صرف روح فطرت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں، ایک وہ جو خدا کی شخصیت کے قائل ہیں اور اسے خالق و معبود مانتے ہیں۔ ہندوؤں کے ہاں خدا کی شخصیت میں

مادرانہ، یہودیت میں شہنشاہانہ اور عیسائیت میں پدرانہ پہلو غالب ہے۔ اسلام میں تصور خدا نہ شخصی ہے اور نہ مطلق بلکہ ان دونوں کا پُر معنی امتزاج ہے۔ قرآن پاک میں یہ آیات ید الله فوق ایدیھم (74) (یعنی اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھ کے اوپر تھا) اور بل یداہ میسو طتن (75) (یعنی اللہ کے ہاتھ کشادہ ہیں) خدا کی شخصیت کی عکاس ہیں جبکہ یہ آیات لیس کمثلہ شئی (76) اور ھو الا ول والآخر و الظاھر والباطن (77) ذات حق کی مطلقیت کی طرف اشارہ کرتی ہیں تمام مذاہب عالم میں توحید کامل کے تصور کا سب سے بڑا عمل بردار اسلام ہے اسلام کے معنی سلامتی اور تسلیم کرنے کے ہیں۔ یعنی انسان خدا کے احکامات پر سر تسلیم خم کرے تا کہ وہ سلامتی دو جہان اور سعادت دارین سے بہرہ ور ہو۔ اسلام دین ابراہیم ہی کی ایک شاخ ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے توحید خالص کا تصور پیش کیا تھا، اسلام میں بھی توحید خالص کے تصور کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہودی مذہب اور عیسائی مذہب بھی دین ابراہیم ہی کی شاخیں ہیں، لیکن یہ ادیان وقت کے ساتھ ساتھ بہت سے تغیر و تبدل کا شکار ہو گئے تورایت اپنی اصلی حالت میں نہیں اور انجیل کی بھی یہی صورت ہے جبکہ قرآن پاک کامل طور پر ہر قسم کے تغیر سے مبرا ہے۔ اس کا ایک ایک لفظ ایک ایک حرف اسی طرح محفوظ ہے، جس طرح حضرت خاتم الانبیا علیہ ﷺ پر نازل ہوا تھا۔ دوسرے ادیان پر اسلام کو فوقیت اس حوالے سے بھی ہے کہ تمام دوسرے ادیان کی ابتدائی تاریخ موجود نہیں جبکہ اسلام کی تاریخ محفوظ ہے۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا ایک ایک لمحہ تاریخ کا حصہ ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کی زندگی کے حالات بھی تاریخ میں محفوظ ہیں اسلام کو دوسرے مذاہب پر اس حوالے سے بھی برتری ہے کہ یہ عالمگیر مذہب ہے۔ اس میں نسل، قومیت یا زبان یا کسی اور بنا پر انسان کو دوسروں پر برتری نہیں۔ البتہ برتری ان اکرمکم عند الله اتقاکم (سورہ 49، آیت 13) کے مطابق صرف تقویٰ یا پرہیز گاری یا نیکوکاری کی بنیاد پر ہے۔ یوں اسلام میں مساوات دین کا بنیادی رکن ہے..... اسلام میں دین اور دنیا کی تفریق نہیں جو کام اللہ کے لئے کیا جائے خواہ وہ دنیا سے کیوں نہ تعلق رکھتا ہو دین ہی کا حصہ ہے۔ سعادت دارین کا حصول ہر سچے مسلمان کی دعا ہے۔ اسلام صرف روحانی ضروریات ہی پوری نہیں کرتا بلکہ انسان کی ذہنی، معاشرتی اور معاشی ضروریات کو بھی پوری طرح مدنظر رکھتا ہے۔ اسی حوالے سے اسلام صرف مذہب نہیں، یہ صرف رسومات کا مجموعہ نہیں بلکہ یہ زندگی کا قانون ہے۔ انسانی زندگی کے معاشرتی، معاشی اور روحانی پہلوؤں پر اسلام کے قوانین موجود ہیں اور یہ قوانین فطرت انسانی کے مطابق ہیں۔ سو انسانی ذہن بھی انہیں تسلیم کرتا ہے، انسان کا دل بھی مانتا ہے اور روح بھی انہیں تسلیم کرتی ہے، یوں اسلام کو دوسرے مذاہب پر اس حوالے سے بھی برتری ہے..... اس کے علاوہ اسلام توازن و اعتدال کا علم بردار ہے، اس لئے امت مسلمہ کو قرآن پاک نے امت وسطیٰ کہا ہے۔ دنیا اور دین میں توازن و اعتدال قائم رکھنا اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ یہی صراط مستقیم ہے..... اسلام نے انسان کے ذہن کو ہر نوع کی غلامی سے آزادی عطا کی، فرمان حق ہے کہ رسول پاکؐ نے انسان

کے ذہن پر موجود زنجیروں کو دور کر دیا یعنی وہ زنجیریں جو مظاہر فطرت کی پوجا یا جابر انسانوں کی پرستش یا ان کی غلامی کی صورت میں موجود تھیں جنہیں لا الہ الا اللہ کے کلمہ نے نیست و نابود کر دیا (سورہ 7، آیت 157) لیکن اسلام نے اس آزادی کے ساتھ ساتھ ذہن انسانی کو بے راہ روی سے بچانے کے لئے حدود اللہ کی پابندی کی تلقین بھی فرمائی ہے، یہ حدود اللہ درحقیقت انسانی ضمیر کی آواز ہیں، قرآن پاک بھی ایک طرح سے انسان کے ضمیر کی ہی آواز ہے کہ اس کے احکامات فطرت انسانی کے مطابق ہیں..... انسان کا پاک صاف ضمیر آئینہ حق ہے اور حق و باطل کی سب سے بڑی میزان ہے اور اس میزان کی روح قرآن حکیم و فرقان حمید پیش کرتا ہے۔ قرآن پاک ہدایت کا سرچشمہ صراط مستقیم کا رہنما ہے اور عدل و میزان اور مساوات انسانی کا علمبردار ہے..... اسلام علوم کے حصول کو مسلمانوں پر فرض گردانتا ہے۔ حدیث رسولؐ پاک ہے کہ علم حاصل کرو خواہ چین جیسے دور ملک میں بھی جانا پڑے۔ قول خداوندی ہے کہ قل سیروا فی الارض یعنی زمین میں گھومو پھرو اور دیکھو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اول بار کیسے پیدا کیا۔ (سورہ 29، آیت 20) یوں اسلام صرف حق کی تلاش ہی کو نہیں بلکہ حقائق حیات کی جستجو اور تلاش علم کو بھی ہر مومن کا فرض سمجھتا ہے..... اس کے علاوہ اسلام میں انسانی شخصیت اور فرد کی ذات کی اہمیت دوسرے تمام مذاہب و ادیان سے زیادہ ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ جس نے ایک انسان کو قتل کیا اس نے پورے معاشرے کو قتل کیا اور جس نے ایک انسان کی زندگی بچائی اس نے پورے معاشرے کی زندگی بچائی (سورہ 5، آیت 32) اسلامی تعلیمات کے مطابق انسان پیدائشی طور پر معصوم ہے، گناہگار نہیں جیسا کہ بعض مذاہب کا تصور ہے۔ یوں فرد کی عظمت اور احترام انسانی کو اسلام میں بنیادی اہمیت حاصل ہے..... لیکن ان تمام تخصصات کے ساتھ ساتھ اسلام کی سب سے بڑی خصوصیت توحید اور وحدت حق کا عقیدہ ہے کیونکہ توحید تمام اخلاق حسنہ کی بنیاد ہے۔ ایک موحد صادق جو خدا پر پختہ ایمان رکھتا ہے وہ دنیاداری، خود غرضی سے پاک ہوگا، متوکل ہوگا، انسان دوست ہوگا، اپنے معاملات میں بنی نوع انسان کے ساتھ بھی اور خدا کے ساتھ بھی سچا اور کھرا ہوگا اسی لئے تمام مذاہب عالم میں اسلام نے توحید پر سب سے زیادہ زور دیا ہے۔ قرآن پاک میں صدہا مقامات پر توحید حق کا ذکر ہے اور توحید پر ایمان لانے کی تلقین ہے۔ سورہ بقرہ کی آیت 255 میں قرآن نے وحدت و قدرت خداوندی کا ذکر بڑے عظیم الشان انداز میں بیان کیا ہے۔ سورہ الحشر کی آخری آیات میں بھی نہایت اثر انگیز اور فکر انگیز طریقے سے اللہ تعالیٰ کی خلاقیت، قدوسیت اور اس کے جلال و جبروت کا ذکر ہوا ہے۔ البتہ قرآن پاک نے نہایت جامعیت اور بلاغت کے ساتھ تصور توحید کو یعنی خدا کی احدیت کو سورہ اخلاص میں پیش کیا ہے۔ فرمان حق ہے۔
''کہہ دیجئے کہ اللہ ایک ہے، اللہ صمد (بے نیاز) ہے، نہ اللہ نے کسی کو جنا ہے اور نہ اللہ کو کسی نے جنا ہے، کوئی اس کا ہمسر نہیں'' (سورہ 112)..... اگرچہ خدا کی حقیقت جاننا انسان کے بس کی بات نہیں کہ مخلوق اپنے خالق کا ادراک کر ہی نہیں سکتی لیکن قرآن پاک نے اس حقیقت کو یعنی تصور خدا کو جہاں تک انسانی ذہن میں آ سکتا ہے، پیش کیا

ہے اور خاص طور پر سورہ نور کا یہ رکوع الله نور السمٰوات والارض [78]یعنی ''اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے (کائنات میں) اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہو کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا اور وہ چراغ زیتون کے ایک ایسے مبارک درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہو جو نہ شرقی ہو، نہ غربی، جس کا تیل آپ ہی آپ بھڑک پڑتا ہو۔ چاہے آگ اس کو نہ لگے'' گویا نور ہی نور ہو..... نہایت وضاحت کے ساتھ تصور خدا کو روشن کرتا ہے..... لیکن یہ یاد رہے کہ خداوند تعالیٰ کائنات کا نور ہے لیکن یہ وہ نور نہیں جسے ہم روشنی کہتے ہیں۔ جس کی رفتار ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ ہے ورنہ خدا تو خود اس نور کا خالق ہے اور یہ آیت اس پر شاہد ہے الحمد للّٰه الذی خلق السمٰوات والارض و جعل الظلمٰت والنور [79]یعنی تعریف تو بس اللہ کے لئے ہے جس نے زمین اور آسمان بنائے، نور اور تاریکی کو پیدا کیا..... اور نور حق تو اصل شہود کائنات ہے، اس نور حق کی پہچان یا خدا کی ذات کا عرفان توفیق خداوندی سے ملتا ہے جس پر خداوند تعالیٰ مہربان ہوتے ہیں اس کے دل کو نور معرفت عطا کر دیتے ہیں۔ بقول نجم الدین رازی معرفت کی تین قسمیں ہیں، معرفت عقلی، معرفت نظری اور معرفت شہودی پہلی معرفت عوام سے متعلق ہے۔ اس میں مسلمان، عیسائی، یہودی اور فلسفی سب شریک ہیں کہ سب ذات الوہیت پر متفق ہیں۔ معرفت نظری علمائے حق کو حاصل ہوتی ہے وہ علم و تحقیق کے ذریعہ سے خدا کی وحدانیت پر ایمان لاتے ہیں اور معرفت شہودی صوفیائے صاف دل حاصل کرتے ہیں کہ وہ دیکھتے ہیں کہ خدا ایک ہے، اس کا ہی وجود حقیقی ہے [80]..... کسی بزرگ کا قول ہے کہ معرفت تین قسم کی ہے، ایک معرفت ۔ ہے نعمت کو پہچاننا، دوسری معرفت نعمت دینے والے کو پہچاننا اور تیسری معرفت دشمن نعمت کو پہچاننا ہے، نعمت کی پہچان سے شکر پیدا ہوتا ہے، شکر سے نعمت زیادہ ہوتی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے کہ تم شکر کرو گے تو میں نعمت اور زیادہ دوں گا (سورہ 14، آیت 7) نعمت دینے والے کی پہچان سے خوف پیدا ہوتا ہے اور خوف سے تقویٰ اور تقویٰ مغفرت کی بنیاد بنتا ہے۔ دشمن نعمت یعنی ابلیس کی پہچان سے احتساب نفس پیدا ہوتا ہے اور احتساب نفس تمام اعلیٰ اخلاق کی اساس ہے..... بقول احمد بن عاصم انطا کی جو جتنا زیادہ عرفان حق رکھتا ہے اتنا ہی حق سے ڈرتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ حیرت و خوف، فکر و عرفان ہی کا نتیجہ ہیں..... محمد بن واسع کا قول ہے کہ ''من عرف الله کل لسانه و دام تحیره'' یعنی جس نے خدا کو پہچان لیا وہ گونگا ہو گیا اور حیرت میں ہمیشہ کے لئے ڈوب گیا..... ایک شخص نے کسی صوفی سے سوال کیا تھا کہ خدا کیا ہے؟ اس نے کہا کہ اس کی ذات کے بارے میں پوچھتے ہو تو لیس کمثله شیء (سورہ 42، آیت 11) یعنی اس جیسی کوئی چیز نہیں، اگر اس کی صفات کے بارے میں پوچھتے ہو تو الله الصمد ، لم یلد ولم یولد ولکم یکن له کفواً احد (سورہ 112) اگر اس کا نام پوچھتے ہو تو هو الله الذی لا اله الا هو، عالم الغیب والشهادة هو الرحمن الرحیم'' (سورہ 55 آیت 29)..... ''مناہج الطالبین'' کے مصنف کہتے ہیں کہ اس آیت کے مطابق ''وماقدر والله حق قدره''

(سورہ 6 آیت 92) کوئی شخص ذات حق کی معرفت کی حقیقت کو نہیں پا سکتا، ہر ایک لا احصی ثناء علیک یعنی (اے خدا میں تیری تعریف کما حقہ نہیں کر سکتا، حدیث رسولؐ) کی ندا دے رہا ہے اور العجز عن درک الادراک ادراک یعنی خدا کی پہچان سے عاجز رہنا ہی خدا کی پہچان ہے (قول حضرت ابو بکرؓ) کے مطابق اعتبار کر رہا ہے اور سبحان من لا یعلم ماھو الا ھو (یعنی خدا کی وہ پاک ذات ہے جسے سوائے خود اس کے کوئی نہیں جانتا) کہہ رہا ہے۔[81] انسانی عقل ادراک حق سے یعنی خدا کی ذات کے جاننے سے عاجز ہے..... حضرت ابو بکر صدیقؓ کا قول ہے کہ میں نے اللہ کو اللہ سے پہچانا ہے اور ماسوائے اللہ کو اللہ کے نور سے پہچانا ہے۔ کوئی شخص عرفان حق میں کامل نہیں ہو سکتا کہ فرمان رسول ﷺ ہے ماعرفناک حق معرفتک اے اللہ! میں تجھے کما حقہ نہیں پہچان سکا..... اسی لئے کتنے ہی مفکروں، فلسفیوں اور سیانوں نے اس بارے میں غور و فکر کیا لیکن کچھ نہ سمجھ سکے کہ خدا کیا ہے؟ کیونکہ خدا کے وجود کی دلیل خود خدا ہے، عقل تو مخلوق ہے، عاجز ہے وہ اپنی جیسی عاجز اور مخلوق چیز ہی کو جان سکتی ہے۔[82] البتہ یوں ہے کہ خدا کا علم عقل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے اور خدا کا عرفان وجدان سے لیکن جب انسان بحر توحید میں غرق ہو جاتا ہے تو عقل اس کو بیان کرنے پر قادر نہیں رہتی، عارف گونگا ہو جاتا ہے، عارفین نے اگر ذات حق کے بارے میں کچھ عرفان حاصل بھی کیا تو اس عرفان میں ایسے کھوئے گئے کہ قوت گویائی ہی گنوا بیٹھے۔

آن را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

عقل روح کا پرتو ہے اور روح ذات حق کا پرتو ہے اور ذات حق منبع حسن و جمال ہے۔ درحقیقت حسن نور الٰہی ہے جو مادہ کو وحدت عطا کرتا ہے۔ یوں وحدت، حسن، عقل، عدل، خیر، صداقت اور روح ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو بھی ہیں..... عدالت درحقیقت وحدت ہی کی ایک شکل ہے لیکن یہ وحدت، وحدت عددی کے علاوہ ہے، یہ وحدت ایک طرح کی مناسبت ہے، جس قدر مزاج عادل ترین ہوگا وہ وحدت حقیقی سے قریب تر ہوگا اور جو نقش اس پر مرتب ہوگا وہ اکمل و افضل ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ وحدت جسے تناسب، مساوات یا نسبت یا عدالت بھی کہا جا سکتا ہے، جس چیز میں پائی جاتی ہے وہ باعث مسرت و کشش و کشادگی قلب ہوتی ہے، اگر اعمال میں ہو تو خیر ہے، اقوال میں ہو تو صداقت ہے، الفاظ و عبارت میں ہو تو فصاحت و بلاغت ہے، آواز میں ہو تو موسیقی ہے، حرکات میں ہو تو رقص ہے اور اعضا میں ہو تو حسن ہے۔ حسن میں اضطرار ہے کہ جانا جائے اور کنت کنزاً مخفیا میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے، عشق میں اضطرار ہے کہ حسن یا خیر کو پائے، عقل یا دانش میں اضطرار ہے کہ حق تک پہنچے اسے پہچانے یا یوں کہہ لیجئے کہ حسن یا حق میں حرکت حبی ہے یا اضطرار ہے کہ جانا جائے، پہچانا جائے۔ یہی حرکت یا حرکت حبی یا اضطرار کائنات کے وجود کا سبب ہے جو عشق ہی کی ایک صورت ہے، اسی لئے صوفیہ اور بعض فلسفیوں کا یہ نظریہ ہے کہ کائنات کی اصل اور اس کی حقیقت عشق ہے جسے حرکت حبی بھی کہا گیا ہے.....

شاعر کے ذہن میں اچانک شعر کا نزول، فلسفی کے ذہن میں کسی مسئلہ کا حل یا حقیقت کا آشکار ہونا..... جیسے نیوٹن نے درخت سے پھل کے گرنے سے قانون کشش ثقل دریافت کیا..... ان سب میں اضطرار یا حرکت جبی موجود ہے..... اور ان سب کا منبع و مرکز حقیقت اولیٰ یا حقیقت الحقائق ہے یا انائے کبیر ہے یا ذات حق جل شانہ ہے..... خدائے جل جلالہ کی ذات یگانہ بھی ہے، یکتا بھی ہے، وہی حق بھی ہے، حسن مطلق بھی ہے، صداقت مطلق بھی ہے، حکمت مطلق بھی ہے، خیر مطلق بھی ہے، عقل مطلق بھی ہے، عدل مطلق بھی ہے اور ذات پاک خداوندی ہر صفت اور ہر تعریف سے بے نیاز و برتر و بالا بھی ہے..... وہ خود ہی عالم ہے، خود ہی معلوم ہے، خود ہی شاہد ہے، خود ہی مشہود ہے اور اپنے حسن لازوال اور خیر بے مثال پر آپ ہی شیدا ہے..... بقول ڈیکارٹ ''مجھ میں خدا کا تصور اس لئے موجود ہے کہ خدا موجود ہے، خدا کے وجود کا دارومدار میرے نفس کے تصور پر نہیں بلکہ میرے نفس کا تصور اس کے وجود کا رہین منت ہے۔''[83] ..... خدا ستارہ العیوب ہے، کریم ہے، بے نیاز ہے کہ ہمارے گناہوں کو دیکھتا ہے، ان پر پردہ ڈالتا ہے، ہم اس کی نافرمانی کرتے ہیں پھر بھی وہ ہمیں نعمتیں عطا کرتا ہے، وہ ماں سے زیادہ ہم پر مہربان ہے کہ رحمٰن و رحیم ہے۔ اس پر ایمان لانا، اس کی عبادت کرنا ہماری ضرورت ہے تاکہ ہم انسانیت کے اعلیٰ آداب سیکھیں کہ اس کی ذات بے مثال کا تصور ہماری زندگی کو معنویت بخشتا ہے، ہمیں بلند نصب العین عطا کرتا ہے، مشکلات اور مصائب میں ہمارا سہارا بنتا ہے، آخرت کی ابدی زندگی کی امید دلاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ توحید حق پر ایمان انسان کے لئے سعادت دارین کا ذریعہ ہے۔

توحید اور تصور خدا تصوف میں

''کشف الحقائق'' کے مصنف مشہور صوفی عزیز الدین نسفی کا قول ہے کہ توحید کے معنی لغت عرب میں ایک کرنا ہیں، شریعت میں ایک کہنا، طریقت میں ایک ماننا اور حقیقت میں ایک دیکھنا۔[84]

صوفی کی نظر میں خدا معبود ہی نہیں بلکہ موجود صرف وہی ہے۔ ہم لا الہ الا اللّٰہ کہتے ہیں وہ لا موجود الا اللہ کہتا ہے، ہم الف سے اللہ کہتے ہیں وہ اللہ سے الف مانتا ہے، ہم کہتے ہیں اللہ ایک ہے اور صوفی کہتا ہے کہ اللہ تو ایک کا خالق ہے۔ یوں صوفیہ توحید خالص پر ایمان رکھتے ہیں۔

توحید کا تصور یا خدا کا تصور تصوف میں بے حد معنویت کے ساتھ موجود ہے۔ عام انسان کی نظر میں خدا معبود ہے، صوفیہ کی نظر میں خدا محبوب ہے، علماء کی نظر میں خدا جبار و قہار اور صوفیہ کی نظر میں خدا عطا بخش و خطا پوش ہے۔ صوفیہ کی نظر میں اللہ خدا کا اسم ذات ہے جس میں جملہ اسمائے جمالی، جلالی، فعلی اور صفاتی شامل ہیں۔ بعض صوفیہ کا قول ہے کہ لفظ اللہ الہ سے مشتق ہے جس کے معنی معبود کے ہیں۔ اس میں ال تعریف کا داخل ہوا اور ل الہ ہو گیا اور یہ کثرت استعمال سے اللہ ہو گیا۔

بعض محققین کا خیال ہے کہ الہ کے معنی تحیر اور درماندگی کے ہیں، بس خالق کائنات کے لئے یہ لفظ اس لئے قرار پایا کہ اس کے بارے میں یعنی اللہ کے بارے میں انسان جو کچھ جانتا اور جان سکتا ہے وہ عقل کے تحیر اور ادراک کی درماندگی کے سوا اور کچھ نہیں۔ انسان جس قدر بھی ذات حق کے بارے میں غور وخوض کرے گا اس کی عقل کی حیرانی اور درماندگی بڑھتی ہی جائے گی، اسی لئے عارفین کہتے ہیں کہ عرفان کی ابتدا بھی عجز وحیرت سے ہوتی ہے اور انتہا بھی عجز وحیرت ہی ہے۔ اہل عرفان کے دل سے بھی ہمیشہ یہی صدا نکلی کہ رب زدنی فیک تحیر اور اہل دانش کی زبان پر بھی یہی جملہ رہا ''معلوم شد کہ ہیچ معلوم نشد۔''

اہل تصوف وعرفان کہتے ہیں کہ اللہ کے پانچ حروف ہیں۔ پہلے الف سے احدیت مراد ہے جس میں کثرت گم ہے۔ پہلے لام سے جلال مراد ہے کہ جلال کو جمال کے مقابلے میں ذات سے زیادہ قربت ہے، دوسرے لام سے جمال مطلق مراد ہے، چوتھا حرف الف جو صرف تلفظ میں ثابت ہے۔ اس کے کمال کے بے انتہا ہونے کا اشارہ کرتا ہے اور ہ سے اس کی ہویت مراد ہے۔ صوفیہ دائرہ کو حق سے اور اس دائرے کو جوف (پیٹ) کو خلق سے مراد لیتے ہیں۔ صوفیہ کی نظر میں انسان کا ہاتھ پانچ انگلیوں سمیت خود لفظ اللہ کی ایک تصویر ہے۔

سعدالدین حمویہ نے اپنی ''کتاب المصباح فی التصوف'' میں کلمہ اللہ کی یوں تشریح کی ہے کہ اللہ کا الف تمام اشیاء کی ابتدا کی جانب اشارہ کرتا ہے اور لفظ اللہ کی ہ تمام اشیاء کی انتہا کا اشارہ ہے اور لام سے اشارہ ہے جلال خداوندی کا۔ نیز ایک جگہ انہوں نے لفظ اللہ کی ایک اور رنگ میں تشریح کی ہے کہ لفظ ''انی انا'' درحقیقت لفظ اللہ ہی کی ایک شکل ہے۔ وہ یوں کہ لفظ ''انی انا'' میں تین الف ہیں اور دو نون۔ جب تینوں الف اور دونوں نون باہم ملا دیئے جائیں تو لفظ اللہ پیدا ہو جاتا ہے [85] ..... سعدالدین حمویہ کی نظر میں حرف الف درحقیقت تین نقطوں کا مرکب ہے اور وہ تین نقطے خدا کی تین صفات کے مظہر ہیں یعنی سمع، بصر ونطق یا یوں کہئے کہ اللہ کے الف کے تین نقطے درحقیقت روح اللہ، روح القدس اور روح الامین کے اشارے ہیں یا علم یقین، عین الیقین اور حق یقین یا نبوت وولایت والٰہیت یا آدم وحوا اور اولاد یا ذات وصفات واسمائے حق کے مظہر ہیں۔ [86]

موید الدین جندی نے ''نفحۃ الروح وتحفۃ الفتوح'' میں لفظ اللہ کے اشتقاق کی دس صورتیں بتائی ہیں جن میں ایک صورت یہ ہے کہ لفظ اللہ کی اصل ''ھا'' ہے جو غایب کا کنایہ ہے یعنی وجود غایب وہ موجود ہے جو واجب الوجود ہے اور تمام موجودات کا موجد ہے۔ اس کے بعد اس ''ھا'' پر ملکیت کا اور خاص ہونے کا لام بڑھا دیا گیا سو ''لہ'' ہو گیا یعنی وہ سب کا مالک ہے، اس کے بعد تعریف الف اور لام کا بطور تعظیم اضافہ کر دیا گیا پس لفظ اللہ ہو گیا۔

صوفیہ کی نظر میں اللہ کے ذاتی نام رب الملک، القدوس، السلام، الظاہر والباطن، اول، آخر ہیں، صفاتی اسماء الحی، الشکور، القہار، الکریم ہیں اور اسماء افعالی الخالق، الباری، المنتقم ہیں۔

بقول عز الدین کاشانی صوفیہ علم یقین اور برہان مبین بلکہ کشف وعیان اور ذوق وجدان سے جانتے ہیں، دیکھتے ہیں اور گواہی دیتے ہیں کہ کوئی شخص کوئی چیز معبود و مسجود ہونے کے لائق و مستحق نہیں سوا اس خدائے یگانہ و یکتا کے، صرف اسی کی ذات قدیم وحدانیت اور فردانیت کے اوصاف سے موصوف ہے، مختصر یوں کہ جو کچھ عقل و فہم میں سمائے خداوند سبحانہ، اس سے منزہ اور مقدس ہے۔

صوفیہ کے ہاں توحید کی کئی قسمیں ہیں:

(1) توحید اسمائی یعنی موحد جمع اسمائے جملہ موجودات کو اسمائے الٰہی جانتا ہے یعنی تمام موجودات کے اسما کو اسمائے الٰہی سمجھتا ہے۔

(2) توحید افعالی، موحد جمیع افعال جملہ موجودات کو اللہ سے منسوب کرتا ہے یعنی تمام موجودات کے ہر قسم کے افعال کو ذات حق کے افعال سمجھتا ہے۔

(3) توحید صفاتی، موحد جملہ صفات موجودات کو صفات خدا جانتا ہے یعنی موجودات کی تمام صفات کو صفات حق سمجھتا ہے۔

(4) توحید ذاتی، موحد کو جملہ موجودات میں سوائے ذات واحد کے کچھ نظر نہیں آتا۔ [87] صوفیہ کے نزدیک توحید کی اور اقسام بھی ہیں۔

توحید ایمانی:- یعنی شریعت کے مطابق خدا کی وحدانیت کی تصدیق زبان اور دل سے کرنا۔

توحید علمی:- یعنی یقین حاصل ہو کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں، تمام افعال کو خدا سے منسوب کرنا اور شرک خفی سے پاک ہونا۔

توحید حالی:- سوائے ذات وصفات واحد کے موحد کو کچھ اور نظر نہ آئے، بقول جنید حقیقت توحید یہ ہے کہ صوفی مشاہدہ جلال حق تعالیٰ و تقدس میں توحید کو بھی بھول جائے۔ واحد کو صرف نظر میں رکھے بلکہ ذات واحد کے ساتھ بندہ قائم رہے نہ کہ توحید کے ساتھ۔ ابن عطا کا قول ہے التوحید نسیان التوحید فی مشاھدہ جلال الواحد حی یکون قیامک بالواحد لا بالتوحید یعنی توحید یہ ہے کہ مشاہدہ جلال واحد میں توحید کو بھی بھول جاؤ یہاں تک کہ تم ذات واحد کے ساتھ قائم رہو نہ توحید کے ساتھ۔

توحید الٰہی:- توحید الٰہی یہ ہے کہ حق تعالیٰ ازل الآزال میں اپنی ذات کے ساتھ اور اپنی فردانیت و وحدانیت کے ساتھ موصوف تھا کان اللہ ولم یکن معہ شیا۔ وہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہیں تھا۔ اب بھی اسی طرح اپنی ازلی صفات وحدانیت و فردانیت کے ساتھ ہے کہ ''آلان کما کان'' ہے یعنی اب بھی اسی طرح ہے جس طرح ازل میں تھا اور ابد تک اسی صفت پر رہے گا اور خدا کے علاوہ ہر چیز فانی ہے کل شی ھالک الا وجھہ (سورہ 28، آیت 88) (88).....فرمان حق ہے و للہ المشرق والمغرب فاینما تولو افثم وجھہ اللہ

ان اللہ واسع علیم (آیت 15 سورہ 2) مشرق ہو یا مغرب سب سمتیں اللہ کی ملکیت میں ہیں اور جس سمت بھی تم رخ کرو اُدھر ہی اللہ تعالیٰ کا رخ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تمام جہات کو محیط ہے اور کامل العلم ہے نیز فرمان حق ہے ھو الاول والآخر والظاھر و الباطن و ھو بکل شی علیم (آیت 3 سورہ 57) یعنی وہی اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے، وہی باطن ہے اور تمام چیزوں کا اللہ تعالیٰ کو علم کامل حاصل ہے۔

توحید ایمانی کشفی:- توحید الہامی کشفی وہ ہے جو منصور پر منکشف ہوئی یعنی سالک صفائے قلب سے اس مقام پر پہنچ جائے کہ اپنی ذات کو جو جمال الٰہی کا پردہ ہے، محوار رفانی کر دے اور حق کی زبان سے ناطق بن کر الحق کہے۔

توحید شریعت:- توحید شریعت یہ ہے کہ خدا کی ذات وصفات وافعال میں کسی کو شریک نہ کرنا اور بحکم شرع شریف بہ اقرار زبان وتصدیق قلب لا الہ الا اللہ کہنا یعنی کوئی معبود ومقصود بجز ذات الٰہی نہیں اور پھر اسی پر استقامت سے قائم ہو جانا۔ حضرت سفیان ابن عبداللہ فرماتے ہیں کہ ایک روز میں نے رسول پاک ﷺ کی خدمت میں عرض کی کہ یارسول اللہ ﷺ مجھ کو کوئی ایسا امر ارشاد فرمایئے کہ جس کو میں تھام لوں اور پھر مجھ کو کسی بات کی ضرورت نہ رہے، آپؐ نے فرمایا قل ربی اللہ ثم استقم یعنی ربی اللہ کہو اور اس پر قائم رہو، جو شخص سچے دل سے خدا کو مان لے اور اس کے احکام پر قائم رہے تو وہ دین ودنیا میں اعلیٰ مراتب اور بڑی بڑی نعمتوں سے سرفراز ہوگا۔ آیت قرآن ان الذین قالو ربنا اللہ ثم استقاموا..... توعدون (سورہ 41، آیت 30) یعنی وہ لوگ جنہوں نے دل سے اقرار کرلیا کہ اللہ ہمارا رب ہے اور پھر اس پر قائم رہے ان پر فرشتے اتریں گے کہ تم نہ خوف کرو، نہ رنج کرو تم جنت کے ملنے پر خوش رہو جس کا تم سے پیغمبروں کی معرفت وعدہ کیا جایا کرتا تھا.....اس پر شاہد ہے.....بقول حضرت غوث قلندر پانی پتی توحید شریعت کا یہ فائدہ ہے کہ اگر منافق ہے تو مجاہدین کی تلوار سے بچ جائے گا اور اگر دل سے سچا ہے اور احکام الٰہی پر مستقل طور پر عمل کرتا ہے تو بہشت کی نعمتوں کا مستحق ہوگا اور اگر مرتبہ یقین کو پہنچے گا تو دیدار الٰہی سے مشرف ہوگا۔

حضرت شبلیؒ کی نظر میں توحید دو قسم کی ہے، بشری توحید جو سزا ن کے خوف سے ہوتی ہے، الٰہی توحید جو تعظیم کی خاطر ہوتی ہے۔[89]

عبداللہ انصاری کہتے ہیں کہ منافق کی توحید زبان سے، عوام کی توحید اعتقاد سے اور متکلم کی توحید دلیل سے بیان کی جاتی ہے، لیکن عارف کی توحید لفظوں میں بیان نہیں کی جاسکتی وہ صرف ایک کو دیکھتا ہے.....عام طور پر توحید کے یہ چار مراتب سمجھے جاتے ہیں:

(1) عام مسلمانوں کی توحید:- خدا کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کا تو عوام اقرار کرتے ہیں پھر بھی خدا کے علاوہ دوسرے سے امید بھی رکھتے ہیں اور خدا سے ڈرتے بھی ہیں۔

(2) علماء کی توحید:- علمائے حق خدا کے سوا کسی ہستی کو نفع یا نقصان پہنچانے والا نہیں مانتے، اسی لئے نہ کسی سے نفع کی امید رکھتے ہیں نہ نقصان کا ڈر۔

(3) توحید عرفاء:- عرفاء طبقہ خواص جب احکام شریعت بجالاتے ہیں تو جانتے ہیں کہ خدا انہیں دیکھ رہا ہے، گویا شخصیت کا احساس باقی رہتا ہے۔

(4) توحید عرفاء طبقہ اخص الخواص:- یہ لوگ اپنی شخصیت کو محو کر دیتے ہیں اور بحر وحدت میں غرق ہو جاتے ہیں، گویا ان کی مرضی خدا کی مرضی میں فنا ہو جاتی ہے، یہ لوگ اپنے ارادے اور مرضی کو ختم کر کے صرف اللہ کی رضا پر عمل کرتے ہیں۔ توحید کا یہ آخری مرتبہ نظریہ میثاق اور نظریہ فنا پر مبنی ہے۔ نظریہ میثاق سے مراد یہ ہے کہ بندہ اپنے مقام کا تحقق حاصل کر لیتا ہے یعنی سالک اپنی اصلی حالت کی طرف عود کر آتا ہے جس میں وہ قبل تخلیق موجود تھا اور جس کی طرف آیت ''الست بربکم'' (سورہ 7 آیت 172) میں اشارہ ہے، صوفی کی اپنی زندگی ختم ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں فنا کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید کا تحقق حاصل کر لیتا ہے، یہ مقام اس حدیث کی تشریح ہے جس میں رسول خدا نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرا بندہ عبادت کر کے قرب حاصل کر لیتا ہے، میں اس کے کان، آنکھ ہاتھ بن جاتا ہوں..... وما رمیت اذ رمیت (سورہ 8، آیت 17) میں بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

گفتہ او گفتہ اللہ بود
گرچہ از حلقوم عبداللہ بود [90]

صوفیہ کی نظر میں توحید حق کی یہ صورت ہے کہ اللہ ایک ہے، یگانہ و یکتا ہے اور ان تمام صفات سے موصوف ہے جنہیں اس نے اپنی صفات بیان کیا ہے۔ خدا کی ذات جسم، جوہر، عرض، جہت، مکان، زمان اور شکل وصورت سے منزہ ہے۔ نہ پردے اسے چھپا سکتے ہیں، نہ فکر اس کا احاطہ کر سکتی ہے، نہ بصارت اسے پا سکتی ہے۔ تحت وفوق، قبل و بعد اس کی ذات کے ساتھ بے معنی ہیں، کل کہنے سے وہ جمع نہیں ہو سکتا، ''کان'' سے موجود اور ''لیس'' سے ناپید نہیں ہو سکتا۔ اس کی قدامت ہر حدوث سے پہلے اور اس کا وجود ہر عدم سے قدیم ہے۔ وہ اول بھی ہے، آخر بھی، ظاہر بھی، باطن بھی اور سمیع اور بصیر بھی۔ اس کی کوئی مثال نہیں لیس کمثلہ شیء۔ [91]

توحید کے بارے میں حضرت علی ہجویریؒ نے یوں فرمایا ہے ''توحید کسی چیز کی وحدانیت کے اقرار کا نام ہے۔ اقرار بجز علم نہیں ہو سکتا۔ اہل سنت والجماعت نے اقرار وحدانیت کی بنیاد تحقیق پر رکھی ہے۔ ہمارے سامنے کارخانہ کائنات ہے جس میں بے حد و بے شمار بدیع، عجیب اور لطیف چیزیں موجود ہیں۔ یہ از خود معرض وجود میں

نہیں آ گئیں۔ ہر چیز میں علامات حدیث (فنا) موجود ہیں۔ لامحالہ ان کا کوئی فاعل ہونا چاہیئے جس نے ان کو عدم سے وجود کی صورت دی۔ زمین، آسمان، آفتاب، ماہتاب، سمندر، پہاڑ، صحرا، اشکال، حرکت، سکون، نطق، موت، حیات، الغرض سب چیزوں کے لئے صنعت گر لازمی ہے اور صنعت گر بھی دو تین نہیں ہو سکتے۔ صرف ایک حی، عالم، قادر، لاشریک، شرکائے کار سے بے نیاز صانع کامل ہو سکتا ہے۔ فعل کے لئے صرف ایک فاعل ہونا چاہیئے۔ اگر ایک سے زائد فاعل ہوں تو ایک دوسرے کے دست نگر ہوں گے، بے شک، بلاریب، باہمہ علم الیقین صرف ایک فاعل ہو سکتا ہے..... یہاں ہمیں اختلاف ہے ثنویوں سے جو اثبات نور وظلمت کرتے ہیں، گبر پرستوں سے جو اثبات یزداں واھرمن میں مبتلا ہیں، طبیعت پرستوں (نیچریوں یعنی مادہ پرستوں) سے جو اثبات طبع وقوت کے دلدادہ ہیں، فلکیوں سے جنہیں اثبات ہفت ستارہ کی دھن ہے، معتزلیوں سے جو کوئی خالق اور کئی صانع مانتے ہیں..... عارف حق وحدانیت کا اقرار کرتا ہے کہ حق تعالیٰ ایک ہے، دوئی اس کے لئے روا نہیں اس کی یکانگی عدد کی نہیں۔ وہ محدود نہیں کہ شش جہات میں گھرا ہوا ہو۔ وہ کسی مکان میں مکین نہیں۔ وہ عرض نہیں کہ اسے جوہر کی ضرورت ہو، وہ جوہر نہیں کہ اپنی قبیل کی کسی اور چیز کا محتاج ہو، طبع نہیں کہ حرکت وسکون کا مبداء ہو، روح نہیں کہ جسم کی ضرورت مند ہو، جسم نہیں کہ وہ اجزاء سے مرکب ہو۔ کسی چیز کو اس سے رشتہ نہیں کہ اس کا جزو بن کر رہ جائے۔ ہر نقصان سے بری ہے۔ ہر نقص سے پاک ہے۔ سب آفات وعیوب سے مصئون ہے۔ اس کی کوئی مثال نہیں کہ اپنی مثل سے مل کر دوئی کا مظہر ہو۔ اس کا کوئی فرزند نہیں کہ وہ اصل جد کہلائے، اس کی ذات وصفات میں تغیر نہیں کہ اس کا وجود متغیر ہو جائے۔ وہ ان صفات وکمال کا مالک ہے جو اہل معرفت اپنی بصیرت سے اس کی طرف منسوب کرتے ہیں اور جو اس نے خود بیان فرمائی ہیں۔ وہ بری ہے ان صفات سے جو ملحد اپنی خواہشات کے مطابق اس سے منسوب کرتے ہیں اور جو اس نے خود بیان نہیں فرمائیں۔ حی وعلیم ہے، رؤف ورحیم ہے، عزیز وقدیر ہے، سمیع وبصیر ہے، متکلم وباقی ہے، معلومات اس کے علم سے باہر نہیں۔ موجودات اس کے ارادوں کے سامنے بے چارہ ہیں۔ وہی کرتا ہے جو وہ چاہتا ہے، وہی چاہتا ہے جو وہ جانتا ہے، کسی مخلوق کو اس کے سامنے کوئی اختیار نہیں۔ اس کے احکام اٹل ہیں اور اس کے دوستوں کو بجز تسلیم چارہ کار نہیں۔ وہی خیر وشر کی قدریں قائم کرتا ہے۔ امید وبیم اسی سے ہے۔ نفع وضرر کا خالق وہی ہے۔ حکم صرف اسی کا رواں ہے۔ اس کا کوئی حکم حکمت سے خالی نہیں۔ قضا وقدر کا وہی مالک ہے''..... حضرت ابراہیم خواصؒ حسین ابن منصورؒ کی زیارت کے لئے کوفہ گئے۔ حسینؒ نے پوچھا۔ اے ابراہیم! تم نے اپنا وقت کس طرح گزارا؟ انہوں نے فرمایا ''میں نے اپنے آپ کو توکل پر چھوڑ دیا۔'' حسینؒ نے کہا ''ابراہیم تم نے اپنی عمر باطن کو آباد کرنے میں برباد کر دی، طریق توحید حق پر تمہاری فنا کہاں گئی؟'' یعنی تمہیں توحید میں فنا ہو جانا چاہیئے تھا۔[92]

جنید کا قول ہے جو لوگ سب سے زیادہ توحید کے عارف ہیں وہی سب سے زیادہ اپنے قصور فہم کے

معترف ہیں۔علامہ ابن خلدون نے صحیح فرمایا کہ کسی زبان میں ایسے الفاظ موجود نہیں جو توحید کے مفہوم کو ادا کر سکیں اور کوئی زبان حقائق مجردہ کا بیان کما حقہ نہیں کر سکتی۔[93] اسی بات کو جنیدؒ نے یوں کہا ہے، کہ توحید وہ حقیقت ہے جس کی تعریف نہیں ہو سکتی حالانکہ توحید کے معنی میں مکمل علم پوشیدہ ہے۔صوفیہ کا قول ہے کہ التوحید اسقاط الاضافات ماسوی اللہ یعنی توحید اللہ کے سوا تمام اضافات کو ساقط کر دیتی ہے، کسی فعل کو اپنی طرف یا خدا کے سوا کسی اور کی طرف منسوب کرنا توحید کے خلاف ہے، حضرت جنیدؒ کا قول ہے کہ توحید یہ ہے کہ قدیم یعنی واجب الوجود کو محدث یعنی ممکن الوجود سے جدا کر دیا جائے یعنی ذات خدا کو ذات مخلوقات سے ممتاز کیا جائے صفات میں بھی اور افعال میں بھی یعنی ذات ہے تو صرف خدا کی، صفات ہیں تو صرف خدا کی، اور فاعل حقیقی ہے تو صرف خدا۔اگر خداوند تعالیٰ بندوں کو قوت نہ دے تو کوئی شخص بھی حرکت تک نہیں کر سکتا۔وماتشائون الا ان یشاء اللہ اور ماشاء اللہ لاقوۃ الا باللہ کا مفہوم بھی یہی ہے۔

امام غزالی نے توحید کے چار درجے قرار دیئے ہیں۔پہلا درجہ یہ ہے کہ صرف زبان سے لا الہ کہا جائے، منافق بھی زبان سے لا الہ کہہ دیتے ہیں، دوسرا درجہ یہ ہے کہ جو زبان سے کہے اس کی تصدیق دل بھی کرے، یہ عوام کی توحید ہے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ توحید حق پر یقین کامل ہو لیکن کبھی کبھی خواہش نفس کی پیروی بھی ہو اور چوتھا درجہ یہ ہے کہ واحد حقیقی کے علاوہ کسی اور کی طرف نہ دیکھے صرف خدا ہی کو اپنی تمام توجہ کا مرکز بنائے۔[94]

رباعی

توحید کی راہ میں ہے ویرانۂ سخت
آزادی و بے تعلقی ہے یک لخت
دنیا ہے، نہ دین ہے، نہ دوزخ، نہ بہشت
تکیہ، نہ سرائے، نہ تخم ہے، نہ درخت [95]

کہتے ہیں لوگوں نے حضرت ابوبکر شبلیؒ سے کہا کہ اپنی زبان حقائق بیان سے توحید مجرد کے بارے میں کچھ بتایئے۔آپ نے فرمایا افسوس جو لفظوں میں توحید کے بارے میں بتائے وہ ملحد ہے اور جو توحید کی طرف اشارہ کرے وہ ثنوی ہے یعنی دو خداؤں کو پوجتا ہے اور جو اس کے بارے میں بات کرے وہ غافل ہے اور جو اس کے بارے میں خاموش رہے وہ جاہل ہے اور جو یہ سمجھے کہ میں توحید تک پہنچ گیا ہوں وہ نامراد ہے اور جو یہ ظاہر کرے کہ وہ توحید کے قریب ہے وہ توحید سے دور ہے اور جو عقل کے ذریعے توحید کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے وہ بت پرست ہے اور جو توحید نہیں سمجھتا وہ کافر ہے۔[96]

افلاکی ''مناقب العارفین'' میں لکھتے ہیں کہ ایک روز کچھ لوگوں نے حضرت مولانا شمس الدین سے پوچھا کہ توحید کیا ہے؟ فرمایا کہ توحید یہ ہے کہ تم یہ جان لو تمام چیزیں خدا کی ہیں، خدا سے ہیں، خدا کے ساتھ ہیں اور خدا

کی طرف لوٹ جائیں گی۔ البتہ جو چیزیں خدا کی ہیں اس کے حوالے سے ہے لله ما فی السماوات ولارض ومافیهن (سورہ المائدہ آیت 120) اور جو چیزیں خدا سے ہیں اس کے بارے میں ہے وما بکم من نعمة فمن الله (سورہ النحل آیت 53) قل کل من عند الله (سورہ فصلت آیت 78) اور جو چیزیں خدا کے ساتھ ہیں اس کے حوالے سے ہے۔ ان تقوم السماء والارض بامرہ (سورہ روم آیت 30) اور جو چیزیں خدا کی طرف لوٹ جائیں گی ان کے بارے میں ہے والی الله ترجع الامور..... والیه یرجمع الامر کله..... والیه المصیر (سورہ البقرہ آیت 210 آل عمران آیت 109 وسورہ انفال آیت 44) مختصر یوں کہ جس نے اپنی فنا کو جان لیا اس نے اپنے رب کی بقا کو پہچان لیا۔

غالبؔ نے کہا تھا:

گفتمش ذرہ بخورشید رسد؟ گفت محال
گفتمش کوشش من در طلبش؟ گفت رواست

یعنی میں نے اس سے پوچھا کہ کیا ذرہ سورج تک پہنچ سکتا ہے؟ اس نے کہا ناممکن ہے۔ میں نے کہا کہ اس کی تلاش میں میری کوشش کرنا؟ اس نے کہا جائز ہے..... حضرت ابوبکرؓ کا قول ہے العجز عن درک الادراک ادراک.....والوقف عن طرف الاخبار اشراک۔

حضرت ممشاد دینوری کا قول ہے کہ بتوں کی بھی مختلف قسمیں ہیں۔ بعض لوگ نفس کو بت بنا کر اس کی پرستش کرتے ہیں، بعض دولت کو بت بنا کر اس کے پجاری بن جاتے ہیں، بعض کے نزدیک ان کے بیوی بچے بت ہیں، بعض صنعت وتجارت کو بت سمجھ کر پرستش کرتے ہیں اور بعض لوگ صوم وصلوٰۃ اور زکوٰۃ کو بت تصور کر کے اس کے پجاری بنے ہوئے ہیں۔ ہر شخص کوئی نہ کوئی بت رکھتا ہے، جس کی وہ پرستش کرتا ہے۔ ہاں وہ شخص کسی بات کا پرستار نہیں ہے جو اپنے نفس کو نہیں دیکھتا اور ہمیشہ اپنے نفس کو ملامت کرتا ہے۔[97]

ایک روز بوعلی دقاق منبر پر تشریف لائے.....آپ نے فرمایا، خدا، خدا، خدا۔ کسی نے پوچھا یا شیخ خدا کیا ہے؟ آپ نے فرمایا مجھے معلوم نہیں۔ اس نے کہا جب آپ خدا کو نہیں جانتے تو کیوں خدا خدا کہتے ہو؟ آپ نے فرمایا اگر یہ نہ کہوں تو کیا کہوں؟..... کسی نے حضرت بایزید بسطامیؒ سے پوچھا کہ آپ خدا کو جانتے ہیں، فرمایا سارے جہاں میں کون ہے جو خدا کو نہ جانتا ہو؟ ایک بار بایزیدؒ محویت کے عالم میں تھے کسی نے یہی سوال پوچھا کہ کیا آپ خدا کو جانتے ہیں؟ فرمایا میں کون ہوں جو خدا کو جان سکوں، سارے جہان میں کوئی ہے جو خدا کو جان سکتا ہو؟[98]

حضرت ابوالحسن خرقانی کا قول ہے کہ دانایان خدا کو نور دل سے دیکھتے ہیں اور دوست نور یقین اور جوانمرد نور معاینہ سے۔[99] خرقانی ہی فرماتے ہیں کہ اپنے آپ کو خدا کے ساتھ دیکھنا وفا ہے اور خدا کو اپنے ساتھ

دیکھنا فنا ہے۔[100] انہی کا قول ہے کہ انسان کے خدا کے ساتھ تین درجے ہیں:

(1) ایک یہ کہ اللہ کے دیدار کے ساتھ اللہ اللہ کرے۔ (2) بے خود ہو کر اللہ اللہ کہے۔

(3) خدا کے ساتھ اللہ اللہ کرے۔[101]

وہی فرماتے ہیں کہ خدا بندے کے ساتھ چار چیزوں سے مخاطب ہوتا ہے:

(1) بدن سے (2) دل سے (3) مال سے اور (4) زبان سے۔

اگر بندہ صرف جسمانی طور سے خدا کی اطاعت اور زبان سے اس کا ذکر کرتا رہے تو اس کے لئے بے سود ہو جاتا ہے چونکہ قلب کو اس کے سپرد کرنا اور مال کو اس کی راہ میں خرچ کرنا بہت ضروری ہے۔ ایک صوفی کا قول ہے کہ سچا مسلمان اثبات ربوبیت میں غور و فکر کرنے کے بجائے اثبات عبودیت میں تفکر کرتا ہے کیونکہ تفکر خلق میں جائز ہے ذات حق کے بارے میں تفکر کرنا درست نہیں۔[102]

حضرت ابوبکر واسطیؒ کا قول ہے کہ توحید وجود کو شناخت کرنے کی کسی میں بھی طاقت نہیں اور نہ کسی میں جرأت ہے کہ صحرائے وجود میں قدم رکھ سکے جیسا کہ مشائخ کرام کا قول ہے کہ اثبات التوحید افساد فی التوحید یعنی توحید کا ثابت کرنا بھی توحید میں فساد کا باعث ہے اور شرک پر گواہی دینے کے مترادف ہے کیونکہ جس نے اپنے وجود کے ساتھ اس کے وجود کو بیان کیا اس نے گویا شرک کیا اور جس نے اس کے وجود کے ہوتے ہوئے اپنے وجود کا اظہار کیا اس نے کفر کیا اور جس نے خدا کو دیکھا اور اپنے وجود کو نہ دیکھا اس نے شرف وعزت کا مرتبہ حاصل کیا۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے اپنی بارگاہ سے خلافت، ولایت اور نیابت کا مقام عطا کیا۔ پھر اس کے لئے یہ عبارت رہتی ہے نہ اشارت، نہ زبان، نہ الفاظ، نہ دل، نہ آنکھ۔ اگر کوئی پھر یہ کہے میں نے خدا کو جان لیا یہ جہالت ہے، اگر یہ کہے میں نے نہیں جانا تو مردود ہے۔ گفت وشنید عبارت واشارت، صورت و دید یہ تمام چیزیں بشریت سے آلودہ ہیں اور توحید کی شناخت بشریت سے منزہ اور پاک ہے۔[103]

دنیا مستان اگر بقامی طلبی   عقبیٰ مستان اگر لقامی طلبی

ہم دینی وہم عقبیٰ و ہم جملہ کون   بگزار و بیا اگر خدا می طلبی[104]

(اگر بقا کی طلب ہے تو دنیا نہ لو، اگر لقا (زیارت حق) کی طلب ہے تو عقبیٰ کو نہ لو، دنیا عقبیٰ بلکہ ساری کائنات کو چھوڑ دو اگر خدا کی طلب رکھتے ہو)۔

ایک دفعہ حسن بصریؒ نے حضرت رابعہ بصریؒ سے فرمائش کی کہ مجھے ان علوم کی بابت سمجھاؤ جو تمہیں اللہ تعالیٰ سے بلاواسطہ حاصل ہوئے ہیں، فرمایا کہ میں نے تھوڑا سا سوت کات کر تکمیل ضروریات کے لئے دو درہم میں فروخت کر دیا اور دونوں ہاتھوں میں ایک ایک درہم لے کر اس خیال میں غرق ہوگئی کہ اگر میں نے دونوں کو ایک ہاتھ میں لیا تو یہ جوڑا بن جائے گا اور یہ بات وحدانیت کے خلاف اور میری گمراہی کا باعث ہو سکتی ہے، بس

اس کے بعد سے میری تمام راہیں کھلتی گئیں۔

کسی کو آپ نے چار درہم دے کر کمبل خریدنے کا حکم دیا، اس نے سوال کیا کہ کمبل سیاہ لاؤں یا سفید، یہ سنتے ہی آپ نے اس سے درہم واپس لے کر دریا میں پھینکتے ہوئے فرمایا کہ ابھی کمبل خریدا بھی نہیں کہ سیاہ و سفید کا جھگڑا کھڑا ہو گیا اور خریداری کے بعد نہ جانے کیا وبال پیش آ جاتا..... ایک مرتبہ موسم بہار میں آپ کنج تنہائی میں تھیں کہ خادمہ نے کہا کہ مالکن باہر آ کر صنعت کردگار کا نظارہ کیجئے۔ آپ نے فرمایا کہ تم اندر آؤ (یعنی دل کے اندر جھانکو) تا کہ صانع کو دیکھو۔

رابعہ بصریؒ یہ دعا کرتی تھیں کہ دنیا میں میرے لئے جو حصہ متعین کیا گیا ہے وہ اپنے دشمنوں کو دے دے اور جو حصہ عقبیٰ میں مخصوص ہے وہ اپنے دوستوں میں تقسیم فرما دے کیونکہ میرے لئے تو صرف تیرا وجود ہی بہت کافی ہے اور اگر میں جہنم کے ڈر سے عبادت کرتی ہوں تو مجھے جہنم میں جھونک دے اور اگر خواہش فردوس وجہ عبادت ہو تو فردوس میرے لئے حرام فرما دے اور اگر میری پرستش صرف تمنائے دیدار کے لئے ہو تو پھر مجھے اپنے جمال عالم افروز سے مشرف فرما دے۔[105]

ایک روز مولانا رومؒ کی خدمت میں ایک بوڑھا آیا سینہ کوبی کرتے ہوئے اور فریاد و زاری کرتے ہوئے۔ بولا کہ چند دن ہوئے کہ میرا بیٹا گم ہو گیا اور کہیں نہیں ملا۔ مولانا نے فرمایا کہ عجب بات ہے تمام دنیا نے خدا کو گم کر دیا ہے وہ قطعاً اسے نہیں ڈھونڈتی۔ کوئی نہ سینہ کوبی کرتا ہے، نہ گریبان چاک کرتا ہے، تمہیں کیا ہو گیا جو تم یہ سینہ کوبی کر رہے ہو۔ ایک بچے کی محبت میں اس طرح خراب اور رسوا ہو رہے ہو، خدا کو کیوں نہیں ڈھونڈتے، اس سے استعانت کیوں نہیں مانگتے تا کہ یعقوب کی طرح تم بھی یوسف گم گشتہ کو پا لو۔ بوڑھے نے توبہ کی، معافی مانگی اور اتنے میں خبر آئی کہ اس کا بچہ مل گیا ہے۔[106]

ایک دن معین الدین پروانہ نے حضرت مولانا رومؒ سے سوال کیا کہ مختلف بزرگوں کے ذکر کا طریقہ مختلف ہے کوئی لا الہ الا اللہ کا ذکر کرتا ہے، کوئی لاحول ولا قوۃ الا باللہ کا، کوئی استغفر اللہ اور کوئی سبحان اللہ کا، آپ کا طریقہ ذکر کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ہمارا ذکر اللہ اللہ ہے چونکہ ہم اللہ والے ہیں اللہ کی طرف سے آئے ہیں اور اللہ کی طرف ہی لوٹ جائیں گے، ہم نے ماسوا اللہ کو ترک کر کے صرف اللہ کو اختیار کر لیا۔[107]

حضرت ہرم بن حیانؒ جب حضرت اویسؒ سے ملے تو انہوں نے پوچھا کہ آپ کس لئے آئے ہیں؟ حضرت ہرم بن حیانؒ نے کہا اس لئے تا کہ میں آپ کے ساتھ رہوں، آپ سے محبت کروں اور سکون قلب حاصل کروں۔ حضرت اویس نے فرمایا میں ہرگز یہ نہیں سمجھتا کہ جو شخص خدا کو پہچانتا ہو یعنی اس سے محبت کرتا ہو اور پھر کسی اور چیز سے بھی محبت کر سکتا ہوں۔[108]

حضرت فضیلؒ بن عیاض ایک دن اپنے چھوٹے سے بچے کو گود میں لے کر پیار کر رہے تھے۔ بچے نے

پوچھا اے ابا جان! کیا آپ مجھ سے محبت کرتے ہیں؟ جواب دیا ہاں، بچے نے پوچھا کیا آپ اللہ سے بھی محبت رکھتے ہیں؟ جواب دیا ہاں، بچے نے پوچھا آپ کتنے دل رکھتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ایک رکھتا ہوں۔لڑکے نے کہا کیا ایک دل میں دو محبتیں سما سکتی ہیں؟ فوراً سمجھ گئے کہ یہ بچہ نہیں کہہ رہا بلکہ یہ خدا کی طرف سے تنبیہ ہے۔آپ نے اپنا سر پیٹ لیا اور اللہ سے توبہ کی، بچے کی محبت دل سے نکال دی اور دل کو اللہ کی لو میں لگا لیا۔[109]

ایک دن شیخ ابوسعید ابوالخیر نے ایک مست کو دیکھا کہ زمین پر گرا ہوا ہے، آپ نے فرمایا میرا ہاتھ پکڑ لو، اس مست نے کہا کہ اے شیخ جاؤ دستگیری تمہارا کام نہیں ہے، ہم بیچاروں کا دستگیر تو خدا ہے۔

حضرت بایزیدؒ جب مکتب میں داخل ہوئے اور سورہ لقمان کی یہ آیت پڑھی کہ ان اشکرلی ولو الدیک (سورہ 31، آیت 14) یعنی میرا شکرادا کرو اور اپنے والدین کا، تو اسی وقت اپنی والدہ سے آ کر فرمایا کہ مجھ سے دو ہستیوں کا شکر ادا نہیں ہوسکتا۔آپ مجھے خدا سے طلب کرلیں تا کہ میں آپ کا شکرادا کرتا رہوں یا مجھے خدا کے سپرد کردیں تا کہ اس کے شکر میں مشغول ہو جاؤں۔والدہ نے فرمایا کہ میں اپنے حقوق سے دستبردار ہو کر تجھے خدا کے سپرد کرتی ہوں۔[110]

ابوعبداللہ احمد بن یحیٰ (مرید ذالنونؒ) نے اپنے والدین سے کہا کہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں صرف اللہ کا ہو رہوں۔والدین نے کہا کہ ہم نے اجازت دی۔ابوعبداللہ احمد فرماتے ہیں کہ میں کچھ عرصے کے لئے گھر سے چلا گیا، ایک رات میں اپنے گھر لوٹا، بارش ہو رہی تھی، دروازہ کھٹکھٹایا، میرے والد نے پوچھا، کون ہے؟ میں نے کہا کہ میں ہوں تمہارا بیٹا احمد، میرے باپ نے کہا کہ ہاں احمد ہمارا بیٹا ہوتا تھا، ہم نے اسے اللہ کو بخش دیا تھا، ہم عرب ہیں جو ہم بخش دیتے ہیں اسے واپس نہیں لیتے اور دروازہ نہیں کھولا۔[111]

''تذکرۃ الاولیاء'' میں ہے کہ حضرت احمد حربؒ سے ایک آتش پرست نے کہا کہ اگر آپ میرے چار سوالوں کا جواب دے دیں تو میں ایمان لا سکتا ہوں۔

اول یہ کہ خدا نے مخلوق کو کیوں تخلیق کیا؟ (2) تخلیق کے بعد رزق کیوں دیا؟ (3) رزق دینے کے بعد موت سے کیوں دوچار کیا؟ (4) موت کے بعد زندگی کیوں دیتا ہے؟

آپ نے فرمایا تخلیق مخلوق کا مقصد یہ ہے کہ تا کہ خدا کی عبادت کرے، رزق اس لئے دیا کہ اس کی رزاقی کو جان سکے، موت اس لئے دی تا کہ خدا کی قہاری کو جان سکے اور موت کے بعد زندگی دینے کا مقصد یہ ہے کہ خدا کے قادر ہونے کو تسلیم کیا جائے۔آتش پرست نے جب یہ سنا تو مسلمان ہو گا۔[112]

حضرت ابن عطاؒ کا قول ہے کہ موحد چار قسم کے ہیں:

(1) جن کی نظر وقت اور حال پر رہتی ہے (2) جن کی نظر عاقبت یعنی انجام پر رہتی ہے (3) جن کی نظر ماضی پر رہتی ہے (4) جن کی نظر حقائق پر رہتی ہے۔[113]

آپ ہی کا قول ہے کہ ایک عاشق حق کی زندگی بذل و ایثار کے ساتھ اور ایک مشتاق حق کی زندگی آنسوؤں کے ساتھ، عارف کی زندگی ذکر کے ساتھ، موحد کی زندگی زبان کے ساتھ، صاحب تعظیم کی زندگی نفس کے ساتھ اور صاحب ہمت کی زندگی ترک نفس کے ساتھ ہے۔ اگر کوئی شخص یہ پوچھے کہ موحد کی زندگی زبان کے ساتھ کیسے ہے تو میں کہوں گا کہ اس کا باطن تمام تر توحید پا چکا ہے۔ اس کے باطن کے بارے میں کسی کو ذرہ کے برابر بھی علم نہیں ہوتا، سوائے اس وقت کے جب وہ زبان کھولتا ہے جیسا کہ حضرت بایزیدؒ نے فرمایا تھا کہ تیس سال ہو گئے ہیں بایزید کی تلاش میں ہوں۔[114]

حضرت ابونصر سراج ایک رات آتش دان کے قریب بیٹھے ہوئے تھے، سردی کا موسم تھا، معرفت حق پر بات ہو رہی تھی۔ شیخ پر ایک ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ فوراً چہرہ آگ پر رکھا تاکہ خدا کو سجدہ کریں۔ مرید یہ دیکھ کر خوف سے بھاگ گئے۔ اگلے روز جب آئے تو ان کا خیال تھا کہ شیخ کا چہرہ جل چکا ہوگا، لیکن شیخ کا چہرہ چاند کی طرح چمک رہا تھا۔ لوگوں نے پوچھا اے شیخ! یہ کیا معاملہ ہے؟ ہمارا تو خیال تھا کہ آپ کا چہرہ جل چکا ہوگا۔ آپ نے فرمایا کہ جو شخص اس بارگاہ میں اپنی آبرو لٹا دیتا ہے آگ اس کے چہرے کو نہیں جلا سکتی۔ (کسی کہ برین درگاہ آبروئی خود ریختہ بود آتش روی او نتواند سوخت) آپ ہی کا قول ہے کہ عاشقوں کے دل میں ایک آگ بھڑک رہی ہوتی ہے جو ماسوا اللہ ہر چیز کو جلا ڈالتی ہے اور راکھ بنا دیتی ہے۔[115]

حضرت عبداللہ مغربی کا بیان ہے کہ ایک بار میں جنگل میں سے گزر رہا تھا کہ میں نے ایک غلام کو دیکھا ہشاش بشاش، خوش و خرم بغیر زادِ راہ کے سفر کر رہا ہے۔ میں نے پوچھا اے مرد آزاد! بغیر سامان سفر کے تم کس کے سہارے پر اور کہاں جا رہے ہو؟ اس نے کہا دائیں بائیں دیکھو تمہیں سوائے خدا کے کچھ اور نظر آتا ہے۔[116]

حضرت ابوالحسن خرقانی کا قول ہے کہ اے اللہ! مجھے اس مقام پر مت رکھ جہاں خلق و حق اور من و تو کا فرق ہو۔ اے اللہ! مجھے ایسے مقام پر رکھ جہاں تو ہی تو ہو اور میرا وجود ہی نہ ہو۔ حضرت خرقانی سے کسی نے پوچھا کہ آپ نے خدا کو کہاں دیکھا، فرمایا جہاں خود کو نہیں دیکھا۔[117]

حضرت ابوعثمان مغربی نے اپنے خادم سے پوچھا کہ اگر کوئی تم سے یہ پوچھے کہ تمہارا معبود اس وقت کس حال میں ہے تو تم کیا کہو گے؟ اس نے کہا کہ میں یہ کہوں گا کہ وہ اس حالت میں ہے جیسا کہ ازل میں تھا۔ آپ نے پوچھا کہ اگر کوئی یہ کہے کہ ازل میں کہاں تھا تو تم کیا جواب دو گے؟ خادم نے کہا وہ وہاں تھا جہاں اب ہے۔[118]

ایک صوفی کا کیا پُر معانی قول ہے کہ خدا ہر جگہ موجود ہے، ہم جہاں بھی ہیں خدا وہاں موجود ہے لیکن جہاں خدا ہے ہم وہاں نہیں پہنچ سکتے..... کسی صاحب وقت صوفی سے ایک مرید نے پوچھا تھا کہ یا شیخ! خدا کو کہاں ڈھونڈیں؟ فرمایا تم نے اُسے کہاں ڈھونڈا تھا کہ اسے نہیں پایا۔ اگر صدق و اخلاص سے راہ طلب میں قدم رکھو گے تو

ہر شے میں اس کا جلوہ نظر آئے گا.....شیخ ابوالفضل حسنؒ نے حضرت ابی سعید ابوالخیرؒ کو یہ نصیحت کی تھی کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبروں نے صرف اور صرف ایک بات کی تائید کی کہ خدا ایک ہے اسے پہچانو اور اس کے ہو جاؤ۔ جن لوگوں نے یہ کلمہ اللہ اللہ دل سے کہا اس کلمے میں اس طرح مستغرق ہوئے کہ خود یہ کلمہ بن گئے۔[119]

حسین بن منصور حلاجؒ کو جب دار پر لٹکایا جا رہا تھا تو ابلیس آیا اور کہا ''تو نے بھی انا کہی، میں نے بھی انا کہی، تجھے رحمت ملی اور مجھے لعنت'۔ حلاج نے کہا تو نے انا اپنی ذات میں شامل کر لی، میں نے انا اپنی ذات سے باہر نکال دی، سو مجھے رحمت ملی اور تجھے لعنت..... حسین بن منصور حلاج جب دار پر تھے اور انہیں قتل کیا جا رہا تھا ایک مرید نے پوچھا اے مرشد! ہمارے بارے میں جو آپ کے مرید ہیں اور ان کے بارے میں جو آپ کے مخالف ہیں اور آپ پر پتھر برسا رہے ہیں کیا خیال ہے؟ فرمایا کہ تمہیں ایک گنا ثواب ملے گا اور ان لوگوں کو دوگنا ثواب ملے گا۔ اس لئے کہ تم لوگ مجھ سے صرف حسن ظن رکھتے ہو اور مخالفین توحید اور شریعت کے استحکام کے لئے پتھر مار رہے ہیں۔ شریعت میں توحید بنیاد ہے اور حسن ظن فرع ہے، جب جلاد نے دار پر حسین منصور حلاجؒ کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے اور وہ سر قلم کرنے کو بڑھا تو فرمایا ''حسب الواحد افراد الواحد'' یعنی یکتا کی محبت بھی یکتا بنا دیتی ہے۔[120]

عزیز الدین نسفی نے ''کشف الحقائق'' میں کہا ہے کہ اہل ایمان دو طرح کے ہیں۔ ایک کو اہل کثرت کہتے ہیں اور ایک کو اہل وحدت۔ اہل کثرت سے مراد وہ لوگ ہیں جو وجود کو یوں مانتے ہیں کہ ایک وجود قدیم ہے اور ایک وجود حادث ہے۔ اہل کثرت بھی دو طرح کے ہیں۔ ایک اہل شریعت، دوم اہل حکمت۔ اہل شریعت کہتے ہیں کہ وجود واجب الوجود ایسا وجود ہے جو اعلیٰ صفات سے موصوف ہے اور صفات ادنیٰ سے پاک ہے، یگانہ و یکتا ہے، اپنی ذات میں بھی اور صفات میں بھی۔ یہی ہمارا ایمان ہے۔ یہی ہمیں شریعت نے بتایا ہے۔ انہیں اصحاب تقلید بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح اہل حکمت کہتے ہیں کہ تمام موجودات بغیر شک وشبہ کے متغیر یا تغیر پذیر ہیں اور ہر متغیر یقیناً حادث ہے اور حادث کا وجود بغیر وجود قدیم کے محال ہے۔ یعنی حادث کا وجود اپنے وجود کے لئے غیر محتاج ہے جو لازمی طور پر قدیم ہونا چاہئے، دو قدیم ہونے کی ضرورت نہیں، اس لئے قدیم یا واجب ایک ہی ہے۔ اہل حکمت کو اہل استدلال بھی کہتے ہیں اور اہل وحدت وہ لوگ ہیں جو صرف ایک وجود کو مانتے ہیں اور وہ ہے وجود خدا تعالیٰ کہ سوائے خدا کے کوئی اور چیز موجود نہیں۔ اہل وحدت کے بھی دو گروہ ہیں: ایک اصحاب نار، دوم اصحاب نور۔ اصحاب نار کو اس لئے اصحاب نار کہتے ہیں کہ جو اس مقام پر پہنچ جاتا ہے اس کا غرور اور تکبر نیست ہو جاتا ہے اور وہ بھی نیست یعنی معدوم ہو جاتا ہے (مٹ جاتا ہے) کیونکہ آگ (نار) کا یہ کام ہے کہ جس چیز کو لگتی ہے اسے نیست کر دیتی ہے اور پھر خود بھی نیست ہو جاتی ہے۔ اصحاب نار کے بھی دو گروہ ہیں، ایک گروہ کہتا ہے کہ خداوند تعالیٰ ایک ہے اس کا وجود واجب ہے، ازلی ہے، ابدی ہے۔ اس کے سوا کوئی موجود نہیں، نیز یہ کہ ظاہر عالم جو عالم اجسام ہے اور عالم ظلمت (تاریکی) ہے وہ مرکب ہے، منقسم ہے، متغیر ہے، فانی ہے، جو خلق خدا ہے اور خلق خدا ایک خیال

ہے، نمائش ہے، اس عالم کا وجود یا خلق خدا کا وجود خیالی ہے، عکس ہے، بلکہ ایک خواب ہے اور باطن عالم جو عالم ارواح ونور ہے مرکب، منقسم ومتغیر نہیں، وہی خدائے خلق ہے جو پاک ومنزہ ہے، واجب الوجود ہے، وہی حقیقی وجود ہے۔ گویا خلق خدا نیستی ہے ہست نما یعنی نابود ہے، لیکن لگتا ہے کہ یہ بود ہے، اور خدائے خلق ہستی ہے نیست نما، یعنی خدا بظاہر آنکھوں سے پوشیدہ ہے، لگتا ہے نیست ہے لیکن ہے وہی موجود۔ اس گروہ کی نظر میں حقیقت آدمی عالم نور ہے، جو ہمیشہ باقی رہے گا، موت سے انسان کا باطنی وجود نہیں مرتا، اس کو تغیر وتبدل نہیں..... اہل نار کا دوسرا گروہ خدا کی وحدانیت کا اسی طرح قائل ہے جس طرح اہل نار کا پہلا گروہ لیکن عالم اجسام کے بارے میں اس گروہ کا خیال یہ ہے کہ ظاہر عالم جو عالم اجسام وظلمت ہے اور باطن عالم جو عالم ارواح ونور ہے، دونوں غیر خدا ہیں کیونکہ عالم اجسام اور عام نور باہم متقابل اور متضاد ہیں اور ذات حق تضاد سے پاک ہے، عالم اجسام وعالم ارواح سے برتر ہے، وہی وجود حقیقی ہے جو واجب الوجود ہے اور خدا تعالیٰ ہے..... اصحاب نور کو اس لئے اصحاب نور کہتے ہیں کہ جو اس مقام پر پہنچتا ہے وہ جانتا ہے کہ وہ زندہ وجاوید ہے، نور کا کام یہی ہے کہ نور زندگی عطا کرتا ہے اور نار زندگی کو ختم کر دیتی ہے..... اصحاب نور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وجود صرف ایک ہی ہے جو وجود خدا ہے جو ایک ہے، واجب ہے، ازلی ہے، ابدی ہے نہ اس میں کثرت ہے، نہ اس کے اجزا ہیں۔ جو کچھ موجود ہے وہ تمام تر وجود خدا ہے چونکہ وجود میں وجود کی حیثیت سے دوئی نہیں اور نہ اس میں کثرت ہے، اگر کوئی وجود ہے تو وہ وجود خدا ہے، خدا کے وجود کے سوائے کوئی موجود نہیں پس ان حقائق کی روشنی میں، ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو کچھ موجود ہے تمام تر وجود خدا ہے وہی اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے، وہی باطن ہے۔[121]

صوفیہ کے نزدیک خداوند تعالیٰ ہر چیز میں نہیں بلکہ ہر چیز کے ساتھ ہے جس طرح روح، انسان کے جسم کے ساتھ ہے، جسم کے اندر نہیں۔ حلولی فرقے والوں نے یہاں پر یہی غلطی کی ہے کہ وہ سمجھتے ہیں خدا ہر چیز میں موجود ہے، حالانکہ ہر چیز کے ساتھ ہے۔ لطیف چیز، کثیف چیز کے اندر نہیں رہ سکتی۔ روح لطیف ہے اور عالم مادی سراپا کثافت ہے۔ اس لئے خداوند تعالیٰ کی ذات باری دنیا میں حلول نہیں کر سکتی، البتہ کائنات کے ذرے ذرے کے ساتھ حق تعالیٰ کی ذات ہے اور وہ اس پر محیط ہے۔ **الا انه بکل شی محیط ..... ان الله قد احاطه بکل شی علما**[122] حضرت ضیاء الدین نخشبیؒ نے کیا خوب بات کہی ہے کہ غور وفکر خلق میں جائز ہے، خالق میں نہیں۔ اثبات عبودیت یعنی اپنی بندگی ثابت کرنے کے لئے تفکر کرنا چاہئے، اثبات ربوبیت یعنی خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے تفکر نہیں کرنا چاہئے۔[123] یہ باتیں صوفیہ کی تھیں۔ خدا کی وحدانیت کے بارے میں اور ایک بات یہ بھی ہے خدا کی وحدانیت کے بارے میں جو عام آدمی کی ہے..... ایک دیہاتی شام کو گھر پہنچا تو سخت برافروختہ، دل سوختہ اور لب دوختہ، کئی بار بیوی نے کہا اجی کچھ منہ سے بولو کیا بات ہے؟ شوہر صاحب غصے سے گم سم منہ پھلائے بیٹھے رہے۔ ایک دو بار بیوی کو جھڑک دیا، ایک دو بار بچوں کی پٹائی کر دی، بیوی نے کہا اجی

غصے کو تھوک دو، ہاتھ منہ دھولو اور کھانا کھالو ٹھنڈا ہو رہا ہے۔ کچھ جواب نہ دیا۔ بیوی نے پوچھا آخر غصے کی کیا وجہ ہے؟ اس خلش کا سبب کیا ہے؟ اس نے کہا کہ پچھلے جمعہ کو ایک مولوی صاحب نے وعظ میں کہا کہ خدا عرش پر رہتا ہے جو یہ نہیں مانتا وہ کافر ہے، وہ سیدھا دوزخ میں جائے گا، اس جمعہ کو ایک اور مولوی صاحب نے وعظ میں یوں فرمایا کہ خدا عرش پر نہیں رہتا وہ تو ہر جگہ موجود ہے جو یہ ایمان رکھتا ہے کہ وہ عرش پر رہتا ہے، وہ کافر ہے پکا دوزخی ہے، ہم کیا کریں کہاں جائیں کس کی بات مانیں؟ بیوی بولی اجی اللہ میاں بادشاہ ہے، اس کی مرضی عرش پر رہیں یا فرش پر۔ وہ جہاں رہے خوش رہے، شاد رہے، آباد رہے، ہم اس کی فکر کیوں کریں، وہ ہماری فکر سے بے نیاز ہے، ہمیں اپنی فکر کرنی چاہئے، ہمیں تو زمین ہی پر رہنا ہے، اپنی جھونپڑی میں ہی زندگی گزارنی ہے، دو روٹیاں کھانی ہیں، روٹی کھالو ٹھنڈی ہو رہی ہے۔ ہمیں اس کی بادشاہت کی فکر کی بجائے اپنی فقیری کی فکر کرنی چاہئے اس کے تخت کی بجائے اپنی جھونپڑی کے بارے میں سوچنا چاہئے.....

والٹیئر نے کہا تھا کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا تھا اور انسان نے اس کے جواب میں خدا کو اپنی صورت کے مطابق بنالیا۔ صوفیہ کے ہاں اس تصور کی بنیاد بڑی گہری اور وسیع ہے۔ صوفی اپنے وجود کو خدا کی ذات اور صفات کا مظہر جانتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کائنات کو عالم صغیر اور خود انسان کو عالم کبیر کہتا ہے، یوں اس کے یہ تصورات عظمت انسانی کے تصور کو جنم دیتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو کائنات کے سامنے بے بس اور خود کو اس سے کمتر نہیں جانتا بلکہ خود کو کائنات سے برتر بلکہ اس کا تسخیر کرنے والا خیال کرتا ہے۔ جہاں تک خدا کو اپنی صورت کے مطابق بنانے کا سوال ہے صوفیہ نے اس مسئلے پر بے حد کنج کاوی کی ہے اور انسانی ذہن کو خدا کی ذات کے تصور کے بارے میں بہت زیادہ مصفیٰ اور مجلی کرنے کی کوشش کی ہے۔ صوفیہ خدا کی ذات اور اس کے بارے میں کسی قسم کی تشبیہہ کو بھی شرک سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی لئے صوفیہ بہت حد تک خدا کی ذات کے بارے میں تشبیہی تصور کو رد کرتے ہیں اور تنزیہی تصور کو قبول کرتے ہیں..... تصور تشبیہ میں خدا کو ذات کی ایک شخصیت کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے یا اشیاء ظاہری کو ذات حق کا مظہر سمجھا جاتا ہے اور تنزیہی تصور میں خدا کی ذات کا تصور ہر قسم کی شخصیت سے عاری ہوتا ہے یا ذات حق تعالیٰ صفات ممکنات سے پاک ہوتی ہے۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام مائل بہ تشبیہ تھے اور حضرت عیسیٰ مائل بہ تنزیہہ جبکہ حضرت رسول اکرم تشبیہ و تنزیہہ کے جامع تھے۔ افلاطون کا عین العیون اور ارسطو کا محرک غیر متحرک شخصیت سے عاری ہیں یعنی تنزیہی تصورات ہیں۔ اسی طرح ویدانتا، اشراقیت اور وحدۃ الوجود میں بھی تنزیہیت موجود ہے۔ ان نظریات میں خالق و مخلوق، ذات مطلق اور کائنات کو ایک دوسرے کا عین سمجھا جاتا ہے اور ان میں کسی قسم کا انفکاک (جدائی یا فاصلہ) ناممکن خیال کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود کی وحدت حقیقی ہے اور کثرت یا تعدد اعتباری ہے..... مسلم صوفیہ نے اگرچہ وحدۃ الوجود کو اپنا مسلک گردانا ہے اور وہ لوگ عام طور پر ہمہ اوستی نظریے کے ماننے والے ہیں لیکن اس کے باوجود مجموعی طور پر انہوں نے

ہمیشہ اپنے فکر کے دامن کو تنزیہیت یا وحدۃ الوجود کے اس پہلو سے بچایا ہے جس میں ہر چیز خدا بن جاتی ہے۔ ابن عربیؒ جو مسلم صوفیہ میں نظریہ وحدۃ الوجود کو اپنا مسلک گردانا ہے اور وہ لوگ عام طور پر ہمہ اوستی نظریے کے ماننے والے ہیں لیکن اس کے باوجود مجموعی طور پر انہوں نے ہمیشہ اپنے فکر کے دامن کو تنزیہیت یا وحدۃ الوجود کے اس پہلو سے بچایا ہے جس میں ہر چیز خدا بن جاتی ہے۔ ابن عربیؒ جو مسلم صوفیہ میں نظریہ وحدت الوجود کے سب سے بہتر اور کامل طور پر پیش کرنے والے ہیں اور انہیں وحدت الوجودیوں کا سرخیل مانا جاتا ہے وہ بھی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات کی کوئی چیز تو کیا خود انسان بھی کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر جائے خدا نہیں بن سکتا۔ الرب رب و ان تنزل ..... والعبد عبدون ترقی یعنی حق حق ہے خواہ وہ کتنا ہی تنزل کر لے اور بندہ بندہ ہے خواہ وہ کتنی ہی ترقی کر لے، یہ بات تنزلات ستہ اور قوس نزول و قوس صعود یا سیر نزولی اور سیر عروجی کے حوالے سے ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن عربی کی پیروی میں ہمارے ہاں اکثر صوفیہ نے نظریہ وحدۃ الوجود کو اپنایا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے خدا اور کائنات اور خدا اور بندے کے درمیان فاصلے کو اور فرق کو ملحوظ نظر بھی رکھا ہے۔

مشکل حکایتی است کہ ہر ذرہ عین اوست
اما نمی توان کہ اشارت باو کنند

یہ اور بات ہے کہ اپنے وجود کی بے مائیگی کو محسوس کرتے ہوئے خدا کے جلال و جبروت کے سامنے اپنے وجود کی نفی اور خدا کے وجود کی ہمہ گیریت کو اس کی حمد و ثنا کے طور پر بیان کیا جائے۔ مثلاً فریدالدین عطارؒ کہتے ہیں:۔

آن خداوندی کہ ہستی ذات اوست ۔۔۔ جملہ اشیاء مصحف آیات اوست

یا مولوی رومیؒ اسے یوں کہتے ہیں:

جملہ معشوق است و عاشق پردہ ای ۔۔۔ زندہ معشوق است و عاشق مردہ ای

یہ بات کہ خدا کا وجود اور اس کی ہستی تمام کائنات پر اس طرح حاوی ہے اور چھائی ہوئی ہے کہ دوسرے وجود اس کے سامنے کالعدم ہیں، اس تصور کو غیر صوفی شاعروں نے بھی پیش کیا ہے، مثلاً فردوسی کہتا ہے:

جہان را بلندی و پستی توئی ۔۔۔ ندانم چہ ای ہر چہ ہستی توئی

لیکن اس کے ساتھ صوفیہ کہتے ہیں کہ

آنکہ گوید جملہ حق است احمقی است ۔۔۔ وانکہ گوید جملہ باطل او شقی است

حضرت علیؓ سے کسی نے سوال کیا تھا کہ خدا کیا ہے؟ فرمایا ''الموجود الذی لایمکن ان یتغیر (وہ موجود جس کے متغیر ہونے کا امکان نہ ہو)۔ اس نے کہا کہ عالم کیا ہے؟ فرمایا ''الموجود الذی یمکن ان یتغیر'' (وہ موجود جس کو تغیر ہو) بوعلی سینا سے کسی نے پوچھا تھا کہ خدا کیا ہے؟ اس نے کہا ''الموجود الذی لایفتقر'' (وہ موجود جو بے نیاز ہے) شیخ سعدالدین حمویہؒ سے کسی نے پوچھا تھا کہ خدا کیا ہے؟ فرمایا ''الموجود

هو الله'' پوچھا دنیا کیا ہے؟ فرمایا ''لاموجود سوی الله'' جنید بغدادی سے پوچھا تھا کہ خدا کے وجود پر کیا دلیل دی جاسکتی ہے؟ فرمایا اغنی الصباح عن المصباح (صبح کو حاجت چراغ نہیں) ایک صوفی کا قول ہے:

فسبحان من ليس لذاته خفاء الاظهور ولا لوجه حجاب الا النور

یعنی وہ ذات پاک ہے جس کا چھپنا خود اس کا ظہور ہے اور اس کے چہرہ کا حجاب سوائے نور کے نہیں ہے

حجاب روی تو ہم روی تست درہمہ حال
نہان زچشم جہانی زبس کہ پیدائی

ففی کل شی له آیة تدل علی انه واحد''

ہر چیز میں اس کی نشانی ہے جو اس بات کی دلالت ہے کہ وہ واحد ہے۔ اس کے جمال کمال اور کمال جمال بے مثال ہیں، اس کی احدیت کا جمال انسانی آنکھ میں نہیں سما سکتا، اس کی صمدیت کا جلال انسانی زبان بیان کرنے سے قاصر ہے۔[124]

تصوف میں خدا کے وحدانیت، اس کا وجود، اس کی ذات وصفات اور خاص طور پر صفت خالقیت بہت سے حقائق، معنی اور نکات کی حامل ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ صوفیہ واحد اور احد میں فرق کرتے ہیں اگر چہ احد اور واحد دونوں کے معانی ایک ہیں لیکن صوفیہ کہتے ہیں کہ واحد سے یہ مراد ہے کہ اس کی ہستی یگانہ و یکتا ہے اور احد سے اس کی ہستی کے بے مثال ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ ہواللہ الواحد کے معانی ہیں اللہ ایک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں، اور ہواللہ احد کے معانی ہیں کہ اس کا کوئی ثانی نہیں۔[125] جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے تو صوفی اس وحدانیت خالص کو لفظ احدیت سے تعبیر کرتا ہے۔ خدا کے ایک ہونے یا احدیت کے تصور سے ایک اشکال عام طور پر ذہنوں میں پیدا ہوتا ہے کہ جب خدا ایک ہے اور اس کے سوا کوئی موجود نہیں یعنی لاموجود الا اللہ ہے تو پھر مخلوقات اور کائنات کا وجود کہاں سے آیا؟ اسی مسئلہ سے وحدہ الوجود اور وحدت الشہود اور جبر و اختیار کے تصورات بھی وجود میں آئے، جبر و اختیار کے مسئلے پر گفتگو ہو چکی ہے، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تصورات پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے وجود وعدم اور ذات وصفات کے بارے میں فلسفہ علم کلام اور تصوف کے حوالے سے کچھ بنیادی باتیں بیان کی جاتی ہیں۔

بوعلی سینا سے کسی نے سوال کیا تھا کہ وجود کیا ہے؟ اس نے جواب دیا تھا کہ وہی چیز موجود ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا سکے چونکہ وجود کے لئے اشارہ شرط ہے خواہ وہ ذہنی ہو یا خارجی۔ حضرت علیؓ سے کسی نے سوال کیا کہ وجود کیا ہے؟ آپ نے جواب دیا کیا کوئی چیز بغیر وجود کے بھی ہے؟

ہم ہر چیز کو اس کی صفت کے اعتبار سے تقسیم کرتے ہیں۔ یوں وجود اپنی صفات کے اعتبار سے دو قسم کا ہے یا وہ قدیم ہے یا حادث.....قدیم وہ ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا اور حادث وہ ہے جو ایک زمانے تک

موجود رہتا ہے اور متغیر ہوتا رہتا ہے اور بعد میں فنا ہو جاتا ہے۔ وجود کو اس لحاظ سے واجب اور ممکن بھی کہتے ہیں۔ واجب الوجود وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی سبب کا محتاج نہ ہو اور اور ممکن الوجود وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی اور چیز کا یا سبب کا محتاج ہو۔ وجود کی ایک اور طرح بھی تقسیم کی جاتی ہے کہ وجود یا خارج میں موجود ہے یا ذہن میں یا لفظ میں یا کتاب میں، وجود کی ایک قسم اس لحاظ سے بھی ہے کہ اجزا رکھتا ہے یا نہیں؟ اس لحاظ سے بھی وجود کی اقسام پائی جاتی ہیں کہ وجود خود اپنی ذات پر قائم ہے یا وہ کسی اور کی ذات پر قائم ہے۔ اس طرح وجود کی دو قسمیں ہیں (1) جوہر جو خود اپنی ذات پر قائم ہے، لہٰذا قائم بالذات ہے (2) عرض جس کا وجود کسی اور ذات پر قائم ہے۔ اس لئے قائم بالغیر ہے۔ جس طرح وجود اپنی صفات کے اعتبار سے دو قسم کا ہے اسی طرح عدم بھی اپنی صفات کے لحاظ سے دو نوع کا ہے۔ ایک اس لحاظ سے کہ وجود کے مقابلے میں ہے اور ایک اس لحاظ سے کہ ذہنی طور پر ہم عدم کو معلوم کرتے ہیں، خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح سے متکلمین کی نظر میں وجود عدم کے درمیان بھی ایک واسطہ ہے اور وہ ہر چیز کی حقیقت و ماہیت ہے اور ماہیت وجود عدم کے علاوہ ہے۔ یہاں توضیح کے طور پر یہ بات بتانا ضروری ہے کہ ماہیت کا تصور افلاطون کے تصور مثال کا ہی پرتو ہے جس کا خلاصہ یوں ہے کہ کائنات میں جو چیز بھی ہے وہ درحقیقت عکس ہے اس ماہیت کا یا حقیقت کا جو عالم بالا میں موجود ہے جسے وہ مثال کہتا ہے۔ یوں یہی بات کچھ تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ تصوف میں عالم مثال کی حیثیت سے موجود ہے اور ایک رنگ میں وہ گویا اعیان ثابتہ یا حقائق عینیہ ہیں یا صور علمیہ ہیں..... ماہیت جسے عدم و وجود کے درمیان واسطہ کہا گیا ہے ایک لحاظ سے مشہور فلسفی فیلو یہودی کے نظریہ لوگوس اور مذہب عیسائیت کی تثلیث کا ایک پہلو بھی لئے ہوئے ہے کہ وہاں بھی باپ، بیٹا اور روح القدس ہے جس میں روح القدس باپ اور بیٹے کے درمیان واسطہ ہے۔

ذات خداوند اقدس اور وجود عدم کے حوالے سے یہ مسئلہ دانشوروں، فلسفیوں اور صوفیوں میں اہمیت کا حامل رہا ہے کہ جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کا وجود ایک ہی ہے تو یہ کثرت، یہ کائنات کیسے وجود میں آئی؟ کہ ایک سے ایک ہی وجود میں آ سکتا ہے۔ اس حوالے سے اہل دین کا سیدھا سادہ فیصلہ ہے کہ خدا خالق ہے اور کائنات مخلوق ہے اور یہ عالم حادث ہے اللہ میاں نے جب چاہا تو وہ کائنات کو عدم سے وجود میں لے آیا۔ دیومالائی مذاہب عالم کی تخلیق میں عقل کے بجائے دیومالائی قصوں پر ایمان لاتے ہیں۔ اس لئے ان کے ہاں یہ تخلیق کا مسئلہ علمی طور پر زیر بحث نہیں آتا، لیکن اہل دانش میں یہ مسئلہ بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ وجود حق ایک ہے، واحد ہے، اس سے یہ کثرت، یہ کائنات کیسے وجود میں آئی۔ فلسفہ دان کہتے ہیں کیونکہ ایک سے ایک ہی وجود میں آ سکتا ہے یا ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے، اس حوالے سے یہ کائنات تخلیق نہیں ہوئی بلکہ ظہور میں آئی ہے۔ خدا سے یہ صدور یا اس کا ظہور مختلف درجوں میں ہوا ہے جو مختصراً یوں ہے کہ وجود واحد یا خدا سے عقل اول صادر ہوئی، عقل سے روح کل اور روح سے نفس یا جسم یا مادہ صادر ہوا۔ پھر یہ کائنات بنی، بیشتر فلسفی یہ کہتے ہیں کہ کائنات

قدیم ہے۔ الفارابی اور دوسرے فلسفی کم وبیش یوں کہتے ہیں کہ وجود یا تو ممکن ہیں یا واجب، ان دونوں کے علاوہ وجود کی تیسری کوئی قسم نہیں۔ خدا واجب الوجود ہے اور عالم ممکن الوجود ہے۔ ہر ممکن کے وجود میں آنے کے لئے علت کا ہونا ضروری ہے، اس علت کی بھی کوئی علت ہوگی، لیکن یہ علل کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہوسکتا اس لئے کسی ایسی ہستی پر یقین رکھنا یا ایمان لانا ضروری ہے جو واجب الوجود ہو، جو خود بخود وجود میں آئی ہو بلکہ اپنی ذات ہی سے موجود ہو یعنی قائم بالذات ہو اور تمام اعلیٰ صفات سے موصوف ہو، واحد ہو، تغیر سے پاک ہو، اکمل ہو، عقل مطلق ہو اور خیر محض ہو، اس کے وجود کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل لانے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ خود تمام اشیاء کی علت اور دلیل ہے۔

عالم کے وجود میں آنے کا اہل تصوف کا نظریہ بھی اسی حقیقت پر مبنی ہے کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوسکتا ہے اور یہ کہ کائنات تخلیق نہیں ہوئی بلکہ ذات واحد سے (جو خداوند اقدس ہے) ظہور میں آئی ہے، اس ظہور وشہود و بروز کو صوفیہ تعین، تنزل، تجلی اور تقید اور اعتبار بھی کہتے ہیں۔ یہ شہود یا تنزل پانچ یا چھ درجوں میں ہوا ہے۔ جسے تنزلات خمسہ یا تنزلات ستہ کہا جاتا ہے۔ اسے ہی سیر نزولی بھی کہا جاتا ہے۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ تصوف میں سیر نزولی بھی ہے اور سیر عروجی بھی، سیر نزولی اس حوالے سے کہ خدائے وحدہ لاشریک لہ نے مختلف درجوں میں ظہور فرمایا تو یہ کائنات پیدا ہوئی، اور انسان وجود میں آیا، اب اگر انسان چاہے تو سیر عروجی کر کے یعنی اسی طرح جس طرح نزول کیا تھا منزلیں طے کر کے ذات حق تک پہنچ سکتا ہے۔ اس طرح دائرہ (جس کی ایک قوس سیر نزولی تھی اور ایک قوس سیر عروجی) مکمل ہو جاتا ہے اور انسان اپنے کمال کو پالیتا ہے۔ تنزلات ستہ جن کا ذکر اوپر آیا ہے وہ یہ ہیں: احدیت، وحدت، واحدیت، روح، مثال اور جسم..... تنزل یا سیر نزولی کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے مرتبہ احدیت سے مرتبہ وحدت میں نزول فرمایا، اس مرتبہ احدیت کو ذات بحت بھی کہتے ہیں، ازل الآزال بھی، مقام لاہوت بھی، مقام تنزیہہ بھی اور غیب الغیوب بھی اور مرتبہ وحدت کو مرتبہ علم اجمالی بھی کہتے ہیں، حقیقت محمدیہ بھی، برزخ البرازخ بھی، علم مطلق بھی، تعین اول بھی، تجلی اول بھی اور نور محمدی بھی، کنت کنزاً مخفیاً اور لو لاک لما خلقت الافلاک، اس مقام کی اساس ہیں۔ اس کے بعد حق تعالیٰ نے علم تفصیلی میں ظہور فرمایا جسے مرتبہ واحدیت بھی کہتے ہیں اور حضرت الوہیت بھی، حضرت اسماء وصفات بھی، احدیت الکثرت بھی، حقیقت انسانی بھی، عالم جبروت بھی، اعیان ثابتہ بھی، حقائق ممکنات بھی، صور علمیہ بھی، برزخ صغریٰ بھی اور تعین و تنزل ثانی بھی..... اس کے بعد حق تعالیٰ نے مرتبہ عالم ارواح میں نزول فرمایا جسے عالم ملکوت بھی کہتے ہیں، پھر عالم مثال میں جسے لوح محفوظ بھی کہتے ہیں۔ (یہاں یہ وضاحت کر دی جائے تو بہتر ہے کہ عالم مثال عالم غیب اور عالم شہادت کے درمیان ہے اسی کو برزخ بھی کہتے ہیں، عالم مثال مقداری ہے مادی نہیں۔ اس لحاظ سے عالم اجسام کے مشابہ ہے، اور غیر مادی ہونے کے اعتبار سے عالم ارواح کے مشابہ ہے) اور اس کے بعد عالم اجسام میں حق

تعالٰی نے نزول فرمایا۔ مرتبہ عالم اجسام عرش عظیم سے شروع ہوتا ہے جو مشتمل ہے طبیعیات، عناصر اربعہ، موالید ثلاثہ یعنی جمادات، نباتات وحیوانات پر..... تنزلات کے تمام مراتب کی آخری حد حضرت انسان ہے اور یہ مرتبہ حضرت وجود کے تمام مندرجہ بالا مراتب کا جامع ہے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ وجود نے مرتبہ احدیت سے یا مرتبہ وراء الورا سے جن مختلف درجوں میں نزول فرمایا اور کائنات کی گلشن آرائی فرمائی ہے انہیں تنزلات کہا جاتا ہے جو تنزل کی جمع ہے، لیکن یہ لفظ تنزل اصطلاحی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ لغوی معنوں میں نہیں، ورنہ تنزل میں جب کوئی شخص اوپر کی منزل سے نچلی منزل میں تنزل کرتا ہے تو اوپر کی منزل جہاں سے اس نے تنزل کیا ہے وہ اس شخص سے خالی ہو جاتی ہے اور نچلی منزل اس کے وجود سے پُر ہو جاتی ہے مگر تصوف میں تنزل کے یہ معنی نہیں، تنزل کے بعد وجود حق جیسا تھا ویسا ہی ہے، اب بھی اوپر کی منزل میں بھی ہے ویسا ہی ہے جیسا نچلی منزل میں ہے بغیر کسی تغیر و تبدل کے..... الآن کما کان یعنی اب بھی وجود حق ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا یعنی جیسا تنزل سے پہلے تھا، یہ تنزل صرف اعتباری یعنی فرضی ہے، حقیقی نہیں۔ اس تنزل کو تقید، تعین، تجلی اور اعتبار بھی کہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک توضیح اور بھی ضروری ہے کہ بعض نے اس سیر نزولی کو تنزلات ستہ کہا ہے اور بعض نے تنزلات خمسہ..... جو تنزلات ستہ کے قائل ہیں ان کی نظر میں احدیت تنزل اول ہے یعنی ذات حق نے ہویت سے احدیت میں تنزل فرمایا اور بعض صوفیہ کا ارشاد ہے کہ سب سے پہلے ذات نے احدیت سے وحدت میں تنزل فرمایا۔ ان کے نزدیک احدیت اور ہویت میں فرق نہیں، یوں یہ حضرات تنزلات خمسہ کہتے ہیں۔

یہ تصور کہ ساری کائنات ذات حق کی تجلیات ہی کا ظہور ہے ان آیات حق کی روشنی میں کہ **ھو الاول والآخر و الظاھر والباطن** (سورہ 57، آیت 4) یعنی وہی اول ہے، آخر ہے، ظاہر ہے اور باطن ہے **ھو معکم این ما کنتم** (سورہ 57، آیت 4) (جہاں کہیں بھی تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے) ایک رنگ میں قرآن پاک میں بھی موجود ہے اور ایک حد تک اسی سے مسلمانوں میں وحدت الوجود کا نظریہ وجود میں آیا۔

مسلم صوفیہ میں ابن عربیؒ نے سب سے پہلے تصور وحدت الوجود پیش کیا، اگرچہ ان سے پہلے رابعہ بصریؒ، بایزید بسطامیؒ، شبلیؒ اور منصور حلاج کے اقوال ملتے ہیں، جو وحدت الوجود کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ وجود صرف ایک ہی ہے، وجود حق اصل ہے اور کائنات ظل ہے یعنی خدا کا وجود اصل ہے باقی ہر چیز اس کے وجود کی تجلی ہے۔ ابن عربی کا قول ہے کہ **الحق موجود والخلق مشھود** یعنی حق موجود ہے اور خلق مشہود ہے۔ اسی تصور کی توضیح اور تشریح کے طور پر تنزلات ستہ یا تنزلات خمسہ کا نظریہ پیش کیا گیا۔ ابن عربی کی نظر میں نہ خدا ماورائی ہے اور نہ سریائی، نہ تشبیہی ہے اور نہ تنزیہی بلکہ دونوں کا مجموعہ ہے۔

ابن عربی انسان اور خدا کے رشتے کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ انسان کا خدا سے قرب کا رشتہ ہے

اور نحن اقرب الیه من حبل الورید (آیت 16 سورہ 50) (یعنی میں تو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب ہوں) اس پر شاہد ہے ابن عربی کی نظر میں تصور وحدت الوجود کی اساس یہ حدیث قدسی ہے "کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق"..... کہا جاتا ہے کہ انسان کو خدا نے اپنی صورت پر پیدا کیا۔ (خلق الآدم علی صورته) یوں انسان تمام صفات الٰہی کا مظہر ہے، صوفیہ کہتے ہیں کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه (جس نے خود کو پہچان لیا اس نے اپنے خدا کو پہچان لیا۔)

اس تصور وحدت الوجود یا اسلامی تصور وحدت الوجود میں انسان تصوف و عرفان کی منازل طے کر کے خواہ کتنی ہی روحانی ترقی کر لے، خواہ کتنی ہی قربت حق حاصل کر لے پھر بھی انسان ہی رہتا ہے، ابن عربی کا قول ہے "الرب رب و ان تنزل ..... والعبد عبدوان ترقی" حق حق ہی رہتا ہے خواہ وہ کتنا ہی تنزل کر لے اور انسان انسان ہی رہتا ہے خواہ وہ کتنی ہی ترقی کر لے۔[126]

فلاسفہ اہل وحدت بھی ہیں اور کسی حد تک وحدت الوجودی بھی، اہل کثرت بھی اور منکرین خدا بھی۔ خداوند تعالیٰ کے بارے میں اہل مذہب اور اہل فلسفہ کے اپنے اپنے افکار و نظریات ہیں۔ اہل مذہب میں کچھ اہل وحدت ہیں یعنی ایک خدائے واحد پر ایمان رکھتے ہیں، کچھ اہل مذہب ثنویت کا عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدا دو ہیں جیسے ایران کے زردشتی کہ ان کے ہاں یزدان واہرمن ہیں۔ یزدان خدائے نور ہے اور خدائے خیر ہے، اور اہرمن خدائے شر ہے اور خدائے ظلمت ہے اور کچھ تثلیث کے قائل ہیں کہ خدا تین ہیں جیسے مسیحی کہ وہ باپ یعنی خدا، بیٹا یعنی حضرت عیسیٰ اور روح القدس یعنی حضرت جبرائیل کو خدا مانتے ہیں۔ کچھ مذاہب میں بہت سے خداؤں کو پوجتے ہیں جیسے ہندو مذہب۔

فلسفی کچھ تو وہ ہیں جن کا نظریہ یہ تھا کہ تمام اشیاء ایک ہی ذات، ایک ہی وجود سے موجود ہوئی ہیں۔ طالس پانی کو مبداء واحد سمجھتا ہے۔ انکسیمانوس ہوا کو اور ہرقلیطوس آگ کو وجود کی بنیاد کہتا ہے اور ایسے بھی فلسفی ہوئے ہیں جو کثرت یا تعدد کو اصل وجود سمجھتے تھے، انباذقلیس (Empedocles) کائنات کی اصل چہار عناصر مٹی، ہوا، پانی اور آگ کو سمجھتا ہے۔ اسی طرح ایک گروہ وہ بھی ہے جسے مادہ پرست کہتے ہیں جو ایک طرح سے ملحدین ہیں۔ دیموقراطیس نے کہا تھا کہ تمام موجودات کی اصل ذرات ہیں۔ روبرٹ ہک Robert Hook (اٹھارویں صدی) اور جان تولینڈ (John Toland) (بیسویں صدی) اس نظریے کے حامی ہیں کہ فکر و دانش کی اصل بھی مادہ ہی ہے۔[127]

وہ لوگ جو وحدت کو کائنات کی حقیقت تسلیم کرتے ہیں وہ گویا اہل وحدت ہیں۔ اہل وحدت بھی تین ہیں: ایک وہ جو اہل فلسفہ ہیں اور ایک وہ جو اہل شریعت ہیں اور ایک وہ جو اہل تصوف ہیں۔

اہل وحدت فلسفیوں کی نظر میں وجود کی اصل ایک ہے، خواہ وہ پانی ہو جیسے طالس ملطی کہتا ہے یا آگ

ہو جیسے ہرقلیطوس کہتا ہے کہ پا ہوا ہو جیسا کہ انکسیما نوس کا نظریہ ہے یا وجود واحد ہو جو کامل ترین ہے، سراپا عقل و دانش ہے، تمام تر مہر و محبت ہے جیسا کہ ڈیکارٹ اور لائبنیز کا تصور ہے..... وہ اہل وحدت جو اہل شریعت ہیں وہ بھی وجود کی اصل ایک ہی سمجھتے ہیں لیکن وہ ایسا اپنے مذہبی عقیدے کے حوالے سے سمجھتے ہیں یا ایسا وہ تقلید کے طور پر کہتے ہیں، لیکن اہل شریعت جب دلیل و برہان سے وحدت حق کو ثابت کرتے ہیں تو انہیں متکلم کہا جاتا ہے۔ اگر چہ یہی کام فلسفی بھی کرتے ہیں لیکن فلسفی اور متکلم میں ایک فرق ہے۔ فلسفی پہلے دلائل و براہین سے وحدت حق کو ثابت کرتا ہے اور پھر ایمان لاتا ہے اور متکلم پہلے وحدت حق پر ایمان لاتا ہے پھر دلائل سے وحدت حق کو ثابت کرتا ہے اور پھر ایمان لاتا ہے اور متکلم پہلے وحدت حق پر ایمان لاتا ہے پھر دلائل سے وحدت حق کو ثابت کرتا ہے، جیسا کہ ایک متکلم انسلم کا قول ہے کہ میں پہلے ایمان لاتا ہوں اور پھر اپنے عقیدے کو دلائل سے درست ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

اہل تصوف وحدت حق کو تقلیداً یا مذہباً یا عقلاً ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ وجدان کے ذریعے سے وحدت حق تک پہنچتے ہیں۔ یوں گویا ان کے ہاں دید ہے جبکہ فلسفیوں کے ہاں اندیشید ہے اور اہل شریعت میں شنید ہے۔ اسی حوالے سے حضرت ابوسعید ابوالخیر اور بوعلی سینا کی ملاقات کا ذکر بے محل نہ ہوگا، بوعلی سینا مشہور فلسفی حضرت ابوالخیر مشہور صوفی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ تخلیہ میں گفتگو کرتے رہے۔ جب یہ مجلس ختم ہوئی تو بوعلی سینا کے ایک شاگرد نے استاد سے پوچھا کہ حضرت ابوسعید ابوالخیر سے کیا گفتگو ہوئی؟ تو انہوں نے فرمایا کہ جو ابوسعیدؒ دیکھتے ہیں وہ میں جانتا ہوں اور اسی طرح جب ایک مرید نے حضرت ابوسعیدؒ سے اس ملاقات کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ جو کچھ بوعلی جانتا ہے میں دیکھتا ہوں۔

اہل فلسفہ کے تصور وحدت حق میں اور اہل تصوف کے وحدت حق کے نظریے میں ایک طور سے مماثلت بھی ہے کہ دونوں وحدت وجود کو مانتے ہیں، لیکن دونوں میں فرق بھی ہے۔ فلسفیوں کا وجود واحد جو کائنات کی اصل ہے، صرف اصل ہے، وہ صوفیہ کے خدائے وحدہ لاشریک لہ کی طرح تمام کائنات پر حاوی و محیط نہیں کہ ہر شے اسی ذات واحد کا عکس ہو، ظل ہو، تمام کائنات اسی ذات واحد کی جلوہ ریزیوں سے معمور و منور ہو..... یہ وحدت جو قدیم یونانی فلسفیوں کے ہاں مبداء اول یا کائنات کی اصل واحد کی طرح ہے، صوفیانہ وحدت الوجود میں ایک ذات واحد ہے جو ساری کائنات پر محیط ہے۔ سب کچھ وہی ہے گویا وحدت الوجودی یا صوفی ایک طرح سے Immanentist سریانی تصور خدا کا حامل ہوتا ہے یعنی صوفی کی نظر میں خدا کائنات سے ماورا نہیں بلکہ کائنات میں جاری و ساری ہے۔ صوفیہ خدا یا وحدت حق کو فرد کی بجائے کل کہتے ہیں ان کے ہاں تصور خدا غیر شخصی ہے، صوفیہ کی نظر میں کائنات تخلیق نہیں ہوئی بلکہ وجود حق سے صادر ہوئی ہے، یوں کائنات کی ہر شے خدا کی ذات کا ظہور ہے۔ صوفیہ تخلیق کے بجائے ظہور و شہود و بروز کے نظریے کے قائل ہیں۔ اس حوالے سے خدا، مادہ یا کائنات

دونوں قدیم ہیں، یہ حضرات وحدت الوجودی یا ہمہ اوستی ہیں۔ انا عبدہ کے بجائے انا الحق کہتے ہیں۔ لا الہ الا اللہ کے بجائے لاموجود الا اللہ کہتے ہیں۔ ان کی نظر میں خدا کا وجود حقیقی ہے اور کائنات کا وجود صرف سمجھ کا پھیر ہے، وہم ہے، خیال ہے، ان کا تصور خدا تنزیہی ہے تشبیہی نہیں۔ عام طور پر شریعت کی پابندی کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ یہ لوگ صلح کل کے اصول پر کاربند ہوتے ہیں۔ صاحب سکون ہوتے ہیں کہ صاحب وصال ہوتے ہیں۔ گویا صاحب وصال ہونے کی وجہ سے یہ صلح کل کے حامی اور سکون قلب کے حامل ہوتے ہیں۔ ہمہ مشربیت ان کا مسلک ہوتا ہے اس لئے فرقہ پرستی کو پسند نہیں کرتے۔ کافر ہو، زندیق ہو، مشرک ہو، کسی مذہبی و مسلک کا ہو یہ لوگ سب کو سینے سے لگا لیتے ہیں بلکہ ساری مخلوقات سے محبت کرتے ہیں کہ یہ سب ان کے رب کے دامن ربوبیت میں پل رہی ہیں۔ اسی حوالے سے کہا جاتا ہے کہ وحدت الوجود انسانیت اور احترام آدمیت کی ماورائی بنیاد ہے، یہ نظریہ انسان کو انسان ہی سے نہیں بلکہ ہر جاندار سے محبت کا درس دیتا ہے۔

اسی طرح یہ وحدت حق جس سے ہم تصوف میں آشنا ہوتے ہیں، اہل شریعت میں اس رنگ میں نہیں، ان کے ہاں خدا یا وحدت حق کائنات سے ماورا ہے۔ یہ لوگ Transcendentalist ہیں، ان کا تصور خدا ماورائی ہے۔ یہ حضرات بالعموم صاحب فراق ہوتے ہیں، جوش و جذبے اور جہاد کی طرف مائل ہوتے ہیں، انا الحق کے بجائے خود کو بندہ حق یا انا عبدہ کہتے ہیں، ان کے ہاں تصور خدا تشبیہی ہے یعنی خدا ایک فرد ہے جو کائنات سے ماورا ہے جس نے اس کائنات کو تخلیق کیا، خدا قدیم ہے اور کائنات حادث ہے، تصور وحدت الشہود جو بہت حد تک ماورائی تصور خدا کے زیر اثر ہی وجود میں آیا اور جس کا مفہوم یہ ہے کہ وحدت حقیقت میں نہیں بلکہ ظہور میں ہے، شہود میں ہے یعنی صرف نظر آتی ہے ورنہ حقیقت میں خالق اور مخلوق کا فرق موجود ہے..... اہل شریعت کے ہاں عام رائج ہے۔ وہ ہمہ اوست کے بجائے ہمہ از اوست کہتے ہیں، کچھ پابند شریعت صوفیہ بھی اسی نظریے کے حامل ہیں یعنی وحدت الشہودی ہیں..... عام طور پر ماورائی تصور خدا سامی اقوام میں رائج ہے اور سریانی تصور خدا آریائی اقوام سے منسوب کیا جاتا ہے جو وحدت الوجود پر مبنی ہے، وحدت الوجودی تصور خدا کے بارے میں کسی نے کہا تھا کہ وحدت الوجود کا ماننے والا سوائے خدا کے ہر چیز کو خدا بنا دیتا ہے۔

ایک صوفی کا قول ہے اگر تنزیہہ کے قائل ہو تو تم نے خدا کی صفات کا انکار کر دیا اور اگر تشبیہ کے قائل ہو تو خدائے مطلق کو اشیاء سے تشبیہ دے کر محدود بہ تعین کر دیا۔ اگر دونوں کے قائل ہو تو تم درست عقیدہ رکھتے ہو اور معارف الٰہی میں پیشوا بن سکتے ہو۔

''مناہج الطالبین'' میں ہے کہ امام شافعیؒ کے پاس تین شخص آئے، معطلی، مشبہی اور سنی۔ انہوں نے معطلی سے پوچھا کہ تم کس کی پرستش کرتے ہو؟ اس نے کہا کہ میں اس خدا کی پرستش کرتا ہوں کہ جس کی کوئی صفت نہیں۔ انہوں نے مشبہی سے پوچھا تم کس کی پرستش کرتے ہو؟ اس نے کہا کہ میں اس خدا کی پرستش کرتا ہوں جس کی

صفات ہیں اور وہ صفات مفہوم اور معلوم ہیں۔ حضرت شافعیؒ نے سنّی سے پوچھا کہ تم کس کی پرستش کرتے ہو؟ اس نے کہا کہ میں اس خدا کی پرستش کرتا ہوں جس کی صفات الٰہی یعنی صفات خداوندی ہیں بشری نہیں اور وہ صفات ہیں جن کا ادراک حواس کے ذریعے سے نہیں کیا جاسکتا اور جن کو انسانی صفات کی طرح قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ حضرت امام شافعیؒ نے معطّلی سے فرمایا کہ تم عدم کی عبادت کرتے ہو، مشبّہی سے کہا کہ تم صنم کی پرستش کرتے ہو اور سنی سے کہا کہ تم صمد کو پوجتے ہو۔ (معطلی را گلف انت تعبد العدم و مشبهی را گفت انت تعبد الصنم و سنی را گفت انت تعبد الصمد)[128]

یہ سوچ یا یہ سوال کہ کائنات کی اصل کیا ہے؟ کس نے اور کیوں مجھے پیدا کیا ہے؟ یا بہ الفاظ دیگر خدا کیا ہے؟ انسانی شعور کا ایک بنیادی اور فطری تقاضا ہے۔ جب یہ شعور آزادی کے ساتھ عقلی دلائل کی روشنی میں حقیقت واحد یا وجود حق کو جاننے کی کوشش کرتا ہے تو اسے ہم نظریاتی شعور کہہ سکتے ہیں، اس نظریاتی شعور کے حوالے سے خدا کی شناخت کے تین پہلو ہیں۔

(1) اگر صرف عقل و دانش کی روشنی میں حقیقت واحد کا مطالعہ کیا جائے تو اسے فلسفیانہ سوچ کہتے ہیں اور

(2) اگر اس سوچ میں وجدان بھی شامل ہو تو اسے اشراقیت کہتے ہیں اور

(3) اگر صرف وجدان سے وجود حق کو جاننے کی کوشش کی جائے تو اس کوشش کو تصوف کہتے ہیں.....لیکن بیشتر صوفیہ نے بھی عقلی دلائل کا سہارا لیا ہے اور وہ بہت حد تک اپنی سوچ میں آزاد بھی ہوتے ہیں، اس لئے تلاش حق میں ان کی کوشش کو بھی نظریاتی شعور میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ البتہ مذہبی شعور میں انسان حقیقت الحقائق کو وحی اور الہام کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اب خواہ فلسفی ہو، خواہ صوفی ہو، خواہ اشراقی ہو، خواہ مولوی ہو سب اس بات پر متفق ہیں کہ دنیا میں ایک ایسی وحدت موجود ہے جس سے تمام اشیاء وجود میں آئیں، اب چاہے اسے ہم خدا کہیں یا وحدت وجود، یا روح فطرت یا صرف فطرت یا طبیعت کہیں۔

نظریاتی شعور کی وحدت اور مذہبی شعور کی وحدت میں فرق ہے۔

(1) نظریاتی شعور کی وحدت غیر صفاتی ہے جبکہ مذہبی شعور کی وحدت صفاتی ہے۔

(2) نظریاتی وحدت سریانی ہے یعنی ہمہ اوستی ہے اور مذہبی وحدت ماورائی ہے یا ہمہ از وستی ہے۔

(3) نظریاتی وحدت احدیت پسند ہے یعنی خدا اور بندے میں فرق نہیں، ان کی نظر میں خدا ھوالکل ہے اس لئے انا الحق بھی کہہ دیتے ہیں جبکہ مذہبی وحدت میں ایک گونہ دوئی ہے۔ عابد و معبود اور خالق و مخلوق میں فرق ہے، ان کی نظر میں خدا خالق و ہادی ہے یہ لوگ انا الحق کے بجائے انا العبد کہتے ہیں۔

(4) نظریاتی وحدت غیر شخصی ہے اور مذہبی وحدت شخصی ہے۔

(5) نظریاتی وحدت علتوں کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے جبکہ مذہبی وحدت آزاد ہے۔

(6) نظریاتی وحدت کا علم ایک حد تک حاصل کیا جا سکتا ہے، خواہ دلائل سے یا وجدان سے لیکن مذہبی وحدت کا کامل علم حاصل نہیں کیا جا سکتا، منطقی دلائل کے بجائے عقیدہ یا ایمان زیادہ تر اس کی اساس ہوتا ہے۔

(7) نظریاتی وحدت کے حامل لوگ فکر و مراقبہ، گیان دھیان کی طرف راغب ہوتے ہیں اور مذہبی وحدت رکھنے والے آرزو اور جوش عمل کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ مذہبی وحدت کے نظریے کے حامل اشخاص تبلیغ کرتے ہیں کہ لوگ احکامات خداوندی پر عمل کریں، ان کی کوشش ہوتی ہے کہ برائی کو ختم کر کے اچھائی کو سارے جہان میں پھیلا دیں اور دنیا کو جنت بنا دیں۔

(8) نظریاتی وحدت والے آزاد منش اور آزاد خیال ہوتے ہیں۔ یہ لوگ قلندرانہ صفت رکھتے ہیں۔ مذہبی وحدت والے شریعت کی پابندی کو لازمی سمجھتے ہیں اور آزاد خیالی سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے افکار، اقوال اور اعمال سب شریعت کے مطابق ہوتے ہیں۔

(9) نظریاتی وحدت والے صلح کل اور ہمہ مشربیت کا مسلک رکھتے ہیں، مذہبی وحدت والے کافر و مسلم مشرک اور وحدت پرست میں فرق کو ملحوظ نظر رکھتے ہیں، بدعات کے مخالف ہوتے ہیں۔

(10) نظریاتی وحدت والے صاحب وصال ہوتے ہیں، سماع کو پسند کرتے ہیں۔ مذہبی وحدت والے صاحب فراق ہوتے ہیں، جہاد کو پسند کرتے ہیں۔

(11) نظریاتی وحدت میں سکر (بے ہوشی، مستی) کی طرف رغبت ہوتی ہے اور مذہبی وحدت میں صحو (ہوش و بیداری) کی طرف۔

خدا کے بارے میں صوفیہ کے تصور وحدت الوجود پر خود مسلم صوفیہ کی ایک جماعت نے سخت تنقید کی ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ اور ان کے مریدین اس تنقید میں پیش پیش ہیں۔ وحدت الوجود کے مقابلے میں مجدد وحدت الشہد کے قائل تھے جبکہ مسلم صوفیہ میں حضرت ابن عربیؒ کو وحدت الوجود کے نظریے کا بانی سمجھا جاتا ہے۔

حضرت مجددؒ کی نظر میں کوئی شخص کشف و شہود یا مذہبی یا روحانی تجربہ سے خدا کو نہیں جان سکتا اس لئے ہمیں مذہب اور وحی کی پیروی کرنی چاہئے۔[129]

ان کی نظر میں صوفی یا انسان معروضی طور پر اپنے صوفیانہ تجربات سے خدا کی ذات وصفات کا عرفان حاصل نہیں کر سکتا۔ صوفی کا عرفان موضوعی ہوتا ہے۔ مجدد کی نظر میں خدا ان تمام اسما وصفات سے بالاتر ہے، جو ہم سوچ بھی سکتے ہیں، وہ تمام شیون (شان کی جمع) اور اعتبارات سے ماورا ہے۔ وہ تمام ظہور و بطون، بروز و کمون، کشف و شہود، محسوس و معقول اور موہوم و متخیل سے ماورا ہے بلکہ وراء الوراثم وراء الوراثم وراء الورا ہے (سبحان اللہ عما یصفون) (آیت 91 سورہ 23) جو کچھ صوفیانہ تجربہ سے عرفان حاصل ہوتا ہے وہ صرف موضوعی ہے،

معروضی نہیں۔ حقیقت نہیں، حقیقت سے بیگانہ ہے، اس لئے ایمان بالغیب لازمی ہے چونکہ ہمارا علم محدود ہے اور وہ وراءالورا ہے اس لئے ہم صرف وحی کے ذریعہ سے اس کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔[130]

خدا خالق ہے اس نے کائنات کو عدم محض سے پیدا کیا۔ اس نے کائنات کو اپنے وجود سے نہیں پیدا کیا۔ وہ ذات احد ہے، اس کی صفات آٹھ ہیں، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام اور تکوین ان صفات کا بھی ہم صحیح معنوں میں ادراک نہیں کر سکتے، اس کی ذات کی تو بات ہی کیا؟ نظریاتی خدا کی ذات صفات کی محتاج نہیں۔ وہ خود بخود مکمل ہے۔ البتہ اس کی صفات کچھ ایجابی (Positive) اور کچھ سلبی (Negative) ہیں۔ سلبی صفات یہ ہیں کہ وہ بے مثال ہے لیس کمثله شيء اور لم یلد و لم یولد ہے، نہ وہ جسم ہے، نہ مکانی ہے، نہ زمانی ہے وہ وراءالورا ہے ایجابی صفات کچھ اضافی ہیں، جیسے قدامت، اورازلیت، ایجابی صفات کچھ لازمی ہیں، جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ۔

حضرت مجددؒ کی نظر میں خدا حی ہے، اس لئے نہیں کہ صفت حیات نے اس کو حیات دی بلکہ وہ اپنی ذات سے حیات ہے، اسی طرح وہ اپنی ذات سے علیم ہے، بصیر ہے، خالق ہے، اس کی یہ صفات اس کی تعینات یا تنزلات ہیں۔ ان کی نظر میں خدا کی صفات خدا کی ذات کا ظل یا سایہ ہیں خدا نے تخلیق کائنات کے لئے صفت وجود پیدا کی اور پھر حیات، علم، قدرت وغیرہ۔ اس وجود کی (یعنی وجود خدا کی) ضد عدم محض ہے، حیات کی ضد موت ہے، علم کی ضد جہالت ہے، قدرت کی ضد عجز ہے، خدا اپنے وجود محض کا عکس عدم محض پر ڈالتا ہے اور اس سے ممکن یا وجود محدود پیدا ہوتا ہے وہ اپنی حیات محض کا عکس عدم متقابلہ یا موت پر ڈالتا ہے اور حیات محدود جنم لیتی ہے، اسی طرح وہ اپنے علم محض کا عکس یا ظل عدم متقابلہ یعنی جہل پر ڈالتا ہے اور علم محدود وجود میں آتا ہے۔[131] حقیقت یہ ہے کہ خدا کی ذات ہی وجود حقیقی کی مالک ہے اور حقیقت ہے، موجودات کا وجود خدا کی عطا ہے، اس کی تخلیق ہے، کائنات کا وجود خارج میں موجود ہے یعنی ظاہری ہے، نمود بے بود ہے لیکن یہ نمود ایسی نہیں کہ ہمارے خیال کی تخلیق ہو یا اس پر منحصر کرتی ہو، یوں یہ کائنات وہم و خیال نہیں۔[132] خدا میں اور عالم میں عینیت یا اتحاد تصور کرنا سخت غلطی ہے۔ اگر کوئی شخص کوئی چیز ایجاد کرتا ہے تو وہ چیز اس کی عین نہیں ہوتی۔[133] خدا اور انسان کے رشتہ کے بارے میں مجددؒ فرماتے ہیں کہ عالم یا انسان کو خدا نے اپنے وجود سے پیدا نہیں کیا بلکہ اسے عدم سے پیدا کیا ہے اور اسے چند صفات دیں جو خدائی صفات نہیں، البتہ انسان خدا کا خلیفہ ہے، اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے، انسان وجود و عدم کا امتزاج ہے، اس لئے محدود و ممکن ہے، انسان ترقی کی تمنا رکھتا ہے اس لئے اسے مذہب کی ضرورت ہے کیونکہ انسان مذہب پر جس کی بنیاد وحی پر ہے، ایمان لا کر اور اس پر عمل کر کے کمال حاصل کر سکتا ہے جو ایک طرح سے نفس مطمئنہ ہے اور مقام عبدیت ہے۔

انسان کی حقیقت اس کی روح ہے اور روح خدا کی تخلیق ہے۔ روح عالم خلق سے نہیں بلکہ روح عالم امر

سے ہے۔ روح کی اصلی خواہش یہ ہے کہ وہ خدا کی رضا طلب کرے لیکن روح عالم خلق یعنی عالم مادی یا بدن سے وابستہ ہوگئی، جو نافرمان خدا ہے اور گناہوں پر مائل ہے یعنی نفسانی خواہشات میں گرفتار ہے کہ بدن کا تقاضا ہے کہ نفسانی خواہشات کو پورا کرے۔ اس لئے لازم ہوا کہ تزکیہ نفس اور تصفیہ باطن کیا جائے۔ خدا کی نافرمانی کا رجحان جو جسم یا بدن یا نفس کا رجحان ہے تمام گناہوں کا منبع ہے، یہی نفس امارہ ہے، لیکن روح نفس کے گناہوں پر غلبہ پانے کی صلاحیت رکھتی ہے اور ملامت کرتی ہے جسے نفس لوامہ کہتے ہیں جو آہستہ آہستہ رضائے کامل حاصل کر لیتا ہے، یہی نفس مطمئنہ ہے اور انسان کی ترقی کا آخری مقام ہے۔ یہی تخلیق انسانی کا مقصد ہے، اسے ہی مقام عبدیت کہتے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے کہ جب انسان ہر چیز سے آزاد ہو کر اللہ کا غلام بن جاتا ہے۔ عام صوفیہ عشق کو انسان کا مقصود و مطلوب کہتے ہیں، اسے سب سے بڑا مقام سمجھتے ہیں، مجددؒ کی نظر میں عشق خود مقصد نہیں بلکہ ذریعہ ہے کہ انسان اللہ کے سوا ہر چیز سے لاتعلق ہو جائے، مقام عشق کے بجائے عبدیت کا مقام حاصل کرے۔ خدا اور بندے میں عبد و معبود کا تعلق ہے یعنی انسان مکمل طور پر رضائے الٰہی کے سامنے سر تسلیم خم کر دے اور خدا کے اوامر و نواہی کو صدق دل سے مانے اور ان پر عمل کرے اور اپنی تمام زندگی کو رضائے الٰہی میں رنگ دے۔ یوں کمال حاصل کرے، یہ کمال انسانی حاصل کر کے آدمی آخرت میں دیدار حق کا امیدوار ہو سکتا ہے۔ جو سب سے بڑی نعمت ہے۔ انسان اور خدا میں ایک اور رشتہ بھی ہے وہ معرفت کا یعنی انسان یہ جان لے کہ وہ خدا کو نہیں جان سکتا۔ **العجز عن درک الادراک ادراک** یعنی خدا کے عرفان سے عاجز رہنا ہی خدا کا عرفان ہے۔ خدا نے اپنی معرفت کے تمام دروازے بند کر دیئے سوائے ایک دروازے کے کہ ہم اسے (کامل طور پر) جان نہیں سکتے۔[134]

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مجدد نے عالم کی تخلیق اور خدا سے عالم اور انسان کے تعلق کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا ہے وہ نظریہ وحدت الشہود ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں، مجدد کا وحدت الشہود سے مطلب یہ ہے کہ صوفی جو روحانی تجربات کے دوران ایک خاص مقام پر وحدت الوجود کا تجربہ کرتا ہے دراصل وہ موضوعی (Subjective) ہے یعنی صرف شہود ہے یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ وحدت الوجود میں وحدات الشہود ہے یعنی وجود حقیقت میں ایک نہیں بلکہ صرف ایک نظر آتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے اپنے رسالہ ''فیصلہ وحدت الشہود'' میں ایک قسم کا درمیانی راستہ اختیار کیا ہے، وہ وحدت الوجود کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ موم سے جو چیزیں بنائی جائیں اگرچہ شکلیں مختلف ہوں گی لیکن اصل ایک ہی ہوگی اور وہ موم ہے۔

حضرت شاہ رفیع الدینؒ نے اپنی کتاب ''دمغ الباطل'' میں وحدت الوجود کی تائید کی ہے۔[135]

غلام یحییٰ نے اپنی کتاب ''کلمۃ الحق'' میں شاہ ولی اللہ پر تنقید کی ہے اور وحدت الشہود کی تائید کی ہے۔ یہ کتاب انہوں نے میرزا مظہر جان جاناں کی ایما پر لکھی تھی۔ ان کی نظر میں وحدت الوجود سے خدا کی ذات میں تبدیلی

پیدا ہوتی ہے جبکہ نظریہ وحدت الشہود سے ایسا نہیں ہوتا۔ کائنات کی تخلیق سے ذات حق میں تبدیلی رونما نہیں ہوتی۔ وحدت الوجود میں ممکنات کی اصل اعیان ثابتہ ہیں لیکن شہود میں ممکنات کی اصل ظل ہے جو اسماء وصفات نے عدمات متقابلہ پر ڈالا ہے۔ وحدت الوجود عینیت پر مبنی ہے جبکہ وحدت الشہود میں عینیت نہیں، خدا خالق ہے اور ممکنات مخلوق۔ یوں خالق و مخلوق میں فرق ہے۔[136]

خواجہ میر دردؒ نے اپنی کتاب ''علم الکتاب'' میں اور خواجہ میر ناصر عندلیب مصنف ''نالہ عندلیب'' نے وحدت الشہود کے حق میں اپنے افکار کا اظہار کیا ہے۔ دردؔ کی نظر میں وحدت الوجود کا نظریہ الحاد پر مبنی ہے مذہب اس نظریے کو قبول نہیں کرتا۔ وحدت الشہود کا نظریہ بنیادی طور پر قرآن وحدیث کے مطابق ہے اور عقل بھی اس کی تائید کرتی ہے۔[137]

سید احمد بریلویؒ نے اپنی تالیف ''صراط مستقیم'' میں وحدت الوجود پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کے خیال میں جب صوفی مغلوب عشق ہو جاتا ہے اور فنا و بقا کے مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس کی حالت اس لوہے کی سی ہوتی ہے جو آگ کی بھٹی میں تپ کر آگ ہی بن جاتا ہے، اس حالت میں وہ انا الحق پکار اٹھتا ہے۔ جب اس سطح سے بلند ہوتا ہے تو محسوس کرتا ہے کہ ہر شے میں خدا کا جلوہ ہے، کائنات کے فنا کے تصور سے یہ مراد نہیں کہ کائنات حقیقت میں وجود نہیں رکھتی بلکہ صوفی ماسوائے توجہ ہٹا لیتا ہے، اس کی نظر میں کائنات فنا یا لاشے کے برابر ہوتی ہے۔ سید احمد بریلویؒ وحدت الوجود کو بدعت خیال کرتے ہیں، مخلوق خالق کا عین نہیں ہوسکتی۔ یوں گویا سید احمدؒ کی نظر میں وحدت الوجود کا نظریہ توحید کے غلط تصور پر مبنی ہے۔[138] اسی حوالے سے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب صوفی فنا فی اللہ کے مقام پر ہوتا ہے تو وہ وحدت الوجود ہوتا ہے اور جب بقا باللہ کے مقام پر ہوتا ہے تو وہ وحدت الشہودی ہوتا ہے، اسے یوں بھی کہا جاتا ہے کہ صوفی جب مقام جمع پر ہوتا ہے یعنی جب صرف خدا کی ذات اس کی نظر میں ہوتی ہے تو وہ وحدت الوجودی ہوتا ہے اور جب مقام فرق میں ہوتا ہے یعنی جب صوفی کی اپنی ذات اس کی نظر میں ہوتی ہے تو وہ وحدت الشہودی ہوتا ہے اور جب مقام جمع الجمع پر ہوتا ہے تو صحیح معنوں میں صوفی ہوتا ہے، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مقامات سے بلند ہو کر مقام عبدیت پر متمکن ہو کر اور جامع شریعت و طریقت بن کر صاحب حقیقت ہو جاتا ہے، یوں وہ حقیقت میں سچا موحد بن جاتا ہے۔

تصوف میں توحید کا تصور اس قدر بنیادی ہے کہ اگر یوں کہا جائے کہ تصوف درحقیقت توحید پر پختہ ایمان کا نام ہے اور صوفی درحقیقت ایک پختہ موحد کو کہتے ہیں تو بے جا نہ ہوگا۔ اسی لئے بعضے صوفیہ خود کو موحد یا اہل وحدت کہتے ہیں جیسے نسفی اپنی کتاب ''انسان کامل'' میں صوفیہ کو اہل وحدت کہتے ہیں، وحدت الوجود ہو یا وحدت الشہود ان سب کی اصل تصور توحید ہی ہے اور توحید تمام اوصاف حسنہ کی بنیاد ہے، جو شخص توحید پر صدق دل سے ایمان رکھتا ہے وہ منافق نہیں ہوسکتا کہ اس کا ایمان ہے کہ ان کا خدا جو علیم و بصیر ہے، اس کے ہر عمل کو دیکھ رہا ہے، وہ انسان

دوست ہوگا کہ اس کا ایمان ہے کہ انسان بلکہ تمام مخلوقات اس کے اللہ کے دامن ربوبیت میں پل رہی ہیں، سب عیال اللہ ہیں، توحید پرست انسان وحدت انسان اور انسانیت پر بھی ایمان رکھتا ہے کیونکہ صوفی کو اس بات کا حق الیقین حاصل ہو جاتا ہے کہ خدا ایک ہے تو یہ تصور وحدانیت اسے وحدت انسانی کا تصور عطا کرتا ہے اور جس کے نتیجے میں وہ جذبہ انسان دوستی سے سرشار اور سرمست ہو جاتا ہے اور دوسروں کے دلوں میں اپنے دل کی دھڑکن محسوس کرتا ہے اور دوسرے لوگوں کے ذہنوں کے آئینوں میں اپنے ہی خیالات کا پرتو دیکھتا ہے، اس لئے وہ دوسروں سے ان کی خامیوں اور برائیوں کی بنا پر ان سے نفرت نہیں کرتا بلکہ عفو و درگزر سے کام لیتا ہے۔ سراپا محبت اور پیار کا پیامبر بن کر دوسروں کے دلوں میں گھر کر لیتا ہے، وہ مذہب یا مسلک کے اختلاف کی بنا پر دوسروں سے تعصب نہیں کرتا، وہ مسلمان، کافر، مشرک سب کے لئے سینہ کشادہ رکھتا ہے۔ سب کے لئے اپنے دل میں محبت رکھتا ہے کہ اس کے رب کے بندے ہیں، وہ ہمہ مشربیت یا صلح کل کا علمبردار ہوتا ہے۔

یہ دنیا جہاں مذہبی تنگ نظری اور تعصّبات کی بنا پر اکثر قتل و غارت گری، انسان کشی، دہشت گردی اور خون ریزی ہوتی ہے وہاں سچا صوفی محبت اور انسان دوستی کا داعی ہوتا ہے۔ عجیب بات ہے کہ سب لوگ ہی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ تمام تر رحمت ہے، ماں سے زیادہ مہربان و مشفق ہے جس کی ذات کی پہچان سے انسانی عقل عاجز ہے لیکن اسی خداوند کریم و رحیم و رحمٰن کے بارے میں عقائد کے حوالے سے انسانوں میں لڑائیاں اور جھگڑے بھی اس دنیا میں ہوتے ہیں جیسا کہ کہتے ہیں:

''ایک ایرانی دانشور جس نے ایک عمر علوم دینیہ اور حکمت الٰہی کے حصول میں صرف کی تھی، دین اور مذہب سے متعلق بہت سی کتابوں کا دقیق مطالعہ بھی کیا تھا اور اس مسئلہ پر کہ کون سا دین یا مذہب سچا ہے، بہت زیادہ تحقیق بھی کی تھی، غور و فکر بھی کیا تھا، اس تلاش و جستجو اور اس غور و فکر میں ایسا محو ہوا کہ ہوش و حواس ہی گنوا بیٹھا۔ دیوانگی اور جنون نے اس پر تو غلبہ پالیا کہ حق کی ذات ہی کا منکر ہوگیا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ خدا کوئی نہیں، خدا نے انسان کو تخلیق نہیں کیا بلکہ نعوذ باللہ انسانوں نے خدا کو تخلیق کیا ہے، وہ کہا کرتا تھا مجھے دکھاؤ، مجھے بتاؤ خدا کہاں ہے۔ کیا ہے؟ کون ہے؟ خدا اگر جسم رکھتا تو نظر آتا اور اگر روح ہوتا یا خیر یا عدل یا عقل ہوتا تو بھلا وہ پسند کرتا کہ روئے زمین پر اس کی مخلوق کا ایک بہت بڑا حصہ غربت و افلاس اور مصائب و آلام میں زندگی گزارے، ظالموں کے ظلم اور اہل شر کے شر کو سہے۔ مجھے دیکھو کہ میں نے عمر کا ایک بہت بڑا حصہ خدا کی تلاش میں صرف کیا، مجھے کیا انعام ملا؟ سوائے ذلت و رسوائی کے۔ لوگ مجھے زندیق کہتے ہیں، میری جان کے دشمن ہیں، مجھے لوگوں نے اپنے وطن ایران سے نکال دیا، ہندوستان کے شہر احمد آباد میں دھکے کھا رہا ہوں، اگر خدا ہوتا تو کیا میری مدد نہ کرتا؟ ...... یہ پاگل دانشور ایک روز احمد آباد شہر کے ایک قہوہ خانے میں گیا، اس کا نوکر بھی اس کے ساتھ تھا۔ دانشور صاحب قہوہ خانے میں ایک کرسی پر بیٹھ گئے، نوکر بھی پاس ہی نیچے زمین پر بیٹھ گیا۔ تھوڑی دیر بعد قہوہ آ گیا، دانشور

صاحب نے قہوہ کی چسکی لگائی، ساتھ ہی ایک نشہ والے سگریٹ کا کش لگایا، ذرا سرور آیا، دماغ آسمان پر پہنچ گیا۔ اسی پینک میں اس دیوانے دانشور نے اپنے نوکر سے کہا ''ابے او بدبخت و بیوقوف! ذرا مجھے یہ بتا کیا تیرے خیال میں خدا موجود ہے؟'' نوکر نے کہا ''ہاں! کیوں نہیں جناب۔'' فوراً اپنی جیب سے اس نے ایک لکڑی کی چھوٹی سی گڑیا نکالی اور کہا ''یہ دیکھو خدا ہے جو مجھے روزی دیتا ہے، میری حفاظت کرتا ہے۔'' قہوہ خانے میں موجود دوسرے لوگوں نے دیوانے دانشور کے نوکر کی جب یہ بات سنی تو انہیں سخت غصہ آیا۔ ان میں سے ایک ہندو برہمن بھی تھا، اس نے پہلے تو غیض وغضب کی نظروں سے نوکر کو گھورا۔ پھر یوں گویا ہوا، ابے او پاگل! مہااوت تو ایسا کھوٹا پنتھ (غلط عقیدہ) رکھتا ہے کہ پرماتما (خدا) کو جیب میں رکھا جا سکتا ہے۔ ہائے رام تو کیسا پاپی ہے۔ ارے مورکھ یاد رکھ کہ پرماتما تو ہمارے مندروں میں رہتا ہے، ہم اسے وہاں سجا کے رکھتے ہیں، اس کی سچی پوجا کرنے والے ہم ہندو ہیں، ہندو ہی اس کو پہچانتے ہیں اور اس کا گیان (عرفان) رکھتے ہیں۔ سارے سنسار میں گوت (قوم) ایک ہے وہ ہندو جاتی ہے، پرماتما ہندو جاتی ہی کا پالن ہار ہے، پرمیشر ہے، وہی برہما ہے، وہی وشنو ہے، وہی شیوا ہے، وہم رام ہے، وہی کرشن ہے۔ ہندو جاتی کے علاوہ باقی سب لوگ ملیچھ ہیں، اچھوت ہیں، نرک (دوزخ) میں جائیں گے...... ہوٹل میں ایک یہودی بھی تھا۔ برہمن کی باتیں سن کر اس سے بولا کہ برہمن جی تم کیا واہیات باتیں کر رہے ہو کہ خدایا پرماتما صرف تمہارے ہی مندروں میں رہتا یہ...... یاد رکھو! سارے جہان میں صرف ایک خدا ہے اور وہ ہے خدائے ابراہیم وموسیٰ جو یہواہ ہے اور ملت بھی ایک ہے اور وہ ہے ملت بنی اسرائیل۔ خدا کا معبد بھی ساری دنیا میں صرف ایک ہے اور وہ یروشلم یعنی بیت المقدس ہے...... اللہ میاں برہمنوں کا محافظ نہیں بلکہ یہودیوں کا محافظ ہے کہ صرف یہودی اسے پیارے اور عزیز ہے، یہودی قوم اللہ کی محبوب قوم ہے کہ اسے یہواہ نے پسندیدہ قوم (Chosen People) کہا ہے...... قہوہ خانے میں ایک کیتھولک عیسائی بھی تھا۔ اس نے جب یہودی کی باتیں سنیں تو غضب ناک ہو کر یہودی سے کہا کہ کہ تم بالکل جھوٹے ہو، تم نے جو کہا ہے کہ خدا صرف یہودیوں کو دوست رکھتا ہے، بالکل غلط ہے۔ تم نے تو یہ بات کہہ کر نعوذ باللہ خداوند تعالیٰ کو ظالم اور بے انصاف بنا دیا ہے۔ یاد رکھو! خدا تو سارے انسانوں کا پروردگار ہے، کسی ایک قوم کا نہیں...... یہودی خود کو خدا کی پسندیدہ قوم کہتے ہیں حالانکہ ہزاروں سال سے اللہ میاں کے وہ معتوب، مقہور ومغضوب ہیں اور عذاب رسوائی اور ذلت میں زندگی گزار رہے ہیں۔ خدا صرف ایک ہے اور وہ خدائے یسوع مسیح ہے جو ہمارے کلیسا میں ہے نہ برہمنوں کے بت خانے میں اور نہ یہودی کے ہیکل میں۔ جسے خدائے یسوع مسیح چاہتا ہے کہ اس کو ہدایت ورہنمائی عطا فرمائے اور دوزخ کے عذاب سے بچائے، اسے کیتھولک بننے کی توفیق عطا فرما دیتا ہے، چونکہ ہمارے مذہب کے سوا کسی اور مذہب میں نہ ہدایت ربانی ہے اور نہ دوزخ سے رہائی ہے۔ جس میں ذرا سی بھی عقل ہے وہ جانتا ہے کہ میں جو کہہ رہا ہوں وہ بالکل سچ ہے، صحیح اور حقیقت ہے...... جب یہ کیتھولک عیسائی باتیں کر رہا تھا تو اتفاق سے وہاں ایک پروٹسٹنٹ

عیسائی بھی تھا جو قہوہ پی رہا تھا اور قہر سے کیتھولک فرقے کے عیسائی کو دیکھ رہا تھا۔ آخر اس نے نہ رہا گیا اور وہ چلّایا خاموش ہو جاؤ، میری سنو، تم یہ کیسے کہتے ہو کہ ہدایت آسمانی اور دوزخ کے عذاب سے رہائی فقط کیتھولک مذہب اختیار کرکے ہی مل سکتی ہے...... تم لوگ تو خود بت پرست ہو، ہدایت و رہنمائی صرف اور صرف انہیں مل سکتی ہے جو پروٹسٹنٹ مذہب کے مطابق انجیل مقدس کے احکامات پر عمل کرتے ہیں...... ایک ترکی مسلمان جو کسٹم میں ملازم تھا اور سگریٹ خریدنے آیا تھا، عیسائی حضرات کی یہ باتیں سن کر سخت برافروختہ ہوا، اس نے عیسائیوں سے کہا کہ تم کیسے کہتے ہو کہ نجات اخروی فقط عیسائی مذہب اختیار کرنے میں ہے؟ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ حضرت عیسیٰ کی بشارت کے مطابق حضرت محمد بن عبداللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ظہور فرما چکے ہیں، جن کے دین کے آنے کے بعد تمہارا دین منسوخ ہو چکا ہے بلکہ تمام ادیان منسوخ ہو چکے ہیں۔ دین اسلام سارے عالم میں پھیل گیا ہے، خداوند قدوس کی وحدانیت کے تصور کو قرآن حکیم نے اس طرح انسانی شعور میں اجاگر کیا ہے کہ دین اسلام کی حقانیت کو ہر قلب سلیم اور ذہن سالم تسلیم کرتا ہے۔ خانہ کعبہ خدا کا گھر ہے، ملت اسلام اس لئے محبوب۔ رسول اکرمؐ کی امت ہے اس لئے خدا کو محبوب ہے۔ خدا کی بخشش کے حق دار صرف مسلمان ہیں۔ خداوند تعالیٰ نے قوم یہود کو مردود، مخذول اور مغضوب اور عیسائیوں کو گمراہ فرمایا ہے، اس لئے بہتر یہی ہے کہ ہمارے پیغمبر ﷺ جو رحمت اللعالمین ہیں ان کے دین کو اختیار کرکے بنی نوع انسان کے لئے باعث رحمت بنو اور دین و دنیا کی سعادت و ہدایت حاصل کرو، ہاں البتہ حضرت رسول اکرمؐ کے ماننے والوں میں بھی صرف وہی لوگ جنت میں جائیں گے جو حنفی فقہ کی پیروی کرتے ہیں اور باقی تمام فرقے سچے مسلمان نہیں، اس لئے جنت کے حق دار بھی نہیں...... ایک اور ایرانی عالم بھی جو شیعہ تھا اور قہوہ سے دل بہلا رہا تھا وہ یہ سن کر آگ بگولا ہو گیا۔ ابھی وہ ترکی مسلمان کو ترکی بہ ترکی جواب دینا چاہتا تھا کہ ہوٹل میں موجود عیسائی، ہندو، بدھ پرست، اسماعیلی، زرتشتی، سنی اور شیعہ ایک دوسرے کے خلاف بولنے لگے بلکہ آپس میں گتھم گتھا ہو گئے، یوں ایک اچھا خاصا ہنگامہ برپا ہو گیا۔ قہوہ خانے کے ایک کونے میں ایک صوفی صاف دل بیٹھے یہ ہنگامہ دیکھ رہے تھے، شور و غوغا سن رہے تھے اور خاموشی سے چائے پی رہے تھے۔ ترکی کے مسلمان نے ان صوفی صاحب سے کہا کہ آپ فیصلہ کریں کہ ہم میں سے کس کا عقیدہ صحیح ہے؟ دوسرے مذاہب والے بھی ان صوفی صاحب کے پاس آ گئے اور استدعا کرنے لگے کہ آپ درویش ہیں، خدا دوست ہیں، آپ بتائیں کس کا مذہب و مسلک سچا ہے...... صوفی صاحب کچھ دیر سوچ میں غرق رہے پھر یوں گویا ہوئے کہ بھائیو! حق ایک ہے جو وحدہ لاشریک لہ ہے، رحمٰن و رحیم ہے، اپنے تمام بندوں پر مہربان ہے، سب کا پالن ہار ہے، اب خواہ تم اسے یہوواہ کہو، God کہو، پرماتما کہو، یزدان کہو، رحمٰن کہو، رام کہو یا رحیم کہو وہ وہی ہے جو وہ ہے۔ وہ اپنی ذات میں بے مثال ہے۔ لفظوں سے وہ بدل نہیں سکتا، لفظوں میں وہ سما نہیں سکتا، الفاظ اس کی ذات کی حقیقت کو بیان نہیں کر سکتے، وہ خالق کل ہے، لفظ تو اس کے پیدا کردہ ہیں،...... یہ حقیقت سورج کی طرح روشن ہے، جو فطرت سلیم رکھتا ہے اس کا

دل اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے، باقی رہے مذہبی جھگڑے تو ان جھگڑوں کی حقیقت کو ایک واقعہ کے ذریعے بطور تمثیل بیان کرتا ہوں، شاید تم حقیقت تک پہنچ پاؤ۔ وہ یوں ہے کہ میں ایک دفعہ پانی کے جہاز سے ملک چین بغرض سیاحت جا رہا تھا، راستے میں ایک دن جزیرہ سماٹرا کے ساحل پر ہمارا جہاز لنگر انداز ہوا، ظہر کا وقت تھا، میں اور چند دوسرے مسافر جہاز سے اترے، ساحل سمندر پر آئے اور ستانے کے لئے ایک درخت کے سائے میں بیٹھ گئے۔ وہاں کچھ اور لوگ بھی بیٹھے ہوئے تھے، تھوڑی دیر ہی گزری تھی کہ ایک نابینا شخص اپنے حبشی نوکر کی رہنمائی میں وہاں آ گیا۔ ایک شخص جو اس جزیرے کا رہنے والا تھا اس نے ہمیں بتایا کہ یہ نابینا شخص ہے اس لئے اندھا ہو گیا تھا کہ اس نے سورج کی طرف ایک مدت تک ٹکٹکی باندھ کے دیکھا تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ سورج کے نور کی حقیقت کو سمجھ سکے اور اس نور کا مالک بن جائے۔ اس مقصد کے لئے اس نے طبعی علوم، طلسم وسحر اور تسخیر ارواح کے ذرائع تک استعمال کئے تا کہ کم از کم سورج کی ایک شعاع ہی کا مالک بن جائے اور اسے ایک شیشی میں بند کر لے۔ وہ اس مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا۔ آخر کار وہ بینائی ہی سے محروم ہو گیا اور کچھ اس کے دماغ میں بھی خلل آ گیا۔ اب وہ کہنے لگا کہ سورج کی روشنی کا وجود ہی نہیں کیونکہ سورج کی روشنی نہ تو سیال یعنی نہ تو بہنے والی شے ہے اس لئے کہ ہوا سے وہ حرکت میں نہیں آتی، جامد یعنی ٹھوس بھی نہیں کہ اسے ٹکڑے ٹکڑے نہیں کیا جا سکتا، آگ بھی نہیں کہ پانی سے اسے بجھایا نہیں جا سکتا، روح بھی نہیں اس لئے کہ یہ نور مرئی ہے یعنی نظر آنے والی روشنی ہے، جسم بھی نہیں اس لئے کہ اسے چھوا نہیں جا سکتا، حرکت بھی نہیں کیونکہ سورج کی روشنی کسی چیز کو یہاں تک کہ بہت ہی ہلکی چیز کو بھی متحرک نہیں کر سکتی، ان حقائق کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ سورج کی روشنی اصلاً کوئی حقیقت ہی نہیں رکھتی، اس کا کوئی وجود ہی نہیں...... اس نے چونکہ سورج کو ٹکٹکی باندھ کے بہت دیکھا تھا اور اس کے نور کے بارے میں بے حد غور وفکر کیا تھا، سو یہ بیچارا آنکھوں سے ہی نہیں بلکہ عقل سے بھی محروم ہو گیا، یوں وہ آنکھوں کا ہی اندھا نہیں ہوا بلکہ عقل کا بھی اندھا ہو گیا، وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ اس کی آنکھیں روشنی سے محروم ہو گئیں بلکہ یہ کہتا ہے کہ سورج کی روشنی ہی نہیں...... اس اندھے کے حبشی نوکر نے اندھے کو درخت کے سائے میں بٹھایا اور خود اس چراغ کی بتی کو ٹھیک کرنے لگا جو وہ ساتھ لایا تھا۔ اتنے میں اس اندھے مالک نے اپنے نوکر سے کہا کہ ابے او پاگل! اب تو یہ بات ثابت ہو گئی نا کہ دنیا میں بالکل روشنی نہیں ہے! حبشی نوکر نے کہا کیوں روشنی کیوں نہیں، آخر سورج کی روشنی نہیں ہے؟ اس اندھے نے کہا پھر تو وہی فضول باتیں کرنے لگا۔ ابے احمق مجھے بتا سورج کیا ہے؟ نوکر نے کہا جناب میں نہیں جانتا سورج کیا ہے، میں تو اتنا جانتا ہوں کہ سورج نکلتے ہی میری مشقت شروع ہو جاتی ہے اور سورج ڈوبتا ہے تو میری مشقت وزحمت کا وقت ختم ہوتا ہے اور یہ میرا چوغڑا (چھوٹا سا چراغ) میری جھونپڑی کو روشن کرتا ہے اور سورج کی تمام روشنی سے زیادہ میرے کام آتا ہے۔ اگر یہ چراغ نہ ہوتا تو رات کو آپ کی خدمت کیسے کر سکتا؟ اپنے چوغڑے کی طرف اشارہ کر کے نوکر نے کہا کہ جناب میرے لئے تو یہی سورج ہے...... اسی اثنا

میں ایک لنگڑا دیہاتی وہاں آ گیا۔ اس نے جونہی حبشی خادم کی باتیں سنیں تو قہقہہ مار کے ہنسنے لگا۔ اس خیال سے کہ یہ اندھا شخص مادرزاد اندھا ہے، اس کی طرف مخاطب ہو کر وہ نووارد کہنے لگا، اگر تم یہ جاننا چاہتے ہو کہ سورج کیا ہے؟ تو لو میں تمہیں بتاتا ہوں کہ سورج ایک آگ کا گولا ہے جو صبح ہر روز سمندر کے پانی سے نکلتا ہے اور پھر شام کو مغرب میں جزیرہ سماٹرا کے پہاڑوں کے پیچھے چھپ جاتا ہے۔ اگر تمہاری آنکھیں ہوتیں تو دوسرے سارے لوگوں کی طرح تم یہ بات جان لیتے...... ایک ماہی گیر نے جو اس وقت سمندر کے کنارے مچھلیاں پکڑنے میں مشغول تھا، اس لنگڑے دیہاتی سے کہا "معلوم یہ ہوتا ہے کہ تم نے کبھی گاؤں سے باہر قدم نہیں رکھا، اگر تم لنگڑے نہ ہوتے تو تم نے سارے جزیرہ سماٹرا کو دیکھا ہوتا، سارے جزیرے میں تم گھومے پھرے ہوتے، پھر تم جانتے کہ سورج پہاڑ کے پیچھے نہیں چھپتا بلکہ صبح کو سمندر سے نکلتا ہے اور شام کو سمندر ہی میں ڈوب جاتا ہے تاکہ پانی میں نہا کر ٹھنڈا ہو جائے۔ میں چونکہ ہر روز سمندر کے ساحل پر ہوتا ہوں اس بات کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہوں...... ایک ہندو جو اس مجمع میں تھا اس ماہی گیر کی باتیں سن کر منہ بنا کر بولا کہ کوئی عقلمند تمہاری اس بات پر کیسے یقین کر سکتا ہے کہ سورج آگ کا ایک گولا ہے جو ہر روز صبح پانی سے نکلتا ہے اور شام کو پانی میں ڈوب جاتا ہے۔ یہ تو سب جہالت کی باتیں ہیں...... سورج تو ایک دیوتا ہے جو ہر روز سونے کی رتھ میں سوار ہو کر آسمان کی سیر کرتا ہے اور جب اسے گرہن لگتا ہے تو اصل میں اژدہے اسے نگل جاتے ہیں پھر دریائے گنگا کے کنارے ہم ہندو جب دعا کرتے ہیں تو سورج دیوتا ان سانپوں کے منہ سے باہر آتا ہے، ایک اور ہندوستانی ملاح جو اپنے جہاز کے ساتھ وہاں لنگر انداز تھا اس نے اپنے ہم وطن ہندو سے کہا کہ بھائی یہ تمہاری کم علمی اور کم عقلی ہے کہ تم سمجھتے ہو سورج صرف ہندوؤں کا دیوتا ہے اور دنیا کے دوسرے حصوں کے لوگوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتا میں نے عربستان و افریقہ سے لے کر جاپان تک سفر کیا ہے سب جگہ سورج نکلتا ہے اور روشنی اور گرمی بکھیرتا ہے۔ سورج تو جاپان سے طلوع ہوتا ہے اور جزیرہ انگلستان کے مغرب میں ڈوب جاتا ہے، اسی لئے جاپان کو سورج کی سرزمین کہا جاتا ہے اور جو بات میں نے کہی ہے اس میں بالکل شک وشبہ کی گنجائش ہی نہیں، میرے اجداد نے بھی اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ سورج جاپان سے نکلتا ہے اور انگلستان میں جا کر ڈوبتا ہے کیونکہ انہوں نے بھی سمندروں میں سفر کیا تھا...... وہاں ایک انگریز ملاح بھی تھا، اس نے کہا کہ انگریزوں سے بہتر کوئی طلوع وغروب آفتاب کے مسئلہ سے آگاہ نہیں۔ نہ سورج کہیں سے نکلتا ہے اور نہ کہیں ڈوبتا ہے بلکہ یہ تو کولہو کے بیل کی طرح ہمیشہ زمین کے گرد گھومتا رہتا ہے اور میری اس بات کا اس سے بہتر کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ میں اس جہاز کے ساتھ ساری دنیا کا چکر لگا چکا ہوں، جہاں میں گیا ہوں وہاں سورج تھا...... ہمارے جہاز کا کپتان ایک پڑھا لکھا اور سمجھدار آدمی تھا۔ اس نے کہا کہ میں نے آپ سب کی باتیں سنیں لیکن افسوس آپ سب لوگ غلطی پر ہیں۔ سورج کہیں نہیں گھومتا نہ کسی جزیرہ کے گرد، نہ پہاڑ کے گرد نہ سمندر کے گرد، نہ زمین کے گرد بلکہ زمین خود سورج کے گرد گھومتی ہے اور اپنے محور پر بھی گھومتی ہے، اسے اس گردش

میں تقریباً 24 گھنٹے لگتے ہیں اور زمین کے تمام ممالک جاپان سے لے کر امریکہ، انگلستان، افریقہ، ایشیا اور چین تک غرض دنیا کے سارے حصے سورج کے سامنے سے گزرتے ہیں، سو روشنی حاصل کرتے ہیں..... سورج کا تعلق کسی پہاڑ یا سمندر یا ملک یا جزیرے سے نہیں بلکہ کرہ زمین سے بھی نہیں۔ سورج تو ایک بہت بڑے عالم کا ایک مرکز ہے۔ سورج کے گرد بہت سے سیارے گھومتے ہیں، جو زمین سے بھی بہت بڑے ہیں جیسے زحل، مریخ وغیرہ..... کپتان کی باتیں سن کر سب سننے والے حیرت میں آ گئے اور ہر ایک کو اپنی جہالت کا احساس ہو گیا.....

صوفی صاحب کی گفتگو جب اس مقام پر پہنچی تو انہوں نے پہلے چائے کی پیالی سے دو گھونٹ پئے اور پھر حاضرین سے کہا کہ خدا اور مذہب کا مسئلہ بھی سورج کے مسئلہ کی طرح ہے۔ ہر مذہب والا یہ سمجھتا ہے کہ خدا صرف اس کا خدا ہے اور فقط اس کے چھوٹے سے عبادت خانے میں وہ خدا..... جس کی ذات لامحدود ہے، جو بے مثال ہے، یگانہ و یکتا ہے جس کا کوئی شریک نہیں، جو ہر شے کا خالق ہے، پالن ہار ہے..... موجود ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ساری کائنات خداوند قدوس کی عبادت گاہ ہے، ستارے، سیارے، پہاڑ، دریا، چرند پرند درند غرض زمین و آسمان میں ہر چیز، ہر وقت اس کی تسبیح میں مصروف ہے..... انسانوں کے لئے سب سے بڑی عبادت خدمت خلق ہے، سب سے بڑی نیکی انسان دوستی ہے، سب سے بڑی قربانی نفس کی قربانی ہے، دوسروں سے درگزر کرنا، دوسروں سے محبت و شفقت سے پیش آنا، دوسروں کے لئے باعث رحمت بننا، تمام عبادات کی روح ہے..... غیر مذہب والوں کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھنا چاہئے، یہاں تک کہ بت پرستوں، منکرین خدا اور کافروں کو بھی خوار و ذلیل نہیں جاننا چاہئے بلکہ انہیں محبت و شفقت سے حق کی راہ دکھانی چاہئے۔ خدا صرف ہمارا ہی نہیں بلکہ وہ سارے انسانوں کا خدا ہے، ذرے سے آسمان تک ہر چیز خدا کے قبضہ قدرت میں ہے، اس کے تصرف میں ہے، ہم اس اندھے حکیم کی روش اختیار نہ کریں کہ جو یہ چاہتا تھا کہ سورج کی ساری روشنی اپنے تصرف میں لے آئے اور آخر کار اس کوشش میں کلی طور پر اندھا ہو گیا تھا اور راہ چلنے کے لئے ایک چراغ اور ایک حبشی خادم کا محتاج بنا دیا گیا تھا..... لا یری الله الا الله و لا یعرف الله الا الله (اللہ کو اللہ کے سوا کوئی نہیں دیکھ سکتا اور اللہ کو اللہ کے سوا کوئی پہچان نہیں سکتا)۔

صوفی صاف دل نے اس سوز دلی کے ساتھ اور دلنشین انداز میں بات کی کہ ان کی بات سارے حاضرین کے دل میں اتر گئی۔ اپنے اپنے عقیدے کو سچ ثابت کرنے کے لئے جو لوگ جھگڑ رہے تھے سب نے کھلے دل سے اپنی غلطی اور جہالت کا اعتراف کیا، سب نے عہد کیا کہ عقیدے اور مذہب کے معاملے میں تنگ نظری، ہٹ دھرمی اور خود بینی کو چھوڑ کر امن و سلامتی اور انسانیت کے اعلیٰ اصولوں کو اپناتے ہوئے حق شناسی، انسان دوستی اور رواداری کا رویہ اختیار کریں گے، عرفان حق حاصل کرنے کے لئے فکر و وجدان کو کام میں لائیں گے اور عقیدے یا مذہبی اختلاف کی بنا پر کبھی دوسروں سے جھگڑا یا لڑائی نہیں کریں گے۔[139]

یہ تمثیلی قصہ اس حقیقت کو روشن کرتا ہے کہ اگر مذہب کے معاملے میں رواداری اور غور و فکر کی بجائے خود

بنی، تکبر اور تعصب سے کام لیا جائے تو مذہب یا دین جو انسان دوستی اور امن و سلامتی کے لئے آیا تھا، انسان کشی اور خونریزی کا نشان بن جاتا ہے...... خدا پر ایمان کے بغیر کوئی شخص مضبوط و توانا شخصیت کا مالک نہیں بن سکتا، خدا پر پختہ ایمان انسان میں آخرت کی امید، اپنی ذات پر اعتماد اور ایثار کا جذبہ عطا کرتا ہے۔ مومن اپنی موت سے نہیں ڈرتا، عزیزوں کی موت پر صبر کرتا ہے، ہر آفت و مصیبت کو رضائے الٰہی سمجھ کر خندہ پیشانی سے قبول کرتا ہے، مصیبت یا ضرورت کے وقت دوسروں کا مددگار، اخوت اسلامی اور انسان دوستی کا علمبردار ہوتا ہے۔ یوں وہ ایک توانا اور مستحکم شخصیت کا مالک اور معاشرہ کا مفید فرد ہوتا ہے۔

اسلام رسومات پر مبنی مذہب نہیں حقائق حیات پر مبنی دین ہے، اسی لئے دین کامل کہلاتا ہے، اسی حوالے سے قرآن کہتا ہے...... کمال نیکی، اس میں نہیں کہ تم اپنا منہ (نماز یا عبادت میں) مشرق کی طرف کرو یا مغرب کی طرف یعنی چند رسومات ادا کرو بلکہ حقیقی کمال نیکی یہ ہے کہ انسان اللہ پر، قیامت کے دن پر، فرشتوں پر، قرآن پر اور نبیوں پر ایمان و یقین رکھتا ہو اور اللہ کی محبت میں اپنا مال رشتہ داروں، تیموں، محتاجوں اور نادار مسافروں، حاجتمندوں اور انسانوں کو دوسروں کی غلامی سے آزادی دلانے کے لئے خرچ کرے (اس کے ساتھ ہی) نماز کی پابندی رکھتا ہو، زکوٰۃ ادا کرتا ہو...... وہ لوگ جو وعدہ کرنے کے بعد اپنے وعدوں اور اپنے عہد کو پورا کرتے ہیں، تنگ دستی، بیماری اور جہاد میں استقامت اور استقلال و صبر کا مظاہرہ کرتے ہیں، ایسے لوگ درحقیقت صادق کامل بھی ہیں اور سچے متقی اور نیکوکار بھی (سورہ2، آیت 177)۔

اس آیت بالا کی روشنی میں اسلام ایمان باللہ کے ساتھ ساتھ آخرت پر یقین کے عقیدے کو ضروری سمجھتا ہے کہ یہ عقیدہ انسان میں فرائض کا احساس اور جواب دہی کا شعور پیدا کرتا ہے، ملائکہ پر ایمان اس لئے ضروری ہے کہ یہ عقیدہ یعنی ملائکہ پر ایمان درحقیقت اصول کائنات، طبعی اور سائنسی نظریات کے علم کے حصول کی اہمیت کا ادراک بھی ہے...... کیونکہ کچھ اہل نظر ملائکہ سے کائنات کے طبعی اور سائنسی اصول مراد لیتے ہیں...... آسمانی کتب اور نبیوں پر ایمان و یقین اس بات کا شعور جگاتا ہے کہ آسمانی کتابوں اور نبیوں نے خدا کی وحدانیت اور وحدت انسانی یا انسانیت کا درس دیا ہے، آسمانی کتابوں میں یہ درس علمی طور پر ہے اور نبیوں نے یہ درس عملی طور پر دیا ہے سو تمام مذاہب کے ساتھ رواداری برتنا شعار اسلامی ہے...... خدا کی راہ میں مال خرچ کرنے کا حکم معاشرتی ذمہ داری کا احساس دلاتا ہے۔ صلوٰۃ کا قائم کرنا عبادت الٰہی کے ساتھ ساتھ مساوات انسانی کا درس بھی دیتا ہے کہ جب مومنین ایک ہی صف میں کھڑے ہو کر ایک ہی معبود کے سامنے سربسجود ہوتے ہیں تو وہ اپنی ظاہری ہیئت سے دنیائے انسانیت کو اخوت و مساوات کا پیغام دیتے ہیں۔ زکوٰۃ عبادت مالی ہے جس طرح صلوٰۃ عبادت بدنی ہے یوں اس حقیقت کا اعتراف بھی ہے کہ مومن صادق کی جان اور اس کا مال سب کچھ اللہ کے لئے ہے...... مومن کی شخصیت کا ایک پہلو یہ تھا جو ایمان، عقیدہ اور عبادت و ایثار سے عبارت ہے...... دوسرا پہلو معاشرے کے افراد

سے اجتماعی طور پر یا انفرادی طور پر اس کا رویہ ہے، اس حقیقت کو قرآن پاک نے یوں بیان فرمایا کہ جب وہ عہد کرتا ہے تو پورا کرتا ہے یعنی جب وہ کسی فرد سے یا معاشرے سے انفرادی یا اجتماعی طور پر وعدہ کرتا ہے تو وہ اپنے اس عہد کو پورا کرتا ہے، یوں مومن اپنے قول وقدم کا سچا ہوتا ہے۔ مومن کی شخصیت کا تیسرا پہلو خود اپنی ذات کے ساتھ اس کے رویہ سے متعلق ہے۔ تین مواقع ایسے ہیں کہ جب انسان کی شخصیت کے کمزور یا مستحکم ہونے کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ تنگدستی میں، بیماری میں اور حق و باطل کی جنگ میں کمزور شخصیت ٹوٹ پھوٹ جاتی ہے، لیکن ان تین حالات میں اگر مومن استقامت، استقلال وصبر سے ان کا مقابلہ کرے تو ایک مضبوط اور توانا شخصیت بن کر ابھرتا ہے جسے قرآن پاک صادق کامل اور سچا متقی کہتا ہے...... ہر شخص اپنی اغراض ومفادات کا غلام ہے لیکن خدا پر ایمان صادق رکھنے والا خدا کا بندہ صرف خدا کا غلام ہوتا ہے اور ہر قسم کی غلامی سے آزاد ہو جاتا ہے۔ ہر قسم کے خوف سے آزاد ہو کر صرف خدا کا خوف دل میں رکھتا ہے اور خدا کا خوف اسے اخلاق، انسانیت اور اعتدال کے دائرے میں لے آتا ہے۔

اسلام مذہبی تعصب اور تنگ نظری کو قبول نہیں کرتا بلکہ مذہبی معاملات میں رواداری، کشادہ نظری اور کشادہ دلی کا داعی ہے، یہ آیات لا اکراہ فی الدین (سورہ 2، آیت 256) (یعنی دین میں جبر نہیں) لکم دینکم ولی دین (سورہ 109، آیت 6) (تمہارا دین تمہارے لئے ہے اور میرا دین میرے لئے ہے) اس پر شاہد ہیں۔ اسلام انسان دوستی کی دعوت دیتا ہے، اسلام کی نظر میں سارے انسان بھائی بھائی ہیں کہ سب آدم کی اولاد ہیں، عیال اللہ ہیں، سب اللہ کے دامن ربوبیت میں پل رہے ہیں، سب اس خدا کے بندے ہیں جو رحمٰن ورحیم ہے..... خدا کی رحیمیت صفت خاص ہے جو اہل حق کے لئے مخصوص ہے اور خدا کی رحمانیت صفت عام ہے جو تمام بنی نوع انسان بلکہ تمام مخلوقات کے لئے ہے۔ خدا کی صفت رحمانیت میں مسلمان، کافر، مشرک اور ملحد سب شریک ہیں۔ یوں خدا کی صفت رحمانیت تمام اہل ایمان کو انسان دوستی کا سبق دیتی ہے اور خدا کی صفت رحیمیت اہل ایمان کو اہل حق اور اہل باطل یعنی اہل خیر اور اہل ظلم میں تفریق قائم رکھنے کا شعور عطا کرتی ہے۔ اسلام نے قومی تفاخر، لسانی تعصب اور نسلی تفریق کو مٹا کر حق پرستوں اور باطل پرستوں یعنی اہل حق اور اہل باطل یعنی اہل خیر اور اہل ظلم کی تفریق قائم رکھی ہے اور یہی تو اصل انسانیت ہے۔ یہی اسلام کا مفہوم ہے، مقصود ہے، اس لئے اسلام ان سب انسانوں کے دلوں کو مطلوب ہے جو صاحب قلب سلیم ہیں کہ اسلام درحقیقت بنی نوع انسان کے دل کی آواز ہے، اس کے ضمیر کی پکار ہے، اسلام بظاہر تو ایک دین ہے لیکن معنوی طور پر تمام تر حکمت وصداقت اور اخلاق حسنہ ہے، کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نماز صبح کے لئے مسجد رسولؐ میں جا رہے تھے کہ راہ میں آگے آگے ایک یہودی بوڑھا جا رہا تھا، آپ کے حسن اخلاق نے یہ پسند نہیں فرمایا کہ اس بوڑھے سے آگے نکل جائیں، آپ آہستہ آہستہ اس کے پیچھے پیچھے چلتے رہے، جب مسجد میں پہنچے تو حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جا چکے تھے۔ اسی وقت حکم

خداوندی سے حضرت جبرئیلؑ آئے اور انہوں نے حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیٹھ مبارک پر ہاتھ رکھا کہ تھوڑی دیر توقف کریں تا کہ حضرت علیؓ پہلی رکعت کے ثواب سے محروم نہ رہ جائیں۔

کلمہ لا الہ الا اللہ ماسوائے حق، ہر شے کا انکار ہے۔ اس انکار میں انسان ہی کا فائدہ ہے کہ یہ انکار اسے دنیا کے تمام خداؤں اور آقاؤں سے آزادی عطا کرتا ہے اور اپنی ذات پر اعتماد بخشتا ہے۔ خدا کے علاوہ ہم نے ذہنوں اور دلوں میں اور بھی خدا یا بت بسائے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہم موحد و مومن ہونے کے باوجود ان خداؤں اور بتوں کی پرستش کسی نہ کسی رنگ میں کرتے ہیں۔ نفس کے سب سے بڑے بت کے بعد یہ بت دولت واقتدار کے بھی ہیں، خاندانی وقار کے بھی، رسم ورواج کے بھی، وطن وزبان کے بھی، تصورات وتعصّبات وتوہمات کے بھی اور بے جا عقیدتوں کے بھی، اسلام نے ان تمام بتوں، خداؤں کو ''ضعف الطالب والمطلوب'' کہہ کر پاش پاش کر دیا۔ سچا مسلمان کسی خاندانی وقار یا قومی یا وطنی تعصب کا قائل نہیں ہوتا، اس کی نظر میں سب سے محترم اور باوقار وہ شخص ہوتا ہے جو سب سے زیادہ متقی ہو، انسان دوست ہو، وہ رسم ورواج، زبان و وطن، نظریات وتصورات کو کوئی اہمیت نہیں دیتا، ہر رسم، ہر رواج، ہر نظریہ اور ہر تصور اسی حد تک قابل قبول ہے، جس حد تک وہ قرآن وسنت سے متصادم نہیں اور انسانیت کے اصولوں کے خلاف نہیں۔ وہ بڑے سے بڑے صاحب دولت واقتدار کو بھی خاطر میں نہیں لاتا، بے دھڑک اس کے سامنے حق بات کہہ دیتا ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ حق بات کے کہنے میں معاشرے کا عمومی مفاد ہے۔ سچے دل سے لا الہ الا اللہ کہنے والے فقراء بڑے سے بڑے حکمران کے دبدبہ سے نہیں دبے بلکہ انہوں نے بڑے بڑے جہاں پناہوں کے بے پناہ جلال و جبر کے باوجود ان کے منہ پر حق بات جان کی پروا کئے بغیر کہی ہے، تاریخ میں ان کی حق گوئی و بے باکی کی بہت سی تابندہ مثالیں موجود ہیں۔ حضرت سفیان ثوریؒ ایک بار مہدی کے دربار میں گئے اور عام معمول کے مطابق سلام کیا، دربار کے آداب کے مطابق سلام نہیں کیا۔ خلیفہ مہدی نے حضرت سفیانؒ سے کہا کہ تم ہماری پکڑ سے بچنے کے لئے اِدھر اُدھر بھاگتے پھرتے ہو اور سمجھتے ہو کہ تم ہماری پکڑ سے بچ جاؤ گے۔ اب تم ہماری دسترس میں ہو، کیا اب تمہارے بارے میں ہم جو چاہیں حکم نہیں دے سکتے؟ حضرت سفیانؒ نے فرمایا ''ہاں! میں تمہاری دسترس میں ہوں، تم جو چاہو میرے بارے میں حکم دے سکتے ہو لیکن اللہ تعالیٰ جو تم پر دسترس رکھتا ہے وہ بھی تمہارے بارے میں جو حکم چاہے دے سکتا ہے۔'' مہدی یہ سن کر لاجواب ہوگیا[140] ......اموی خلیفہ ہشام مدینے گیا، لوگوں سے کہا کہ کسی صحابی کو میرے پاس لے کر آؤ۔ لوگوں نے کہا کہ تمام صحابہ وفات پا چکے ہیں۔ اس نے کہا کہ کسی تابعی کو لے آؤ۔ لوگ حضرت ابوالفضل طاؤس بن کیسانؒ کو اس کے پاس لے کر آئے جب وہ دربار میں آئے تو مسند کے ساتھ انہوں نے اپنے جوتے اتارے اور کہا اے ہشام! السلام علیکم تمہارا کیا حال ہے؟ ہشام کو غصہ آ گیا اور ارادہ کیا کہ انہیں قتل کر دے، لوگوں نے کہا کہ یہ حرم رسولؐ ہے اور حضرت طاؤسؒ وقت کے بڑے عالم ہیں، تمہیں ایسا نہیں کرنا چاہئے۔ ہشام نے حضرت طاؤسؒ سے کہا اے

طاؤسؒ تم نے ایسا کیوں کیا؟ آپ نے فرمایا کہ میں نے کیا کیا؟ ہشام کو یہ سن کر اور زیادہ غصہ آ گیا۔ اس نے کہا کہ تم نے خلاف ادب چار باتیں کیں، ایک یہ کہ میری مسند کے قریب جوتے اتارے، یہ بات دربار کے آداب کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ مجھے تم نے امیر المومنین نہیں کہا، تیسرے یہ کہ مجھے میرا نام لے کر پکارا، چوتھے یہ کہ میرے سامنے بغیر میری اجازت کے بیٹھ گئے اور میرے ہاتھ کو بوسہ نہیں دیا۔ آپ نے جواب دیا کہ ہاں میں نے تمہارے سامنے جوتے اتارے ہیں لیکن میں تو ہر روز پانچ بار اس رب العزت کے سامنے جو سب کا مالک ہے جوتے اتارتا ہوں، وہ تو مجھ پر غصے نہیں ہوتا اور یہ کہ میں نے تمہیں امیر المومنین نہیں کہا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تمہارا امیر المومنین ہونا متنازعہ فیہ ہے، سب لوگ تمہیں امیر المومنین نہیں مانتے، اس لئے میں نے پسند نہیں کیا کہ میں جھوٹ بولوں اور یہ کہ میں نے تمہیں نام سے پکارا، کنیت سے نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ میاں نے قرآن پاک میں اپنے دوستوں کو نام سے پکارا ہے جیسے یا یحییٰ، یا داؤد اور اپنے دشمن کو کنیت سے جیسے تبت یدا ابی لھب اور یہ کہ میں نے تمہارے ہاتھ کو بوسہ نہیں دیا تو حضرت علیؓ کو میں نے یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ کسی کے ہاتھ کو بوسہ دینا جائز نہیں سوائے بیوی کے ہاتھ کو محبت سے اور اپنے بچوں کے ہاتھ کو شفقت سے۔ ہشام کو حضرت طاؤسؒ کی باتیں اچھی لگیں، اس نے کہا مجھے نصیحت کیجئے۔ فرمایا کہ حضرت علیؓ سے میں نے سنا ہے کہ دوزخ میں بڑے بڑے سانپ ہیں جو اس حاکم کے منتظر ہیں جو اپنے عوام کے ساتھ انصاف نہیں کرتا۔ یہ کہا اور وہاں سے اٹھ کر چلے گئے۔

ایک اہل اللہ شیخ عبداللہ نیازیؒ سلیم شاہ سوری کے طلب کرنے پر لشکر شاہی کے ہمراہ پہنچے تو سلیم شاہ سوار کوچ کے لئے تیار کھڑا تھا۔ شیخ عبداللہؒ جب سامنے پہنچے تو بے باکانہ گردن اٹھائے جا کھڑے ہوئے اور السلام علیکم کہا، ایک مرید نے جو انہیں شاہی غضب سے بچانا چاہتا تھا ان کی گردن پکڑ کر جھکا دی اور کہا بادشاہوں کو یوں نہیں یوں سلام کرتے ہیں۔ اس پر شیخ نے گرج کر کہا وہ سلام کا طریقہ جو سنت کے مطابق ہے اور جس طرح صحابہ اللہ کے رسولؐ کے سامنے السلام علیکم کہا کرتے تھے وہ یہی ہے۔ اس کے سوا میں اور کوئی سلام کا طریقہ نہیں جانتا۔ سلیم شاہ نے غضب ناک ہو کر اشارہ کیا اور لشکریوں نے شیخ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے۔ شیخ نے سر کٹا دیا لیکن سر نہیں جھکایا...... ایک بار سلطان سنجر بن ملک شاہ نے امام غزالی کو دربار میں بلایا، جب آپ شریف لے گئے تو دربار کی شان دیکھ کر آپ کے بدن پر رعشہ طاری ہو گیا، امام غزالیؒ کے ہمراہ ایک حافظ قرآن بھی تھے۔ امام نے ان سے کہا کہ کوئی آیت قرآن پڑھو، انہوں نے یہ آیت پڑھی۔ الیس اللہ بکاف عبدہ (کیا اپنے بندے کے لئے اللہ تعالیٰ کافی نہیں) یہ آیت سن کر آپ کے دل کو تقویت ہوئی اور طبیعت سنبھل گئی، پھر سلطان کو خطاب کر کے تقریر کی اور کہا طوس کے لوگ ظلم اور بدانتظامی سے تباہ تھے، اب سردی اور قحط سے اور بھی برباد ہو گئے، ان پر رحم کر، خدا تجھ پر رحم کرے گا۔ افسوس کہ مسلمانوں کی گردنیں مصیبت اور تکلیف سے ٹوٹی جاتی ہیں اور تیرے گھوڑوں کی گردنیں طوقہائے زریں سے جھکی جاتی ہیں۔[141]

لا الہ الا اللہ کہنے والا سچا مسلمان خدا کے سوا کسی کے سامنے سر نہیں جھکاتا۔ ظلم کے خلاف آواز بلند کرنا اپنا مذہبی فریضہ سمجھتا ہے۔ ظالم مسلمان ہو یا کافر، ظالم سے کبھی سمجھوتہ نہیں کرتا۔ کس بڑے سے بڑے ظالم کے سامنے بھی حق بات کہنے سے نہیں ڈرتا...... لیکن یہ باتیں علمی سطح پر تو صحیح ہیں البتہ آج عملی دنیا میں جو حال مسلمانوں کا ہے وہ سب ہی جانتے ہیں۔ ایک درویش دوراں کا یہ قول ہمارے زمانے کے مسلمانوں کی صحیح تصویر کشی کرتا ہے کہ ''مسلمان قبروں میں ہیں اور مسلمانی کتابوں میں ہے۔'' تصور خدا اور تصوف کے حوالے سے خداوند قدوس سے متعلق باتوں کے آخر میں خداوند قدوس کی یہ پُرمعنی بات پیش کی جاتی ہے...... کیونکہ اللہ کی بات تمام باتوں سے افضل و اعلیٰ ہے۔ کلمة الله هبی العلیا(9-40) ''زمین میں جتنے درخت ہیں اگر وہ سب کے سب قلم بن جائیں اور سمندر (دوات بن جائے) جسے سات مزید سمندر روشنائی مہیا کریں تب بھی اللہ کی باتیں (لکھنے سے) ختم نہ ہوں گی۔''[142]

حقیقت یہ ہے کہ خدا کی ذات وحدہ لا شریک له ہی قابل حمد وستائش ہے، موجود ہے اور حقیقت ہے۔ باقی ہر شے ایک وہم ہے، خیال ہے، اسی حوالے سے ابن عربی نے کہا تھا۔

لا آدم فی الکون ولا ابلیس   لا ملک سلیمان ولا بلقیس
فالکل عبارة وانت المعنی   یا من هو للقلوب مقناطیس[143]

حواشی

1) محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان و تاریخ دینہای بزرگ، ایران، سال ۱۳۶۸ھ ش ص ۳۰،۲۲، علی عباس جلال پوری، روح عصر، لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۲۴_۲۳

جان۔ بی ناس (John B. Nass) تاریخ جامع ادیان (Man's Religions) فارسی ترجمہ علی اصغر حکمت۔ شرکت انتشارات علمی وفرہنگی، تہران، ۱۹۹۶ء، ص ۲۰_۱۴

2) محمد جواد مشکور، خلاصۂ ادیان۔ ص ۲۱_ علی عباس جلال پوری، روح عصر، ص ۲۸_۲۱۔

John Murphy, The Origion & History of Religions, The University Press, Manchester, 195?, pp.69-110

3) John Murphy, The Origin & History of Religions, The University Press, Manchester, 1952. pp.11-200.

مہرداد مہرین، فلسفۂ شرق ایران، سال ۱۳۲۱، ص ۳۱_۲۹

Karen Armstrong, A History of God, Great Britain, 1993, p.31

G.F. Moore, History of Religions, New York, 1950. vol. 1, pp.191-200.

4) The Origin & History of Religions, p. 189۔ فلسفہ شرق، ص ۲۷۔۲۵

5) مہرداد مہرین، فلسفہ شرق، ص ۴۲۔۳۹، تاریخ جامع ادیان، ص ۷۶۔۶۷

G.F. Moore, History of Religions, New York, 1950, vol. 1 pp. 207-242 & The Origin & History of Religions, p.169

6) سورہ ۶، آیات ۸۰۔۷۶

7) سورہ ۳۰، آیت ۳۰

8) محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۱۵۲۔۱۱۴۔

جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمہ علی اصغر حکمت، تہران، ۱۹۹۶ء ص ۵۷۴۔۴۸۴۔

G.F. Moore, History of Religions, Vol. II 1948 pp.1-81

9) خلاصہ ادیان، ص ۱۹۰۔۱۵۳

تاریخ جامع ادیان، ص ص ۶۰۸۔۵۷۵۔

Huston Smith. The Religions of Man. Lahore. 1983, pp. 80-88.

10) جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۱۳۰۔۱۲۵، محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۶۸۔۵۳ فلسفہ شرق، ص ۶۵۔۶۴۔

11) محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۷۷۔۶۹، جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۲۰۴۔۱۷۷۔

The Religions of Man, pp 80-140

12) تاریخ جامع ادیان، ص ۱۷۶۔۱۶۱ و ۳۱۵۔۳۰۲ خلاصہ ادیان، ص ۹۱۔۸۲ و کتاب ست دھرم پرکاش گورو نانک ترجمہ "جپ جی" از سانون رام بُڈھا۔

13) خلاصہ ادیان، ص ۱۱۳۔۹۲۔

تاریخ جامع ادیان، ص ۴۸۳۔۴۶۹۔

The Origin & History of Religions, pp.426-434.

E.E. Kelett, A Short History of Religions. Penguin Books, pp. 370-380.

مہرداد مہرین، فلسفہ شرق، ص ۲۱۴۔۱۹۹

14) محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۲۱۱۔۲۰۵

15) ایضاً ص ۲۴۹۔۲۳۷۔

16) ایضاً ص ۲۶۱۔۲۵۰۔

17) ایضاً ص ۲۳۶۔۲۳۵، ارج نامۂ ایرج، جلد دوم، بکوشش محسن باقر زادہ، تہران ۱۳۷۷، ص ۲۰۴۔

18) محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۱۹۸۔۱۹۱۔

19) ایضاً ص ۴۱۔۳۸۔

(20 ایضاً ص ۴۵-۴۳۔
Sidney Spenser, Mysticism in World Religions, Great Britain, 1953. pp. 97-113.
The Religions of Man, pp. 175-188. The Origin & History of Religions pp.365-369.
(21 جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۴۳۰-۴۲۲۔
محمد جواد مشکور، خلاصۂ ادیان، ص ۵۲-۴۹۔
The Origin & History of Religions pp. 390-399.
(22 محمد علی فروغی، سیر حکمت دراروپا، جلد اول ص ۸-۵۔
A History of God p.45.
(23 سیر حکمت دراروپا، جلد اول، ص ۱۴-۸، حنا الفاخوری۔ خلیل الجر، تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی ترجمۂ فارسی عبدالمحمد آیتی، تہران ۱۳۵۸ھ، ص ۴۲-۲۹۔
(24 سیر حکمت دراروپا، ج اول، ص ۳۲-۲۴ و تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ص ۶۰-۴۸۔
(25 سیر حکمت دراروپا، جلد اول، ص ۹۸-۳۷ و تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ص ۷۲-۷۱۔
A History of God p.48
(26 حنا الفاخوری، خلیل الجر، تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، تہران ۱۳۵۸ اص ۳۹۱-۳۹۰ نیز ر۔ک مسلم فلسفہ از عبدالخالق۔
(27 تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ص ۴۱۴-۴۱۲، دو بوئر، تاریخ فلسفۂ السلام، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین، نئی دہلی، ۱۹۸۴ء ص ۹۵-۸۱۔
(28 تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ص ۵۰۹-۵۰۶۔
(29 Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Kashmiri Bazar, Lahore 1977
عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبیعات، ترجمہ ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، لاہور، ۱۹۷۷ء
(31 سیر حکمت دراروپا جلد اول، ص ۱۹۰-۱۸۳۔
F.C Happold, Mysticism. A Study and Anthology, Penguin Books, 1984, p275.
(32 محمد علی فروغی، سیر حکمت دراروپا جلد دوم ص ۲۳-۲۰۔
(33 ایضاً ص ۷۰-۲۷۔
(34 ایضاً ص ۱۲۸-۷۱۔
(35 A History of God pp. 360-361
(36 سیر حکمت دراروپا جلد سوم، ص ۶۲-۳۴۔
(37 ایضاً ص ۹۸، ۳۰۴،۸۰-۲۱۱۔
(38 R.J. Hollingdale, Western Philosophy (مبانی و تاریخ فلسفۂ غرب) ترجمۂ فارسی از عبدالحسین آزرنگ،

ایران،۱۳۷۵ص۱۸۲۔۱۸۱

(39 محمد علی فروغی، سیر حکمت دراروپا جلد دوم، ص۱۳۸۔۱۳۷۔

(40 محمد علی فروغی، سیر حکمت دراروپا جلد سوم، ص۲۲۴۔۲۲۳۔

(41 سیر حکمت دراروپا جلداول ص۴۹۔۴۸۔

(42 تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ص۴۱۴۔۳۱۴۔

(43 ایضاً ص۵۰۹۔۵۰۸۔غزالی، اربعین، ترجمہ اردو، ص۵۔

(44 A History of God, pp.4-5

میر ولی الدین، قرآن اور تصوف، دہلی، ۱۹۵۶ء ص۱۵۰۔

(47 سورہ ۵۳، آیت ۳۹۔

(48 سورہ ۱۳، آیت ۱۱

(49 A History of God, pp.4-5

(50 Ibid. p. 415

(51 فتح اللہ مجتبائی (گفتگو با استاد فتح اللہ مجتبائی) دین پژوھی، تہران، ایران، ۱۳۸۰ص ۵۴، فروغی، سیر حکمت دراروپا، جلد سوم ص۱۴۔

(52 سیر حکمت دراروپا

(53 ایضاً

(54 شیخ عبدالرحمٰن چشتی، مرآۃ الاسرار ترجمہ اردو واحد بخش سیال، لاہور، ۱۴۱۱ھ ق، ص ۳۴۸۔۳۴۵۔ابوبکر الکلاباذی، تعرف ترجمہ اردو، پیر محمد حسن، لاہور، ص۹۶۔۹۱۔

(55 فریدالدین عطار، تذکرۃ الاولیا مرتبہ میرزا محمد خان قزوینی، کتابخانہ مرکزی ناصر خسرو، تہران، ایران، ۱۳۳۶ھ ش حصہ دوم ص ۲۶۔ابوبکر الکلاباذی، تعرف، ص۹۶۔۹۱۔

(56 تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، جلداول ص۱۳۳۔

عزالدین محمود بن کاشانی، مصباح الھدایت ومفتاح الکفایت، حاشیہ از جلال الدین ھمائی، تہران، ۱۳۶۷ھ ش، ص ۳۱

(57 تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ۱۵۰۔۱۴۹، حاشیہ ہمائی بر مصباح الہدایت، ص۳۱۔۳۰۔

(58 محمد معصوم شیرازی، طرائق الحقایق، تصحیح جعفر محجوب، کتاب خانہ سنائی، ص۶۷۹۔۶۷۸۔

(59 علی ہجویری، کشف المحجوب با تصحیح حسین تسبیحی، اسلام آباد ۱۳۷۴ھ ش ص ۲۲ و ص۹۳۔

(60 Umruddin, The Philosophy of Ghazzali, Vol. I Part II, Aligarh (India) p. ۱۵۷۔۱۵ نیز رک حضرت امام خمینی، طلب واراده، ترجمہ سید احمد فہری مرکز انتشارات علمی وفرہنگی، تہران، ایران، سال ۱۳۶۲۔

(61 عزیزالدین نسفی، کتاب الانسان الکامل، با تصحیح ومقدمہ فرانسوی ماریژان موله، تہران ۱۹۸۳ء، ص ۲۱۵۔۲۱۰، ۶۳۔

(62 عزالدین کاشانی، مصباح الہدایت ومفتاح الکفایت بہ تصحیح جلال الدین ہمائی، تہران ۱۳۶۷ھ ش، ص ۳۵۔۲۹۔

(63 جلال الدین رومی، مثنوی معنوی، اسلام آباد ۱۳۹۶ھ ق دفتر پنجم ص ۳۱۰۔

(64 ایضاً دفتر اول ص ۹۳۔

(65 ایضاً دفتر پنجم ص ۳۱۷۔۳۰۷۔

(66 Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Kashmiri Bazar, 1977 p.50.

(67 محمد اقبال، کلیات فارسی، لاہور، ۱۹۷۸ص ۶۹۶۔۶۹۵، ۱۷۰۔۷۰۹، ۷۸۲۔۷۸۱۔

(68 محمد علی فروغی، سیر حکمت درار وپا، جلد اول ص ۱۹۸۔

(69 ایضاً ص ۲۷۷۔۲۷۴۔

(70 ایضاً ص ۹۷۔۹۶۔

(71 ایضاً ص ۳۰۶۔

(72 Jacques. P. Thiroux, Ethics and Practice, 1977, p. 68.

(73 سیر حکمت درار وپا، جلد دوم ص ۱۸۲۔۲۷۔

(74 سورہ ۴۸، آیت ۱۰۔

(75 سورہ ۵، آیت ۶۴۔

(76 سورہ ۴۲، آیت ۱۱۔

(77 سورہ ۵۷، آیت ۳۔

(78 سورہ ۲۴، آیت ۳۵۔

(79 سورہ ۶، آیت ۱۔

(80 نجم الدین رازی، مرصاد العباد من المبداء الی المعاد، بکوشش حسین الحسینی النعمۃ الٰھی، ایران، سال ندارد، ص ۶۶۔۶۴۔

(81 سید محمد بخاری، مناہج الطالبین و مسالک الصادقین، بکوشش نجیب مایل ہروی، تہران، ۱۴۰۵ھ ق ص ۲۲۹ نیز ر۔ک تعلیقات نعت حضرت رسول اکرمؐ از ضیاء الدین دھشیری ص ۵۱۲ 'آداب المریدین' ص ۴۹، نیز عین القضاۃ ھمدانی، تمہیدات، مرتبہ عفیف سیران، ایران ۱۹۶۲، ص ۶۱۔۶۰۔

(82 فرید الدین عطار 'تذکرۃ الاولیا' چاپ سوم، بامقدمۂ قزوینی، تہران ۱۳۳۶ھ ش حصہ دوم، ص ۴۶ نیز خواجہ عبداللہ انصاری 'طبقات الصوفیہ' باتصحیح عبدالحی جیبی، بکوشش حسین آھی، انتشارات فروغی ۱۳۶۲ ص ۱۵۸، ابوبکر بن اسحٰق الکلاباذی، تعرف، ترجمہ اردو از پیر محمد حسن، لاہور (اسلامک بک فاؤنڈیشن) ۱۹۷۸ء ص ۹۶۔۹۱۔

(83 محمد علی فروغی 'سیر حکمت درار وپا' جلد اول ص ۱۸۳۔

(84 عزیز الدین نسفی 'کشف الحقایق' باھتمام احمد مہدوی دامغانی 'تہران' بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، چاپ دوم ۱۳۵۹ھ ش ص ۱۴۹۔

(85 سعد الدین حمویہ 'المصباح فی التصوف' بامقدمۂ نجیب مایل ھروی 'تہران' انتشارات مولی، ۱۳۶۱ھ ش ص ۷۰۔۶۹ نیز ابوالکلام آزاد 'ترجمان القرآن' جلد اول، مدنی کتاب خانہ لاہور، ص ۵۸۔۵۷۔

86) ایضاً ص ۵۸ ـ ۵۷ ـ موید الدین جندی، نفحۃ الروح وتحفۃ الفتوح بالتصحیح نجیب مایل ہروی، تہران ۱۳۶۲ ص ۵۷ ـ ۵۶، عزالدین کاشانی، مصباح الھدایت فصل اول۔

87) غوث شاہ قلندر، مراۃ الوحدت' معروف بہ تعلیم غوثیہ ' مرتبہ سید شاہ گل حسن قلندر پانی پتی، کراچی، ۱۹۷۶ء ص ۱۱۷۔

88) عزیز الدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الہدایۃ ومفتاح الکفایۃ، بہ تصحیح جلال الدین ھمائی، چاپ سوم، تہران، ۱۳۶۷ھ ش ص ۲۳ ـ ۱۹۔

89) مراۃ الوحدت، ص ۹۴ واللمع فی التصوف، ص ۷۱۔

90) غوث شاہ قلندر، مرآۃ الوحدت، ص ۴۲۶، ۴۱۹، ۴۱۳، ۴۰۶۔

91) ابوبکر بن اسحاق بن ابراہیم بخاری الکلاباذی، التعرف لمذھب اہل تصوف، بکوشش ڈاکٹر محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر، چاپ اول، تہران، ایران، سال ۱۳۷۱ھ ش ص ۵۱ ـ ۵۰۔

92) کشف المحجوب، اردو ترجمہ ایف۔ ڈی گوھر، بسعی واہتمام احمد ربانی، لاہور، ۱۹۷۲ء ص ۲۶۵ ـ ۲۵۸۔

93) ابن خلدون، مقدمۂ ابن خلدون ص ۷۶۔

94) غوث شاہ قلندر، مرآۃ الوحدت، (تعلیم غوثیہ) ص ۱۴۴، نیز احیاء العلوم غزالی، اردو ترجمہ ندیم الواجدی، دیوبند، ہندوستان، سال ندارد۔ ج اول قسط اول، ص ۹۲۔

95) غوث شاہ قلندر، مرآۃ الوحدت، (تعلیم غوثیہ) ص ۱۴۷ ـ ۱۴۶۔

96) عطار، تذکرۃ الاولیاء، حصہ دوم ص ۱۴۸ نیز ابونصر سراج طوسی، اللمع فی التصوف، ترجمہ پیر محمد حسن، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء ص ۶۷ نیز تمہیدات عین القضاۃ ھمدانی ص ۳۳۲، نیز رسالۂ قشیریہ ص ۵۱۸۔

97) عطار، تذکرۃ الاولیاء، ص ۱۳۴ سید صادق گوہرین، شرح اصطلاحات تصوف، ایران ۱۳۶۸، جلد سوم ص ۲۹۶۔

98) ایضاً ص ۱۶۰ وابوالفضل رشید الدین میبدی، کشف الاسرار وعدۃ الابرار (معروف بہ تفسیر خواجہ عبداللہ انصاری) بکوشش علی اصغر حکمت، تہران ۱۳۶۱ جلد ہشتم ص ۵۲۹۔

99) عطار، تذکرۃ الاولیاء، حصہ دوم، ص ۱۹۹۔

100) ایضاً ص ۲۰۴۔

101) ایضاً ص ۲۰۵۔

102) ایضاً ص ۲۰۵۔

103) ایضاً ص ۲۲۶۔

104) شمس الدین احمد الافلاکی الغارفی، مناقب العارفین، جلد اول بکوشش تحسین یازیجی، تہران، ایران ۱۳۶۲ھ ش، ص ۱۱۰۔

105) تذکرۃ الاولیاء، حصہ اول، ص ۶۵ ـ ۶۴۔

106) افلاکی، مناقب العارفین، جلد اول، ص ۱۱۱۔

107) ایضاً ص ۲۵۰۔

108) عطار، تذکرۃ الاولیاء، حصہ اول، ص ۳۰۔

109) ایضاً ص ۸۲۔

110) ایضاً ص ۱۳۰، جلد دوم ص ۲۸۱

111) ایضاً ص ۱۳۷۔

112) ایضاً ص ۲۲۰۔

113) ایضاً حصہ دوم ص ۶۰۔

114) ایضاً حصہ دوم ص ۶۱۔

115) ایضاً حصہ دوم ص ۱۵۵۔۱۵۴۔

116) ایضاً، حصہ دوم، ص ۹۹۔

117) ایضاً ص ۱۹۱۔

118) ایضاً ص ۲۵۹، ص ۱۹۹۔

119) ایضاً ص ۲۷۲۔

120) ایضاً ص ۲۳۔۱۲۱۔

121) عزیز الدین نسفی، کشف الحقایق، بہ اہتمام ڈاکٹر احمد مہدوی دامغانی، تہران، ۱۳۵۹، ص ۶۴۔۱۴۹۔

122) عزیز الدین نسفی، الانسان الکامل بہ تصحیح و مقدمہ فرانسوی ماریژان مولہ، کتابخانہ طہوری، تہران ۱۹۸۳، ص ۳۸۱۔۳۸۰۔

123) ضیاء الدین نخشبی، سلک السلوک، با مقدمۂ ڈاکٹر غلام علی آریا، تہران، ۱۳۶۹ ھ ش ص ۲۵۲۔

124) دھشیری، نعت رسول اکرمؐ در شعر فارسی، ایران ۱۳۴۸، ص ۸۲۳، ۸۲۴، لاہجی، شرح گلشن راز، ص ۶۹، ۸۹۔ التعرف، ص ۲۹۲۔

125) التعرف، ص ۲۹۲۔

126) ابن عربی، فصوص الحکم، شرح از عبدالرزاق، ص ۱۳۱، ۱۱۶، ۴۸۔

127) اوزوالدکولپہ OSWALD KULPI مقدمۂ ی بر فلسفہ، ترجمۂ فارسی احمد آرام۔ ایران، ۱۳۶۳ ھ ش، ص ۱۵۶۔۱۴۶۔

128) مناہج الطالبین، ص ۶۲۔۶۱۔

129) برہان احمد فاروقی، مجدد کا نظریہ توحید، ص ۱۸، نیز مجدد الف ثانی، مکتوبات، جلد اول مکتوب ۲۶۶، مکتوب ۲۸۸۔

130) مجدد الف ثانی، مکتوبات جلد دوم۔ مکتوبات ۶۰۔۵۸۔

131) ایضاً جلد دوم مکتوب ۵۸، مکتوب ۴۴۔

132) ایضاً جلد اول مکتوب ۲۸۷۔

133) ایضاً مکتوبات ۲۰۔۱۹۔

134) ایضاً جلد اول مکتوبات ۳۰۔۱۶۰ جلد سوم مکتوب ۱۲۲۔

Burhan Ahmad Farooqi, The Mujaddid's Concept of Tawheed, Lahore, 1989, p. 39 & 61

135) ایضاً ص ۷۱۔۶۸، ۶۱۔

136) ایضاً ص ۷۰۔۶۳۔

137) ایضاً ص ۶۷۔۶۳۔ نیز خواجہ میر درد، علم الکتاب، ترجمہ اردو ڈاکٹر عبداللطیف، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور جلد دوم ۲۰۰۲، ص ۸۳۸۔۸۲۸۔

138) سید احمد شہید، صراط مستقیم، ترجمۂ اردو محمد اکرم، اسلامی اکیڈمی، اردو بازار لاہور، سال اشاعت ندارد۔

139) ماخوذ از جنگ ھفتاد و دوملت از سید محمد علی جمال زادہ، ادبیات عجم، حصہ دوم مرتبہ مولوی عابد حسین، آگرہ، بھارت ۱۹۳۱، ص ۸۰۔۵۹۔

140) ابوالحسن علی حسین مسعودی، مروج الذھب، ترجمہ فارسی ابوالقاسم پایندہ، تہران، ایران، ۱۳۷۴ جلد دوم ص ۳۲۷۔

141) جلال ہمائی، غزالی نامہ۔

142) سورہ ۱۸، آیت ۱۰۹۔

143) خلاصۃ الفواید۔ ملفوظات خواجہ نور محمد مہاروی۔ برگ ۳۴۔ نسخہ خطی۔ جامعہ پنجاب۔

کتابیات

1) آزاد، ابوالکلام، مولانا، ترجمان القرآن، مدنی کتب خانہ لاہور۔

2) ابن خلدون، مقدمۂ ابن خلدون، مترجم عبدالمحمد آیتی، مؤسسہ مطالعات وتحقیقات فرہنگی، ۱۳۶۳۔

3) ابن عربی، فصوص الحکم، شرح از عبدالرزاق، تہران، ۱۳۷۸ھ ش۔

4) ارج نامۂ ایرج، جلد دوم بہ کوشش محسن باقر زادہ، تہران ۱۳۷۷۔

5) افلاکی، شمس الدین احمد، مناقب العارفین، بہ کوشش تحسین یازیجی، تہران ۱۳۶۲ھ ش

6) اقبال، محمد، علامہ، کلیات فارسی، لاہور ۱۹۷۸ء۔

7) القرآن الکریم

8) الکلاباذی، ابوبکر بن اسحاق بن ابراہیم بخاری، التعرف لمذہب اہل تصوف، بہ کوشش دکتر محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر، باب اول، تہران ۱۳۷۱ھ ش۔

9) انصاری، عبداللہ، خواجہ، طبقات الصوفیہ، بہ تصحیح عبدالحی حبیبی بہ کوشش حسین آھی، انتشارات فروغی ۱۳۶۲۔

10) انور، عشرت حسن، اقبال کی مابعدالطبیعات، مترجم ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، ۱۹۷۷ء۔

11) اوزوالد کولپہ Oswald Kulpe مقدمۂ بر فلسفہ، مترجم احمد آرام، ایران، ۱۳۶۳ھ ش۔

12) بخاری، سید محمد، مناہج الطالبین ومسالک الصادقین، بہ کوشش نجیب مایل ھروی، تہران، ۱۴۰۵ھ ق۔

13) جلالپوری، علی عباس، روح عصر، لاہور ۱۹۶۹ء۔

14) جلال ہمائی، غزالی نامہ، تہران، ایران۔

15) جمالزادہ، سید محمد علی، ماخوذ از جنگ ہفتاد و دوملت، تہران۔

16) جندی، موید الدین، نفحۃ الروح وتحفۃ الفتوح با تصحیح نجیب مایل ھروی، تہران ۱۳۶۲۔

(17 چشتی، عبدالرحمٰن، شیخ، مرآۃ الاسرار، مترجم واحد بخش سیال، لاہور، ۱۴۱۱ھ ق۔

(18 حمویہ، سعدالدین، المصباح فی التصوف، با مقدمۂ نجیب مایل ھروی، انتشارات مولیٰ تہران، ۱۳۶۱ھ ش۔

(19 حناالفاخوری، خلیل الجر، تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، مترجم عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، تہران، ۱۳۵۸ا۔

(20 درد، میر، خواجہ، علم الکتاب، مترجم ڈاکٹر عبداللطیف، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور ۲۰۰۲ء۔

(21 دو بوئر، تاریخ فلسفہ اسلام، مترجم ڈاکٹر سید عابد حسین، نئی دہلی ۱۹۸۴ء

(22 دھشیری، ضیاء الدین، تعلیقات نعت حضرت رسول اکرمؐ، تہران ایران۔

(23 رازی، نجم الدین، مرصاد العباد من المبداء الی المعا بہ کوشش حسین الحسینی النعمۃ الہی ایران، سال ندارد۔

(24 رومی، جلال الدین، مولانا، مثنوی معنوی، اسلام آباد ۱۳۹۶ھ ق۔

(25 سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، مترجم پیر محمد حسن، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء۔

(26 سید احمد شہید، صراط مستقیم، مترجم محمد اکرم، اسلامی اکیڈمی، اردو بازار، لاہور سال اشاعت ندارد۔

(27 شیرازی، محمد معصوم، طرایق الحقائق، بہ تصحیح جعفر محجوب، کتابخانہ سنائی۔

(28 عابد حسین، مولوی، ادبیات عجم، آگرہ، بھارت، ۱۹۳۱ء۔

(29 عبدالخالق، مسلم فلسفہ۔

(30 عطار، فریدالدین، تذکرۃ الاولیاء، مرتبہ میرزا محمد خان قزوینی، کتابخانہ مرکزی ناصر خسرو، تہران، ۱۳۳۶ھ ش۔

(31 علی ہجویری، کشف المحجوب، بہ تصحیح محمد حسین تسبیحی، اسلام آباد، ۱۳۷۴ھ ش۔

(32 علی ہجویری، کشف المحجوب مترجم ایف۔ ڈی گوہر، بہ سعی و اہتمام احمد ربانی، لاہور ۱۹۷۲ء۔

(33 غزالی، امام محمد، احیاء العلوم، مترجم ندیم الواجدی، دیوبند، سال ندارد۔

(34 غزالی، امام محمد، اربعین، ترجمہ اردو۔

(35 فاروقی، برہان احمد، مجدد کا نظریہ توحید، آئینہ ادب، لاہور ۱۹۷۴ء۔

(36 فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، جلد اول، تہران، جلد اول ۱۳۱۷، جلد دوم ۱۳۱۸، جلد سوم ۱۳۲۱۔

(37 قلندر، غوث شاہ، مرآۃ الوحدت معروف بہ تعلیم غوثیہ، مرتبہ سید شاہ گل حسن قلندر پانی پتی، کراچی ۱۹۷۶ء۔

(38 کاشانی، عزالدین، مصباح الہدایت و مفتاح الکفایت بہ تصحیح جلال الدین ہمائی، تہران ۱۳۶۷ھ ش۔

(39 لاہیجی، شرح گلشن راز، مرتبہ کیوان سمیعی، ایران، ۱۳۳۷ھ ش۔

(40 مجدد الف ثانی، مکتوبات امام ربانی، لاہور۔

(41 مڈھا، سانون رام، ست دھرم پرکاش گورونانک ترجمہ ''جپ جی''

(42 مسعودی، ابوالحسن علی حسین، مروج الذھب، مترجم ابوالقاسم پاینده، تہران، ۱۳۷۴ا۔

(43 مشکور، محمد جواد، خلاصہ ادیان در تاریخ دین ہای بزرگ، ایران ۱۳۶۸ھ ش۔

(44 مہاروی، خواجہ نور محمد، خلاصۃ الفواید (ملفوظات) نسخہ خطی، جامعۂ پنجاب، لاہور۔

(45 مہرین، مہرداد، فلسفۂ شرق، ایران، سال ۱۳۶۱ھ ش۔

46) میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار وعدۃ الابرار (معروف بہ تفسیر خواجہ عبداللہ انصاری) بہ کوشش علی اصغر حکمت، تہران ۱۳۶۱۔

47) ناس، جان، بی، تاریخ جامع ادیان (Man's Religions)، مترجم علی اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی وفرہنگی، تہران، ۱۹۹۶ء

48) نخشبی، ضیاءالدین، سلک السلوک، با مقدمہ ڈاکٹر غلام علی آریا، تہران، ۱۳۶۹ھ ش۔

49) نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، بہ تصحیح ومقدمہ فرانسوی ماریژان مولہ، تہران ۱۹۸۳ء۔

50) نسفی، عزیزالدین، کشف الحقایق، بہ اہتمام احمد مہدوی دامغانی، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، چاپ دوم تہران، ۱۳۵۹ھ ش۔

51) ہمدانی، عین القضات، تمہیدات، مرتبہ عفیف عسیران، ایران ۱۹۶۲ء۔

52) ہولنگڈیل، آر۔ جے (R. J. Hollingdale) مبانی وتاریخ فلسفۂ غرب (Western Philosophy) مترجم عبدالحسین آزرنگ، ایران، ۱۳۷۵۔

53) Armstrong, Karen, A History of God, Great Britain 1993.

54) Farooqi, Burhan Ahmad, The Mujaddid's Concept of Tawheed, Lahore 1989.

55) Hick, John, H. Philosophy of Religions.

56) Huston Smith, The Religions of Man, Lahore, 1983.

57) Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Kashmiri Bazar, Lahore. 1977.

58) Jacques. P. Thiroux, Ethics and Practice, London, 1977.

59) Kelett, E.E. A Short history of Religions, Penguin Books.

60) Moore, G.F. History of Religions, vol 1, New York, 1950.

61) Murphy, John. The Origion & History of Religions, The University Press, Manchester, 1952.

62) Umruddin, The Philosophy of Ghazzali, vol. 1 Part II, Aligarh, India.

اقبال کا وجدانِ توحید

ملک غلام حیدر

علامہ اقبال اسلام کا وہ عظیم سپوت ہے جو فرزندان اسلام خصوصاً اہل پاکستان کے لئے مایہ ناز ہے۔ اسلام کے اس عظیم فرزند نے جہاں اقوام عالم کے سوئے ہوئے مسلمانوں کو بیدار کرنے اور اپنی اقدار رفتہ کو حاصل کرنے کا درس دیا، وہاں امت مسلمہ کو توحید باری تعالیٰ کے ذریعے متحد ہونے کی بھی تلقین کی:

بیاں میں نکتہ توحید آ تو سکتا ہے
ترے دماغ میں بت خانہ ہو کیا کہئے

اسلام نے بت پرستی سے کائنات کو نجات دلائی ہے اس لئے علامہ اقبال مسلمانوں کو اس بات کی ترغیب دیتے ہیں کہ خدا کے سوا کسی سے امید نہ رکھیں:

بتوں سے تجھ کو امیدیں خدا سے نومیدی
مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ہے

وہ کہتے ہیں کہ مجھے شریعت کی طرف سے یہ بات ارشاد کی گئی ہے کہ ہمیں ایسے حال میں بھی خدا کی توحید کا ڈنکا بجاؤں جب تمام دنیا بت پرستی کی دلدل میں پھنس چکی ہو اور مجھے مٹانے پر تیار ہو۔ گویا فرماتے ہیں:

اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکم اذاں لا الہ الا اللہ

بعض اوقات انسان خدا تعالیٰ کی مرضی کو چھوڑ کر نفس اور خواہش کی پیروی میں لگ جاتا ہے۔ یہ چیز توحید کے منافی ہے کیونکہ یہ خدا کے مقابلے میں ایک نیا معبود بنانے کے مترادف ہے۔

افرایت من اتخذ الٰھه ھواء الایته

علامہ اقبال اسی مفہوم کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں:

زباں سے کر گیا توحید کا دعویٰ تو کیا حاصل
بنایا ہے بت پندار کو اپنا خدا تو نے

مومن کے عقیدہ توحید کے اندر یہ اقرار پوشیدہ ہے کہ جہاں تک اس کا بس چلے گا وہ معبودان باطل کو ملیا میٹ کر کے ایک ہی معبود کو حق کی عبادت اور طاعت کو دنیا میں باقی رکھے گا اور مومن کی بے پناہ قوت عمل جو خودی کے نقطہ کمال پر اسے حاصل ہوئی ہے، اس اقرار پر عمل کا کام اس کے لئے آسان کرتی ہے۔ لا الہ الا اللہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مومن اس دنیا کو ایک بت کدہ سمجھے اور اپنے آپ کو ابراہیم خلیل اللہ کی طرح بت شکن اور اس بات کے لئے تیار رہے کہ وہ خلیل اللہ ہی کی طرح کسی وقت آگ میں ڈالا جا سکتا ہے۔

صنم کدہ ہے جہاں اور مرد حق ہے خلیل
یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لا الہ میں ہے

نماز دین اسلام کا اساسی رکن ہے۔ نماز خدائے واحد کی عبادت کا درس دیتی ہے...... نماز سے سطوت توحید قائم ہوئی۔ اقبال عالم انسانیت کو اس بات سے آگاہ کرتا ہے کہ خدائے واحد کا سجدہ ایک ایسا عظیم سجدہ ہے کہ اس کی موجودگی میں دردر کی بندگی سے نجات مل جاتی ہے:

وہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

علامہ اقبال کے نزدیک حقیقی توحید وہ ہے جو قلب میں رچ بس جائے۔ فقط زبان سے کلمہ توحید کا ورد کرنا اور دل سے اس کا قبول نہ کرنا بے فائدہ ہے۔

خرد نے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

اقبال اتحاد عالم اسلام کا عظیم داعی ہے مگر یہ اتحاد اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک افکار ایک نہ ہو جائیں اور افکار کی وحدت توحید کے بغیر ناممکن ہے:

ہے زندہ فقط وحدت افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

جب افراد قوم وحدانیت کے عقیدے کو اپنا لیتی ہے وہ عظمت اور بزرگی کے مرتبے پر فائز ہو جاتی ہے:

فرد از توحید لاہوتی شود
ملت از توحید جبروتی شود
بایزید و شبلی و بوذر از اوست

امتاں را طغرل و سنجر از اوست
بے تجلی نیست آدم را ثبات
جلوہ ما فرد و ملت را حیات
ہر دو از توحید می گیرد کمال
زندگی ایں را جلال آں را جمال

اقبال کے نزدیک جس قوم کے فرزندان کے قلوب توحید کی دولت سے مالا مال ہوں، ان کا خاتمہ کرنا آسان نہیں:

توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے
آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
سلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

اقبال..... حضور باری میں

سید وقار عظیم

اقبال کے نکتہ چیں ہمیشہ سے اقبال کی ذات کو مجموعہ اضداد اور ان کے کلام کو ان کی ذات کے متضاد عناصر کا عکس کہتے رہے ہیں۔ معترضوں کے نزدیک جس طرح ان کی شخصیت میں ہم آہنگی کی نمایاں کمی ہے اسی طرح زندگی کے اہم مسائل کے متعلق ان کے خیالات باہم مطابقت نہیں رکھتے۔ معاشرتی اور سیاسی زندگی کے بعض ایسے پہلوؤں کے متعلق جو بنیادی طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں اقبال نے بار بار ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے کہ وہ کبھی ایک کے اور کبھی دوسرے کے حامی اور مبلغ نظر آتے ہیں۔ وہ وطن پرست بھی ہیں اور وطن اور وطنیت کے شدید مخالف بھی، انہوں نے عشق کی مداحی و ثنا خوانی کو اپنا شاعرانہ اور فلسفیانہ مسلک بنایا ہے، لیکن وہ عقل کی اعلیٰ صلاحیتوں سے انکار نہیں کرتے۔ وہ ایک خوش عقیدہ مسلمان ہیں، لیکن ایسی سیاسی شخصیتوں کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جن کی زندگی سرتاسر اسلامی شعار کی نفی کرتی ہے۔ وہ انسانی ترقی کو بیک وقت تقلید اور اجتہاد پر منحصر جانتے ہیں۔ ان کے ضابطہ حیات میں صلح و جنگ دونوں کو برابر کی جگہ ملی ہے۔ خودی ان کے نزدیک انسانی زندگی کی نمود اور ارتقاء کا واحد سرچشمہ ہے لیکن خودی کی بلند ترین منزل، ترک خودی یا بے خودی ہے۔ فکر و خیال کی ان متضاد کیفیتوں میں سے ایک کیفیت یہ ہے کہ اقبال خدا کا ذکر کبھی اس طرح کرتے ہیں کہ ان کا ایک ایک حرف رنگ عبودیت میں جذب و سرشار نظر آتا ہے اور کبھی یوں کہ سننے والے ان کی بے باکی و گستاخی پر انگشت بدنداں ہوتے ہیں۔ شکر کو اپنا شیوہ بنانے والا اقبال کبھی عبودیت کے پورے عجز و انکسار کے ساتھ کہتا ہے:

تری بندہ پروری سے مرے دن گزر رہے ہیں
نہ گلہ ہے دوستوں کا نہ شکایت زمانہ

اور کبھی عبودیت کے سارے آداب ترک کر کے یہ پیش گوئی کرتا ہوا سنائی دیتا ہے کہ:

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک

نیک دل مسلمان تو ''یا دامن یزداں چاک'' کہنے والے اقبال کے لئے مغفرت کی دعا کر کے خاموشی اختیار کر لیں گے لیکن اقبال کے فکر و شعر کے اس طالب علم کے لئے جو اقبال کے ظاہری فکری تضادات کی کوئی نہ کوئی تاویل یا توجیہ کر لیتا ہے، اس خاص محل پر غور و فکر کی ایک دعوت ہے اور اس دعوت کو قبول کرنے والوں نے اقبال اور اس کے خدا کے باہمی تعلق اور رشتے میں نظر آنے والے اس تضاد کی ایسی وجہ تلاش کی ہے کہ جب اسے مثالوں کے ساتھ پیش کیا جائے تو سننے والوں کی تشفی ہو جاتی ہے۔

اقبال کے اردو اور فارسی کلام کا اچھا خاصہ حصہ ایسا ہے جس میں انہوں نے خدا سے مخاطب ہو کر اپنے دل کی کوئی نہ کوئی بات کہی ہے۔ بات کہتے وقت ان کے انداز بیان اور لہجے میں برابر فرق پیدا ہوا ہے، اور لہجے کا یہ فرق اقبال کی شخصیت کے ان عناصر کے فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جن کی بنا پر اقبال کو اضداد کا مجموعہ کہا گیا ہے۔ اقبال فلسفی شاعر ہیں اور انہوں نے اپنے افکار کو شعر کے سانچے میں ڈھال کر انہیں سننے والوں کے لئے زیادہ سے زیادہ موثر بنایا ہے اور یوں گویا فلسفی اقبال اور شاعر اقبال کی ذات اکثر و بیشتر ایک دوسرے میں جذب اور مدغم ہو کر شعر کے پیکر اور روح میں داخل اور اس میں جاری و ساری ہوئی ہے، لیکن بحیثیت مفکر اور فلسفی کے اقبال نے زندگی کے مسائل پر تین مختلف طریقوں سے نظر ڈالی ہے اور تینوں طریقوں میں وہ کسی نہ کسی کی وکالت کا منصب اور فریضہ ادا کرتے ہیں، کہیں وہ ''آدم'' کے وکیل ہیں، کہیں ''مسلمان'' کے اور کہیں خود اپنی انفرادی ذات کے۔ ان تینوں ہستیوں سے اقبال کو خالق حقیقی کے سامنے مختلف طرح کی باتیں کہنی پڑی ہیں۔ باتوں کے اس فرق سے ان کے اظہار و بیان کا لہجہ متاثر ہوا ہے اور بعض اوقات اس نے ایسی صورت اختیار کر لی ہے کہ لوگوں کو اقبال کے خلاف طرح طرح کے فتوے صادر کرنے کا موقع ملا ہے۔ ان دل دوز اور دل خراش فتوؤں کا نشانہ عموماً ان کی شاعری کا وہ حصہ ہے جس میں اقبال نے آدم کی حمایت اور وکالت کی ہے۔ آدم کی حمایت اور وکالت کرتے وقت ''آدم'' کی زندگی کے وہ تمام مرحلے اور منزلیں اقبال کے سامنے ہیں جن کا ذکر قرآن حکیم میں آیا ہے۔ زندگی کے ان مختلف مرحلوں پر آدم یا انسان کے جن امتیازی اوصاف اور صلاحیتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ بھی اقبال کی نظر کے سامنے ہیں۔ ان اوصاف اور صلاحیتوں میں جو وسیع امکانات پوشیدہ ہیں، اقبال نے ان کے تصور سے انسانی زندگی کا ایک مکمل نقشہ تیار کیا ہے اور فکر کی گہرائی، تخیل کی بلندی اور فن کی رنگینی سے اس نقشے کو ایسا سجایا ہے کہ جو کوئی اس نقشے کو دیکھتا ہے حیات انسانی کے طویل اور عظیم سفر کے مختلف مرحلوں کی جیتی جاگتی تصویریں اس کی زندگی کے سامنے آ جاتی ہیں۔

زندگی کی پہلی منزل

اس زندگی کی سب سے پہلی منزل یہ ہے کہ خدا نے انسان کو پیدا کیا اور اس میں اپنی روح پھونک دی (نفخت فیہ من روحی) اُس کی فطرت کو فطرت الٰہی کے مطابق ٹھہرایا فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا اور فرشتوں سے فرمایا کہ میں اسے زمین پر اپنا نائب بنانے والا ہوں (انی جاعل فی الارض خلیفۃ) اس پر فرشتوں نے کہا کہ تو اس کو اپنا نائب بناتا ہے جو زمین پر فساد اور خوں ریزی کرے گا۔ باری تعالیٰ کی طرف سے جواب ملا کہ جو کچھ مجھے معلوم ہے وہ تم نہیں جانتے۔ میں نے آدم کو سب چیزوں کے نام سکھا دیئے ہیں (وعلم آدم الاسماء کلہا) اس کے چیزیں فرشتوں کے سامنے کی گئیں اور ان سے ان کے نام پوچھے گئے۔ فرشتوں نے اپنی لاعلمی ظاہر کی اور آدمؑ نے ان سب چیزوں کے نام بتا دیئے (فلما انباھم باسمائھم) حیات آدم کا دوسرا اہم واقعہ یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کرو تو سوائے شیطان کے سب نے سجدہ کیا ہے (فسجدوا الا ابلیس) اور یوں ابلیس اپنے غرور کی وجہ سے انکار کرنے والوں کی صف میں شامل ہوا (ابی واستکبر و کان من الکفرین)۔

اس واقعے کے بعد سے ابلیس آدم کا دشمن بن گیا اور اسے بہکانے، ورغلانے اور راہ راست سے منحرف کرنے کو اپنا مقصد بنا لیا۔ آدم نے جنت میں زندگی بسر کرنی شروع کی اور شیطان نے اسے بہکا کر حکم الٰہی کی خلاف ورزی کے راستے پر ڈالا اور اس کے بعد اسے دنیا میں بھیجنے کا حکم دیا گیا۔ آدم نے اپنی خطا پر ندامت ظاہر کی تو اس کی توجہ قبول ہوئی لیکن دنیا میں رہنے کا حکم برقرار رہا۔

آدم دنیا میں آیا اور اس نے ایک ایک کر کے اپنی صلاحیتوں سے کام لینا اور ماحول کو تسخیر کرنا شروع کیا۔ ماحول کی تسخیر کے اس بہت بڑے کام میں ارادے اور علم کی قوتوں کے علاوہ جستجو اور آرزو کی خلش نے اس کی رہبری کی اور اس نے اپنی قوت تسخیر سے ماحول کو بدل کر اپنے مقاصد کا تابع کیا۔ اس میں حسن پیدا کیا، اس میں آسائشوں کے سامان مہیا کئے، اس میں رونق اور چہل پہل پیدا کی اور یہ سب کچھ کرنے میں انسان طرح طرح کی سختیوں، آزمائشوں اور امتحانوں میں سے گزرا اور ان آزمائشوں میں سے گزرنے اور ان میں لذت محسوس کرنے کو اپنی عادت بنا لیا۔

اقبال نے حیات آدم کے ان مختلف اہم مرحلوں اور منزلوں کو اپنے فکر اور تخیل میں جگہ دے کر ان میں ایک فنی ترتیب پیدا کی ہے اور واقعات کو یہ فنی صورت دیتے وقت آدم کی زندگی کے وہ تمام واقعات بھی نظر میں رکھے ہیں جن کا ذکر کلام پاک میں آیا ہے اور آدم کی سرشت اور فطرت کے ان حقائق کو بھی پیش نظر رکھا ہے جن کی طرف ان واقعات میں واضح یا مضمر اشارہ ہے، اس کے علاوہ اپنے وسیع مطالعے اور گہرے مشاہدے کی بنا پر انہوں نے انسانی زندگی کی تاریخ سے بعض نتیجے نکالے ہیں۔ پھر ان سب چیزوں کو ملا جلا کر حیات آدم کے ڈرامے کو بہت

سے مناظر میں تقسیم کیا ہے۔

یہ مناظر تخلیق آدم سے شروع ہو کر اس کی زندگی کے اس دور تک کا احاطہ کرتے ہیں جب آدم کو دنیا میں اپنا کام ختم کر کے روز حساب اپنے نامہ اعمال کے ساتھ بارگاہ ایزدی میں حاضر ہونے کا موقع ملا۔ حیات آدم کی اس طویل داستان میں اقبال نے ایسے پہلوؤں پر نسبتاً زیادہ زور دیا ہے یا ایسے پہلوؤں کو نسبتاً زیادہ ابھارا ہے، جو انسانی فضیلت اور عظمت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ انسان جب اس دنیا میں آیا تو خدا کا نائب اور خلیفہ بن کر آیا اور تسخیر فطرت کا دشوار کام اس کے سپرد ہوا۔ خدا نے اسے بعض ایسے اوصاف سے متصف کیا جن کی بدولت وہ اشرف المخلوقات ٹھہرا اور اسے فرشتوں پر بھی تفوق حاصل ہوا۔ خدا نے اس کے دل کو جستجو کے ذوق اور آرزو کی خلش سے آشنا کیا۔ اس کے سینے کو محبت کے شعلے سے منور اور پُر سوز بنایا۔ اسے طبع بلند عطا کی، اسے امتحانوں اور آزمائشوں میں سے گزرنے کا حوصلہ دیا۔ اس میں طوفانوں کی سختیاں جھیل کر خوش رہنے کی عادت پیدا کی۔ یہ سب باتیں تو ایسی ہیں جن کی طرف طرح طرح کے اشارے کلام پاک میں جا بجا موجود ہیں لیکن اس کے علاوہ بعض اور صریحی باتیں بھی ہیں جن کے تصور کے بغیر حیات آدم کا افسانہ مکمل نہیں ہوتا یا یوں کہنا چاہئے کہ اس میں کہانی کی پوری لذت پیدا نہیں ہوتی۔ انسان کو اشرف المخلوقات ہونے کے باوجود اپنے سفر حیات میں بارہا ذلت و خواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور بعض اوقات یہ ذلت اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ وہ مخلوقات میں سب سے کمتر معلوم ہونے لگتا ہے۔ انسان خدا کا خلیفہ اور نائب ہے اور دنیا میں آکر اسے کائنات کی تسخیر کا جو منصب ادا کرنا ہے اس کی وسعت کا ٹھکانا نہیں، لیکن انسان کو جو زندگی ملی ہے وہ مختصر بھی ہے اور ناپائیدار بھی۔ انسان کی زندگی کے ہر مرحلے پر، خیر و شر کی کشمکش میں مبتلا ہونا پڑتا ہے اور اس کی فطرت کے بعض تقاضے اسے خیر کے بجائے شر کی طرف مائل کرتے ہیں۔ انسان یزداں صفت ہو کر بھی اہرمن کے فریبوں کا شکار ہو جاتا ہے۔

انسان اور خدا

اقبال کی فارسی اور اردو غزلوں، نظموں، رباعیوں اور بعض اوقات اِکّا دُکّا شعروں میں انسانی زندگی کے ان مختلف رخوں کی بڑی دل کش تصویریں ملتی ہیں اور ان تصویروں کی ترتیب سے ایک موثر ڈرامہ مرتب ہو کر ہمارے سامنے آتا ہے۔ لیکن ان تصویروں سے الگ ہٹ کر ایک اور طریقے سے ڈرامہ اور بھی زیادہ موثر انداز اختیار کرتا ہے اور وہ طریقہ وہی ہے جس کی طرف میں نے اس مضمون کے شروع میں اشارہ کیا ہے۔ اقبال نے اپنے فارسی اور اردو کلام میں صدہا مقدمات پر خدا کو مخاطب کر کے ایسی باتیں کہی ہیں جو آدم کے افسانے کی کسی نہ کسی کڑی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ باتیں کہتے وقت اقبال کے لہجے پر عموماً شکوے کا رنگ غالب رہا ہے اور یہ شکوہ کبھی کبھی اتنا تیز ہو گیا ہے کہ اسے آسانی سے گستاخی پر محمول کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ گستاخی، نمائندگی، حمایت

اور وکالت کے اس منصب کی پیدا کی ہوئی ہے جو اقبال نے خود اپنے ذمے لیا ہے۔ اس منصب کو ادا کرنے کا جو اسلوب اقبال نے اختیار کیا ہے اس میں بلاشبہ ایک ''بندہ گستاخ'' کی بے باکی ہر جگہ موجود ہے، لیکن اس گستاخی اور بے باکی میں فن کی جو لطیف رنگینی ہے اس سے انکار مشکل ہے۔ اقبال کے کلام کا وہ تمام حصہ جو گستاخی و بے باکی کے فتویٰ کی زد میں آتا ہے ان کے شاعرانہ تخیل کی حسن کاری کا کرشمہ بھی ہے۔ انسان کی وکالت کے سلسلے میں اقبال نے بار بار جس بات پر زور دیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان نے جب دنیائے آب و گل میں قدم رکھا تو یہاں ویران و غیر آباد بیابانوں اور کوہساروں کے سوا کچھ نہیں تھا۔ زندگی تاریک اور بے رونق تھی، ہر طرف سناٹا تھا اور خاموشی۔ انسان نے ہزار طرح کی سختیاں جھیل کر خارزاروں کو گلستان بنایا بزم آرائیوں کی طرح ڈالی اور زندگی کی رونق اور چہل پہل کے مفہوم سے آشنا کیا۔ راتوں کی تاریکی میں اجالا پھیلایا اور بزم آرائی حیات انسانی کی مستقل رسم بن گئی۔ انسان کے اس عظیم کارنامے کا ذکر اقبال بڑے فخر اور بعض اوقات بڑے غرور کے ساتھ کرتے ہیں اور انسان کی اس کارگزاری کے سامنے انہیں خدا کی کرشمہ سازی بھی ہیچ اور بے حقیقت معلوم ہوتی ہے۔

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے؟ یہ مکاں کہ لامکاں ہے؟
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی؟

مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشت سادہ وہ تیرا جہان بے بنیاد

ساز تقدیرم وصد نغمہ پنہاں دارم
ہر کجا زخمہ اندیشہ رسد تار من است
اے من از فیض تو پائندہ! نشان تو کجاست؟
ایں دوگیتی اثر ماست، جہان تو کجاست؟

اس ''نشان تو کجاست؟'' اور ''جہان تو کجاست؟'' میں طنز کا جو ہلکا سا نشتر ہے اس سے قطع نظر یہاں انسان کے انتھک عمل اور اس کے دوررس نتیجوں کی طرف بھی بڑا بلیغ اشارہ ہے، لیکن ان اشعار میں تخیل کی وہ کرشمہ سازی نہیں جس سے اقبال کی وہ گستاخی جو خدا کی شان میں ان سے اکثر سرزد ہوئی ہے، بے نیاز معبود کی بارگاہ میں ناز پروردہ عبد کی شوخی بن جاتی ہے۔ اپنی ایک چھوٹی سی نظم میں اقبال نے انسانی عمل کی عظمت اور اس عمل کے نتائج کی وسیع اثر انگیزی کی طرف جو اشارہ کیا ہے اس کے لئے بڑے فنکارانہ انداز میں ایک تمہید قائم کرتے وقت انسانی عمل کے بعض ایسے پہلوؤں کا ذکر کیا ہے جن کی نوعیت تعمیری کم اور تخریبی زیادہ ہے۔ خدا نے جب

فرشتوں کو یہ خبر سنائی تھی کہ میں زمین پر ایک نائب بنانے والا ہوں تو فرشتوں نے کہا تھا کہ کیا تو اس کو نائب بناتا ہے جو زمین میں فساد و خون ریزی کرے گا۔ فرشتوں کی یہ پیشین گوئی اس طرح پوری ہوئی کہ انسان نے اپنی اجتماعی زندگی کو طرح طرح کے گروہوں میں تقسیم کیا، اپنے ذاتی نفع کی خاطر جنگ و جدال میں مصروف ہوا اور جنہیں خدا نے آزاد رہنے کے لئے پیدا کیا تھا انہیں قید و بند میں گرفتار کیا۔ اقبال نے زندگی کے ان حقائق کو تمہید بنا کر انسانی عمل اور سرگرمی کے روشن پہلوؤں کا بڑا ہمہ گیر نقشہ پیش کیا ہے۔ یہ نقشہ حیات انسان کے ان تمام رخوں کا احاطہ کرتا ہے جن کی بدولت انسان نے کائنات کے پوشیدہ حسن کو بے نقاب کر کے اسے نکھارا اور سنوارا۔ اس چھوٹی سی نظم کا عنوان ہے ''محاورہ مابین خدا و انسان'' پہلے تین شعروں میں خدا انسان سے مخاطب ہے اور اس کے بعد کے تین شعروں میں انسان کی عظمت اور برتری کی ترجمانی ہے۔

(خدا)

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

(انسان)

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم
سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اقبال نے ان تین شعروں میں آدم کی تخلیقی صلاحیتوں کی جو پُر زور اور موثر وکالت کی ہے اس میں ان کے حکیمانہ انداز فکر کے علاوہ جو چیزیں ایک ایک حرف پر چھائی ہوئی ہیں ان میں سے ایک ان کے تخیل کی ثروت ہے اور دوسری ان کے شاعرانہ احساس کی نزاکت اور لطافت۔ تخیل نے انسان کے تخلیقی عمل کے ان چند گوشوں کو یکجا کیا ہے جو زندگی کے حسن اور اس کی راحتوں کے بہترین مظہر اور نمائندے ہیں اور تخیل کی سمیٹی اور یکجا کی ہوئی چند

نمایاں حقیقتوں کو شاعرانہ اظہار نے سانچے میں ڈھلے ہوئے ایک طرح دار پیکر کی شکل دی ہے۔ نظم کے چھ مصرعوں میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں جو کوئی نہ کوئی منصب ادا نہ کر رہا ہو۔ لفظوں کی ہموار، منظم اور مرصع ترتیب میں، ان کے پُرترنم آہنگ میں، ان کی موزوں اور برمحل تکرار میں تاثیر کا طلسم پوشیدہ ہے اور یہ سب چیزیں مل کر وکالت کے اس منصب کو جس کے انجام دینے میں اقبال نے شاعرانہ وسیلوں سے مدد لی ہے، تقویت بھی دیتی ہیں اور اسے زیادہ سے زیادہ موثر بھی بناتی ہیں۔

انسان کو اپنی بے پایاں صلاحیتوں کا احساس ہے۔ اسے یہ بھی معلوم ہے کہ اسے دنیا میں آ کر نیابت الٰہی اور خلافت خداوندی کا جو اعلیٰ منصب ادا کرنا ہے اس میں اسے انہیں صلاحیتوں سے مدد لینی ہے اور یہ کہ دنیا میں رہ کر فطرت کو تسخیر کر کے اسے اپنے مقاصد کا تابع بنانا ہے، لیکن اس بہت بڑے اور بہت پھیلے ہوئے کام کی تکمیل کے لئے مدت بھی لامحدود ہونی چاہئے اسی لئے انسان کو خدا سے یہ شکایت ہے کہ اس نے اسے ایسی زندگی دی جو مختصر بھی ہے اور فانی بھی۔ اس خیال کو اقبال کے تخیل نے بہت سی صورتوں میں دیکھا ہے اور ہر صورت کا نقش اپنی شاعرانہ صناعی اور صورت گری سے تیار کیا ہے۔ تخیل کی اس صورت گری میں شکایت کا رنگ کہیں تو ہلکا ہے، جیسے اس شعر میں:

گناہ ما چہ نویسند کاتبان عمل
نصیب ما ز جہان تو جز نگاہے نیست

اور کہیں اس میں بڑی تلخی، تیزی اور تندی ہے۔ جیسے اس شعر میں:

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

اس شعر میں طنز بلکہ طعنے کی جو شدید کیفیت ہے اس کے پس منظر میں ''حیات آدم'' کے بڑے اہم بلکہ شاید سب سے اہم واقع کی گونج سنائی دے رہی ہے۔

اس شکایت کے علاوہ کہ خدا نے اتنا بڑا کام انسان کے سپرد کر کے اسے مختصر سی زندگی دی۔ انسان کو اور اس لئے بحیثیت انسان کے وکیل کے اقبال کو خدا سے اور بھی طرح طرح کی شکایتیں ہیں اور ان شکایتوں کا بیان ان کی نوعیت کے فرق کی بنا پر مختلف طریوں سے ہوا ہے یا یوں کہنا شاید زیادہ صحیح ہو کہ جیسی شکایت ہے ویسا ہی شکایت کا لہجہ بھی ہے۔ ان گوناگوں شکایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ خدا نے انسان کے دل میں وہ کیفیت پیدا کی جسے اقبال کبھی ''سوز مشتاقی'' کہتے ہیں اور کبھی ''عشق بلا انگیز''۔ خدا نے انسان کو ''سوز مشتاقی'' اور ''عشق بلا انگیز'' کی دولت بے پایاں تو عطا کی لیکن اس کی تسکین کے لئے جس ماحول اور فضا کی ضرورت تھی اس سے اسے محروم رکھا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس آگ نے نہ جانے کتنے نیستانوں کو خاکستر کیا۔ انسان کو اس کا احساس ہے، لیکن یہ

احساس جرم کا احساس ہرگز نہیں اس لئے کہ انسان اسے اپنی نہیں خدا کی خامی اور کوتاہی سمجھتا ہے اور اس لئے جھجک اور خوف کے بغیر کبھی شکوہ و شکایت کے انداز میں اور کبھی طنز و تشنیع کے لہجے میں اپنے دل کی بات کہہ ڈالتا ہے۔ اقبال نے اپنے شعروں میں جہاں کہیں شکایت یا طنز کا یہ انداز اختیار کیا ہے، ان کی حیثیت ایک ایسے وکیل کی ہے جو بہر صورت اپنے موکل کو بے قصور ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اقبال ایک جگہ کہتے ہیں:

اے خدائے مہر و مہ خاک پریشانے نگر
ذرہ در خود فرد پیچد بیابانے نگر

بر دل آدم زدی عشق بلا انگیز را
آتش خود را باغوش نیستانے نگر

''بردل آدم زدی عشق بلا انگیز'' میں شکایت ادب کے دائرے سے باہر نہیں نکلی، لیکن یہ عشق بلا انگیز جب شرار بن کر خرمن ہستی کو جلانے لگتا ہے تو اس کے شعلے لفظ بن کر زبان پر آ جاتے ہیں اور انسان عاجز اور پریشان ہو کر چیخ اٹھتا ہے:

شرار از خاک من خیزد، کجا ریزم، کرا سوزم؟

اور پھر یہ آگ شکوہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے:

غلط کردی کہ در جانم فگندی سوز مشتاقی

ادب کی زنجیریں پاش پاش ہو جاتی ہیں اور دل کی بغاوت خالق حقیقی سے یہ کہنے میں تامل نہیں کرتی کہ ''غلط کردی''۔ پہلے مصرعے میں عجز اور پریشانی کے باوجود جو تھوڑی سی احتیاط ہے وہ دوسرے مصرعے میں اس طرح ختم ہوئی ہے جیسے اب اس پر کسی کا اختیار باقی نہیں رہا، لیکن یہی بات اقبال نے بعض جگہ اس طرح کہی ہے کہ وہاں احتیاط اور ادب کا یہ ہلکا سا پردہ بھی موجود نہیں کہ تجربے کی شدت مجبوری اور بے اختیاری کا پیش خیمہ ہے:

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ
اپنے لئے لامکاں، میرے لئے چار سُو [1]

انسان کی فطرت میں بلندی ہے اور بلند سے بلند تر تک پہنچنے کی نہ مٹنے والی خواہش اس کی فطرت ازلی اور یہی فطرت اس کے دل میں نئے حوصلے اور نئی آرزوئیں پیدا کرتی ہے۔ اسی فطرت کا تقاضا ہے کہ ایک چیز کی تسخیر کے بعد دوسری کی تسخیر کی طرف قدم بڑھائے۔ مہ و انجم پر اپنی کمندیں ڈالے، جبریل کو اپنا صید زبوں بنائے اور یزداں کی طرف کمند پھینکے [2] لیکن بعض چیزیں ہیں کہ اس کی فطرت آزاد کے پیروں میں زنجیریں ڈالتی ہیں اور یہ فطرت آزاد تڑپ کر اور بے قرار ہو کر اپنے خالق سے فریاد کرتی ہے، کبھی عجز و انکسار کے ساتھ اور کبھی نڈر اور بے

باک ہوکر

طبع بلند دادہ بند ز پائے من کشائے
تابہ پلاس تو دہم خلعت شہر یار را

بہ بحر نغمہ کر دی آشنا طبع روانم را
زچاک سینہ ام دریا طلب، گوہر چہ می خواہی
نماز بے حضور از من نمی آید، نمی آید
دلے آوردہ ام، دیگر ازیں کافر چہ می خواہی

جس طبع رواں کی دریا مزاجی اور جس دل کی جلوہ طلبی پر انسان کو ناز ہے اس کی نظر میں ایسا جہان، جہاں صرف یزداں ہے، شیطان نہیں ہے، کور ذوق ہے[3] ایسی طبیعت اور ایسا دل رکھنے والے انسان کی فطرت میں ایسی بلند اور اس ہمت کی اتنی مردانگی ہے کہ جب خدا اس سے کہتا ہے کہ جو حالت ہے اس پر شاکر رہو تو انسان اسے جواب دیتا ہے کہ نہیں میری طبع بلند اس صورت حال سے مطمئن نہیں[4] اقبال اس بلند فطرت، تازہ جو اور انقلاب پسند انسان کی وکالت اول تو یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ انسان کی فطرت کی تسکین کے لئے خدا کو اپنے نظام کائنات میں بعض بنیادی تبدیلیاں کرنی چاہییں اور دوسرے اس طرح کہ وہ اس مشکل پسند فطرت کے لئے آزمائشوں کے زیادہ سامان پیدا کرے۔ ''زبور عجم'' کی ایک نظم کے چند بند پہلی قسم کے مطالبات کی بڑی واضح شاعرانہ تصویریں ہیں۔ ایسی تصویریں جن میں فلسفیانہ فکر اور شاعرانہ فن نے مل کر اقبال کے مسلک کی وضاحت کی ہے:

یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک
یا دگر ابلیس بہر امتحان عقل و دیں
یاچناں کن یاچنیں

جہانے تازۂ یا امتحانے تازۂ
می کنی تا چند باما آنچہ کر دی پیش ازیں
یاچناں کن یاچنیں

فقر بخشی؟ یا شکوہ خسرو پرویز بخش
یا عطا فرما خرد با فطرت روح الامیں
یاچناں کن یاچنیں

یا بکش در سینہ من آرزوئے انقلاب

یا دگر گوں کن نہاد ایں زمان و ایں زمیں
یا چناں کن یا چنیں

دوسرا مطالبہ غزل کے بعض شعروں میں ہوا ہے اور عموماً غزل کی زبان میں ہوا ہے۔

فرصت کشمکش مدہ ایں دل بے قرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

گیسوئے تابدار کو اور بھی تادار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر

انسان کو خالق نے جو بے پایاں صلاحیتیں ودیعت کی ہیں انہیں کی بدولت اسے فرشتوں تک پر تفوق حاصل ہوا ہے۔ اس علم نے انسان کو ایک ایسے احساس برتری (Superiority Complex) میں مبتلا کیا ہے کہ کبھی کبھی وہ خالی ظرف کی صدا بن کر نکلتا ہے اور کبھی کبھی طعن، تشنیع اور تکبر کی صورت اختیار کر لیتا ہے:

مقام بندگی دیگر، مقام عاشقی دیگر
زنوری سجدہ می خواہی زخاکی بیش ازاں خواہی

مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد
قصوروار، غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

شوخیاں، شکوے

اور کبھی کبھی دل کا یہ بخار شکووں کا دفتر بن جاتا ہے اور ساری شکایتیں، سارے طعنے، ساری بیباک گستاخیاں ایک ہی زنجیر کی کڑیاں بن جاتی ہیں۔ اقبال کی مشہور ''غزل'' اگر کج رو ہیں انجم...... ''طنز اور طعنے کے تیروں کا ترکش ہے:

اگر کج رو ہیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا؟
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی

خطا کس کی ہے یا رب لامکاں تیرا ہے یا میرا؟

اسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیوں کر
مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا؟

اسی کوکب کی تابانی سے ہے سارا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

آخری شعر میں وکالت کا فن چابک دستی سے بروئے کار آیا ہے۔

اقبال کے کلام میں آدم کی زندگی، اس کی تخلیقی سرگرمیوں اور ان سرگرمیوں کی بدولت ظاہر ہونے والے غیرفانی کارناموں میں اقبال نے بارگاہ ایزدی میں اس کی جو نمائندگی اور وکالت کی ہے اس کی بنیاد بعض ایسی حقیقتوں پر ہے جن کا سرچشمہ قرآن حکیم کے ارشادات ہیں۔ ان حقائق پر اقبال کے تخیل نے بعض ایسی باتوں کا اضافہ کیا ہے جنہیں قیاس بڑی آسانی سے قبول کرتا ہے۔ ان دونوں چیزوں کے امتزاج سے ''حیات آدم'' کی رنگین داستان مرتب ہوئی ہے۔ اس کی رنگینی میں اور بہت سی چیزوں کے علاوہ انسانی فطرت کی بعض کمزوریوں کا بھی حصہ ہے اور ابلیس کی اس شیطنت کا بھی جس نے قدم قدم پر ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھایا۔ اقبال کو اس کا احساس ہے اور اس لئے آدم کی وکالت کرتے وقت انہوں نے شاعرانہ تخیل کو حکیمانہ احساس کا پابند رکھا ہے اور اس حقیقت کی طرف سے چشم پوشی نہیں کی کہ آدم نے خدا کے اوصاف کا مظہر اور اس کی نیابت اور خلافت کا امین ہونے کے باوجود کبھی کبھی راہ صواب کو ترک کر کے اپنے آپ کو زندگی کے پُرفسوں فریب کا شکار بنایا ہے۔ ''پیام مشرق'' میں اقبال نے انسانی زندگی کے مختلف مراحل کو پانچ منزلوں میں تقسیم کر کے ہر مرحلے کے واضح پہلوؤں کو بڑے شاعرانہ انداز میں نمایاں کیا ہے۔ اس نظم کے ابتدائی چار حصوں کے عنوان ہیں: (1) میلاد آدم (2) انکار ابلیس (3) اغوائے آدم (4) آدم از بہشت بیرون آمدہ می گوید۔ پانچویں حصے میں صبح قیامت کا منظر پیش کیا گیا ہے اور آدم حضور باری میں اپنی زندگی کا پورا خلاصہ بیان کر کے اپنی اس کوتاہی کی ایک حسین تاویل پیش کر رہا ہے کہ وہ جہان فسوں کار کے طلسم میں کیوں مبتلا ہوا۔ یہ حسین تاویل اقبال کی شاعرانہ وکالت کا آخری حربہ ہے اور یقیناً کامیاب حربہ ہے کہ اس میں فلسفہ منطق اور شاعری، باہم ایک دوسرے کے ہم عناں بھی ہیں اور ہم نوا بھی۔ داستان کے اس مرحلے پر اقبال کی وکالت نے جو انداز اختیار کیا ہے اس کا مفصل حال خود انہی کی زبان سے سنئے:

اے کہ ز خورشید تو کوکب جاں مستنیر
از دلم افروختی شمع جہان ضریر

ریخت ہنر ہائے من بحر بہ یک نائے آب
تیشہ من آورد از جگر خارہ شیر

زہرہ گرفتار من، ماہ پرستار من
عقل کلاں کار من بہر جہاں دارو گیر

من بہ زمیں در شدم، من بفلک برشدم
بستہ جادوئے من ذرہ و مہر منیر

گرچہ فسونش مرا برد ز راہ صواب
از غلطم درگذر، عذر گناہم پذیر

رام نگردد جہاں تانہ فسونش خوریم
جز بکمند نیاز ناز نگردد اسیر

تاشود از آہ گرم ایں بت سنگیں گداز
بستن زنار او بود مرا ناگزیر

عقل بدام آورد فطرت چالاک را
اھرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

پہلے چار شعروں میں انسان کی عملی سرگرمیوں کا خلاصہ ہے اور یہاں انسان اپنے تسخیری کارناموں کا ذکر اسی فخر بلکہ غرور کے ساتھ کرتا ہے جو اس نے ہر موقعے پر خدا سے مخاطب ہوتے وقت اختیار کیا ہے، لیکن اگلے شعر میں اس کا انداز اور لہجہ خادمانہ، نیازمندانہ اور منکسرانہ ہے ''از غلطم درگذر، عذر گناہم پذیر'' میں عبودیت کی پوری شان موجود ہے اور یہاں پہنچ کر وکالت کا وہ فریضہ تکمیل کو پہنچتا ہے جو اقبال نے ''آدم'' کی طرف سے اپنے ذمے لیا تھا۔ اس وکالت میں اقبال کی شاعری کا پورا لہجہ اس اہم وکالت کے منصب اور مقصد کے مطابق اور اس سے ہم آہنگ رہا ہے۔ حسب ضرورت اس میں تیزی اور تندی بھی پیدا ہوتی ہے اور نرمی بھی، لیکن عموماً اس پوری وکالت پر

برتری کا احساس، تبختر اور تکبر چھایا رہا ہے اور اس لئے اس میں جا بجا شکوہ و شکایت طنز اور اس سے بھی بڑھ کر طعن و تشنیع کی کیفیت ہے۔ گو اس سے انکار ممکن نہیں کہ اس شکوہ شکایت، طنز اور ''طعنے تشنے'' میں ہر جگہ شاعرانہ حسن اور دلکشی موجود ہے۔

مسلمان کی زندگی

اقبال کی حکیمانہ اور شاعرانہ وکالت کا دوسرا میدان مسلمان کی زندگی ہے۔ اقبال کے سامنے مسلمان کی اس زندگی کا ایک مثالی تصور ہے۔ مثالی تصور کا سرچشمہ ایک طرف تو قرآن حکیم کی تعلیم ہے اور دوسری طرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پاکیزہ اور برگزیدہ ذات جس میں انسانی فکر، عمل اور اخلاق کے اوصاف اپنی اعلیٰ ترین اور پسندیدہ ترین صورت میں مجتمع ہیں۔ ایک طرف تو یہ مثالی تصور اور دوسری طرف یہ واضح حقیقت کہ مسلمان بحیثیت گروہ کے نہ صرف یہ کہ اس مثالی تصور سے بہت دور ہے بلکہ اس کی زندگی ذلت، نکبت اور تحقیر کی زندگی ہے اور وہ کہ جسے اپنے عمل اور اخلاق کی بدولت تمام بنی نوع انسان میں سب سے زیادہ معزز، محترم اور مقتدر ہونا چاہئے تھا آج عزت، احترام اور اقتدار سے محروم ہے۔ اقبال نے مسلمان کی تمدنی اور سیاسی بدحالی کا جو نقشہ بیسویں صدی کے شروع میں دیکھا اس سے اس کا دل سخت بے چین اور مضطرب تھا۔ اس بے چینی اور اضطراب میں ایک مجبوری اور بے بسی کی کیفیت بھی تھی اور ان ملی جلی کیفیتوں نے اقبال میں غصہ بھی پیدا کیا تھا اور جھنجھلاہٹ بھی۔ اس غصے اور جھنجھلاہٹ کا نتیجہ تھا کہ اقبال نے اعتدال اور توازن کے سارے ضابطے چھوڑ کر خدا کی بارگاہ میں شکوؤں کا دفتر کھولا اور دل کی بھڑاس نکالنے کے لئے جو کچھ منہ میں آیا کہتے چلے گئے۔ مسلمان نے ماضی کی زندگی میں جذبہ دین داری سے سرشار ہو کر اللہ کے نام پر جو کچھ کیا تھا جی کھول کر اس کا احسان جتایا اور اس طرح جتایا کہ فرشتے بھی اس کی شوخی و گستاخی[5] اور بدسلیقی[6] اور برہمی پر انگشت بدنداں رہ گئے۔ اقبال نے ''شکوہ'' میں ایک وقتی جوش اور جذبے کے تحت اپنی بے باک وکالت سے جس طرح خدا کو قائل کرنے کی کوشش کی تھی اس کی شدت خود اقبال نے بھی محسوس کی اور اسی احساس نے ان سے ''جواب شکوہ'' لکھوایا۔ اسی لئے جب ہم اقبال کے کلام کے اس حصے پر نظر ڈالتے ہیں جس میں اقبال خدا سے مسلمان کے نمائندے یا وکیل کی حیثیت سے مخاطب ہیں تو اس میں ہمیں کسی جگہ شکوہ، طنز اور طعنہ کا وہ رنگ نہیں ملتا جو ان کے کلام کے اس حصے میں جو ''آدم'' یا انسان کے خیالات اور احساسات کی وکالت کرتا ہے۔ یہاں اقبال کے تخاطب کا انداز عموماً دعا کا ہے۔ اقبال نے دعا کو کہیں جذباتی نہیں بننے دیا بلکہ اسے اپنے اس نظام فکر کا تابع رکھا ہے جس میں مسلمان کی زندگی بعض اخلاقی اور عملی ضابطوں کی پابند ہے۔ کلام پاک میں مسلمان کو ایک خاص طرح سوچنے اور عمل کرنے یا ایک خاص طرح کے اخلاق کی پابندی کرنے اور اس اخلاق کے مطابق زندگی بسر کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ اس خاص طرح زندگی بسر کرنے اور اس

زندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے مسلمان میں بعض اوصاف کا پیدا ہونا یا اس کی بعض صلاحیتوں کا ابھرنا ضروری ہے۔ اقبال کو موجودہ دور کے مسلمانوں میں ان اوصاف کی نمایاں کمی محسوس ہو رہی ہے۔ اس لئے وہ حضور باری میں جاتے ہیں تو ان کی آرزوئیں استدعا بن کر زبان پر آتی ہیں۔ مسلمان کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد، نصب العین یا آدرش یہ ہے کہ وہ ہر طرف خیر کی روشنی پھیلائے اور شر کی جو قوتیں خیر کو پھیلنے اور آگے بڑھنے سے روکتی ہیں ان کا مقابلہ کرے، ان سے نبرد آزما ہو، ان کے سامنے سینہ سپر ہو کر کھڑا ہو جائے اور اگر ضرورت پڑے تو اپنی جان قربان کرنے سے بھی دریغ نہ کرے۔ مسلمان کی موجودہ زندگی، قربانی اور ایثار کے اسی جذبے سے خالی ہے۔ اسی لئے اقبال بارگاہ ایزدی میں حاضر ہوتے ہیں تو اپنے معبود سے دعا کرتے ہیں کہ وہ حسینؓ کی رسم ایثار کو پھر دنیا میں عام کرے:

ریگ عراق منتظر کشت حجاز تشنہ کام
خون حسین بازدہ کوفہ و شام خویش را

لیکن اقبال کو اس بات کا بھی شدید احساس ہے کہ وہ مسلمان جسے خیر کی تبلیغ کے لئے ہر وقت جان ہتھیلی پر رکھنے کا حکم ملا ہے آج کل جاں سپاری کے اس جذبے سے عاری اور محروم ہے اور اس کوتاہی کا علاج بھی خالق حقیقی کے سوا کسی اور کے پاس نہیں، اس لئے دست دعا اسی کے آگے پھیلاتے ہیں:

یا مسلماں را مدہ فرماں کہ جاں برکف بنہ
یا دریں فرسودہ پیکر تازہ جانے آفریں

ایک دوسرے انداز میں یہی گزارش یوں پیش کی جاتی ہے:

جسے نان جویں بخشی ہے تو نے
اسے بازوئے حیدر بھی عطا کر

مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کا ایک تاریک پہلو یہ ہے کہ ان کے دلوں میں مہر و وفا کی وہ گرمی باقی نہیں رہی جس کی بدولت ہر مسلمان دوسرے مسلمان کے غم کو اپنا غم سمجھ کر آگ میں کود پڑتا تھا اور یوں شرکت غم دکھ درد کے بوجھ کو ہلکا کر دیتی تھی۔ اقبال مہر و وفا کی دولت کو ذات خداوندی کا عکس اور پرتو سمجھتے ہیں اور اسی لئے خدا کے سامنے دامن پھیلاتے ہیں تو ان کے دل کی بات یوں زبان تک آتی ہے:

دلوں کو مرکز مہر و وفا کر
حریم کبریا سے آشنا کر

یہی بات کبھی کبھی اشاروں، کنایوں میں یا شاعرانہ علامتوں کے ذریعے ادا کی جاتی ہے:

رگ تاک منتظر ہے تری بارش کرم کی
کہ عجم کے میکدوں میں نہ رہی مئے مغانہ

اور پھر مسلمان کے لئے بیک وقت وہ تمام چیزیں طلب کی جاتی ہیں جن کے بغیر اس نصب العین کی تکمیل ممکن نہیں جو مسلمان کا مقسوم ہے اور جس کے بغیر اس کی زندگی ادھوری رہتی ہے:

شراب کہن پھر پلا ساقیا
وہی جام گردش میں لا ساقیا

مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا
مری خاک جگنو بنا کر اڑا

خرد کو غلامی سے آزاد کر
جوانوں کو پیروں کا استاد کر

ہری شاخ ملت ترے نم سے ہے
نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے
دل مرتضٰی ، سوز صدیق دے

جگر سے وہی تیر پھر پار کر
تمنا کو سینوں میں بیدار کر

''وہی تیر'' میں ماضی اور حال کے مسلمانوں کے فرق کی طرف بڑا بلیغ اشارہ ہے۔

بارگاہ خداوندی میں اقبال کی حضوری کی یہ دوسری صورت جس میں وہ مسلمانوں کے وکیل بن کر سب کچھ کہتے ہیں، اس پہلی صورت سے مختلف ہے جہاں وہ انسان یا آدم کے نمائندے اور وکیل کی حیثیت سے خدا سے ہم کلام ہیں۔ اقبال کا مقصد اور نصب العین بعض اساسی وجوہ کی بنا پر دونوں صورتوں میں مختلف ہے اور اس مقصد اور نصب العین کے اختلاف نے ان کے تخاطب کے انداز اور لہجے میں فرق پیدا کیا ہے۔ پہلے موقع پر شکوہ و

شکایت کی جو تیزی اور تندی اور طعن و تشنیع کی جو ناگوار تلخی ہے وہ اس عبرت انگیز صورت حال کی پیدا کی ہوئی ہے جس میں انسان اشرف المخلوقات ہونے کے باوجود مبتلا ہے۔ دوسری صورت میں بات مسلمان کی طرف سے کی گئی ہے اس لئے بات میں عاجزانہ اور منکسرانہ دعا کا رنگ ہے۔ تخاطب کی تیسری صورت وہ ہے کہ جب اقبال اپنی ذاتی حیثیت میں، اس طرح اپنے خدا یا معبود سے ہم کلام ہیں جیسے ایک بندے کو ہونا چاہئے۔ یہاں ان کی ہر بات میں حفظ مراتب کی نزاکت بھی ہے، عبودیت کا عجز و انکسار بھی اور ان دونوں چیزوں کے ساتھ ناز و نیاز کے رشتے کی بے لوث رنگینی بھی۔ اسی لئے اقبال نے بحیثیت اقبال کے جب اپنے معبود سے ہم کلامی کی سعادت حاصل کی ہے تو کبھی اسے ایک ایسے محبوب کی صورت میں دیکھا ہے جس کا جلوہ ہر حسن میں دکھائی دیتا ہے اور کبھی اس قادر مطلق کے روپ میں کہ جس سے ہر چیز طلب بھی کی جاسکتی ہے اور طلب کرنے کے بعد یہ یقین بھی رکھا جاسکتا ہے کہ اس سے جو کچھ مانگا جائے گا وہ ملے گا۔ اقبال نے اپنے معبود اور خالق کو اپنی ہر آرزو کے حصول کا مرکز بنایا ہے اور ان آرزوؤں کی نوعیت ان آرزوؤں سے کہ جو آدم اور مسلمان کے نمائندے یا وکیل کی حیثیت سے ان کے دل میں پیدا ہوتی ہیں، بعض باتوں میں ملی جلی ہونے کے باوجود ان سے مختلف ہے۔ یہ آرزوئیں ایک طرف تو اقبال کے ان احساسات کی پیدا کی ہوئی ہیں جو معاشرتی زندگی بسر کرنے والے ایک حساس انسان کے دل میں پیدا ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان تصورات کی جو زندگی اور اس زندگی کے ساتھ انسان کے تعلق کے سلسلے میں اقبال کے فکر نے مرتب کئے ہیں۔ اقبال فلسفی ہیں، شاعر ہیں اور اپنی نجی زندگی میں دل گداز اور چشم نم رکھنے والے رقیق القلب انسان، اقبال کی شخصیت کے یہ تینوں پہلو ان کے کلام کے اس حصے میں جہاں انہوں نے اپنی ذاتی حیثیت سے اور اپنے شخصی رشتے کی بنا پر خدا کو مخاطب کیا ہے، طرح طرح سے اپنا جلوہ دکھاتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ ان کے کلام کا یہ حصہ لہجے کے انکسار اور نیاز مندی کی بنا پر بھی اور شاعرانہ انداز نظر اور حکیمانہ طرز فکر کا عکس ہونے کی وجہ سے بھی لطیف اور گہرے تاثرات کا حامل ہے۔

اقبال..... بارگاہ خدا میں

اقبال نے اپنی ذاتی حیثیت میں خدا سے جو تعلق قائم کیا ہے اس میں شکوہ شکایت کی جگہ قناعت و شکر نے لی ہے اور قانع اور شاکر اقبال نے بارگاہ ایزدی میں حاضر ہو کر جب اپنے معبود کو مخاطب کیا ہے تو ان کے لہجے میں سپردگی کی کیفیت پیدا ہوئی ہے۔ اقبال کے لئے حق تعالیٰ سے ہم کلامی بجائے خود ایک ایسی سعادت ہے جس کا نشہ انہیں سرشار و مخمور رکھتا ہے اور اس سرشاری و خماری کا عکس ان کی زبان سے نکلے ہوئے ہر لفظ میں گھلاوٹ بھی پیدا کرتا ہے اور تاثیر بھی۔ اپنی حالت دل ایک جگہ یوں بیان کرتے ہیں:

تیری بندہ پروری سے مرے دن گزر رہے ہیں
نہ گلہ ہے دوستوں کا نہ شکایت زمانہ

یہ کیفیت کبھی شکایت کی صورت بھی اختیار کرتی ہے تو عاجزی اور انکساری کا دامن اس کے ہاتھ سے نہیں چھوٹتا:

من ھماں مشت غبارم کہ بجائے نرسد
لالہ از تست و نم ابر بہاری ازتست

یا رب یہ جہان گزراں خوب ہے لیکن
کیوں خوار ہیں مردان جفاکیش و ہنرمند

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری

تیرے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا
یہاں مرنے کی پابندی، وہاں جینے کی پابندی

بحیثیت مفکر، بحیثیت شاعر اور بحیثیت انسان اقبال کے دل میں طرح طرح کی آرزوئیں پیدا ہوتی ہیں ۔اقبال نے اپنے خدا کے ساتھ عبودیت کا جو رشتہ قائم کیا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان تینوں حیثیتوں سے ان کا دل جن آرزوؤں کی تخلیق کرتا ہے اور جن آرزوؤں کی تکمیل کے لئے بے قرار ہوتا ہے، انہیں وہ حضور باری میں لے جائیں، کمال نیاز مندی سے دامن پھیلائیں اور گڑگڑا کر دعائیں مانگیں کہ اے میرے مولیٰ! میرے خالی دامن کو گل ہائے مراد سے بھر دے ۔اقبال کا احساس خودی اور ان کی آرزوئے فقر جس جس طرح دعا بن کر زبان پر آتی ہے اس کا جلوہ چند شعروں میں دیکھئے:

یا رب درون سینہ دل با خبر بدہ
دور بادہ نشہ را نگرم آں نظر بدہ

ایں بندہ را کہ بانفس دیگراں نزیست
یک آہ خانہ زاد مثال سحر بدہ

خواجہ من! نگاہ دار آبروئے گدائے خویش
آنکہ زجوئے دیگراں پر فگند پیالہ را

دل زندہ کہ وادی بہ حجاب در نسازہ
نگہے بدہ کہ بیند شررے بہ سنگ خارہ

بجمال تو کہ در دل اگر آرزو ندارم
بجز ایں دعا کہ بخشی بکبوتراں عقابی

کانٹا، وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یا رب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

خالق حقیقی کی ادنیٰ سی توجہ بھی قطرے کو گہر اور ذرے کو آفتاب بنا سکتی ہے:

از چمن تو رستہ ام قطرہ شبنمے بہ بخش
خاطر غنچہ وا شود، کم نشود زجوئے تو

تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ کر
تیرے پیمانے میں ہے ماہ تمام اے ساقی

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھوں میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہر آبدار کر

تکمیل کی کسی منزل تک پہنچنے کی آرزو کبھی ذات خداوندی میں جذب و حل ہونے کی آرزو بن جاتی ہے:

تو ہے محیط بیکراں، میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر، یا مجھے بے کنار کر

وہی اقبال جو کبھی کبھی ''داد'' یا ''صلے'' کی تمنا سے آزاد اور بے نیاز ہو کر صرف فریاد سنانے کی لذت میں

گم رہنا چاہتے ہیں [8] کبھی کبھی خاموشی اور بے زبانی کو اپنی زبان اور اپنا تکلم بناتے ہیں اور ایسے موقعوں پر عموماً ان کی بات تغزل کی دل کش کیفیت میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے:

گلہ ہا داشتم از دل بزبانم نرسید
مہر و بے مہری و عیاری و یاری ازتست

زحکایت دل من تو بگو کہ خوب دانی
دل من کجا کہ او را بکنار من نیابی

''آنچہ بکس نتواں گفت'' میں راز و نیاز کے جس رشتے اور تعلق کا رموز پوشیدہ ہے اس کی جھلک شاعر اقبال کے بہت سے شعروں میں طرح طرح سے دکھائی دیتی ہے۔ یہ شعر جہاں ایک طرف اس حقیقت کے مفسر ہیں کہ بندے کو اپنے معبود کی ناز برداری پر بڑا ناز ہے، دوسری طرف اس شاعرانہ حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ یگانگت اور محبت کی سچائی، وارفتگی اور فدائیت جب شعر کے سانچے میں ڈھلتی ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دل کے سارے گداز نے پگھل کر شعر کے پیکر میں جنم لیا ہے۔ اقبال کے فارسی اور اردو کلام میں تغزل کے رنگ میں ڈوبے ہوئے بہت سے شعر ایسے ہیں جن میں بندہ خدا سے اس طرح مخاطب ہے جیسے محبوب سے۔ مخاطب ہونے والا خود کو عاشق شیدا سمجھ کر اپنے محبوب کی ہر ادا کا تذکرہ مزے لے لے کے اور جھوم جھوم کر کر رہا ہے:

نہ تو در حرم گنجی نہ در تبخانہ می آئی
ولیکن سوئے مشتاقان چہ مشتاقانہ می آئی

قدم بیباک تر نہ در حریم جان مشتاقاں
تو صاحب خانہ آخر چرا دزدانہ می آئی

بغاوت می بری سرمایہ تسبیح خواناں را
بہ شبخون دل زناریاں ترکانہ می آئی
گہے صد لشکر انگیزی کہ خون دوستاں ریزی
گہے در انجمن باشیشہ و پیمانہ می آئی

اے کہ نزدیک تر از جانی و پنہاں زنگہ
ہجر تو خوش ترم آید ز وصال دگراں

در موج صبا پنہاں دزدیدہ بباغ آئی
در بوئے گل آمیزی، باغنچہ در آویزی

من بندہ بے قیدم شاید کہ گریزم باز
ایں طرہ پیچاں را در گردنم آویزی

حجاب اکسیر ہے آوارہ کوئے محبت کو
مری آتش کو بھڑکاتی ہے تیری دیر پیوندی

خدا کی ذات کو ہر طرح کی شان محبوبی کا مرکز اور ہر محبوب سے برتر و اعلیٰ سمجھنے والے اقبال کا ذہن جب شاعری کے حریری پردے اٹھا کر دیکھتا ہے تو بے ساختہ اس کی زبان سے نکل جاتا ہے:

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود سیمیائی

اور پھر اقبال اسی بات کو بار بار دہراتے ہیں اور پورے عقیدے اور ایمان کے ساتھ دہراتے ہیں:

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب
گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب

عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرہ ریگ کو دیا تو نے طلوع آفتاب

شوکت و سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقر جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب

تیری نگاہ ناز سے دونوں مراد پا گئے
عقل غیاب و جستجو، عشق حضور و اضطراب

یہی احساس، لطیف تر شاعرانہ انداز میں ایک اور جگہ اس طرح ظاہر ہوا ہے:

میرا نشیمن نہیں درگہ میر و وزیر
میرا نشیمن بھی تو، شاخ نشیمن بھی تو

تجھ سے گریباں مرا مطلع صبح نشور
تجھ سے مرے سینے میں آتش اللہ ہو!

تجھ سے مری زندگی سوز و تب و درد و داغ
تو ہی مری آرزو، تو ہی مری جستجو

پاس اگر تو نہیں شہر ہے ویراں تمام
تو ہے تو آباد ہیں اجڑے ہوئے کاخ و کو

خدمت انسانیت

اقبال ہر طرح کے فن کو، جن میں شاعری بھی شامل ہے، انسان کی خدمت اور رہنمائی کا وسیلہ سمجھتے ہیں، اس لئے اس خدا سے جو ان کی تمام تر آرزوؤں کا مرکز و منبع ہے اپنے شعر کے لئے حسن تاثیر کی دعا بھی بڑے عاجزانہ اور موثر شاعرانہ انداز میں کرتے ہیں۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

ضمیرم آنچناں کن کہ ز شعلہ نوائے
دل خاکیاں فروزم، دل نوریاں گدازم

دل خاکیاں فروزم اور دل نوریاں گدازم والی آرزو کبھی کبھی اپنے سارے گرد و پیش کو اپنی گرفت میں لینا

چاہتی ہے اور اقبال کے دل کی تڑپ ایک طویل دعا بنتی اور نرم و نازک لے میں فضا میں گونجنے لگتی ہے:

ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر
زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر!

جوانوں کو سوز جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے

مری ناؤ گرداب سے پار کر
یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر

بتا مجھ کو اسرار مرگ و حیات
کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات

مرے دیدہ تر کی بے خوابیاں
مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں

مرے نالہ نیم شب کا نیاز
مری خلوت و انجمن کا گداز

امنگیں مری، آرزوئیں مری
امیدیں مری، جستجوئیں مری

مری فطرت آئینہ روزگار
غزالان افکار کا مرغزار

مرا دل میری رزم گاہ حیات
گمانوں کے لشکر، یقیں کا ثبات

یہی کچھ ہے ساقی متاع فقیر
اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر

مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے! ٹھکانے لگا دے اسے!

یہاں دعا کی لے نے اپنی ذات سے بڑھ کر پوری نوع انسانی کا احاطہ کیا ہے، اور جس انسان کی فلاح کو اقبال نے اپنی حکمت اور اپنے شعر کا مقصد بنایا ہے اپنا سب کچھ اس پر قربان کر دینا چاہتے ہیں اور ایثار اور قربانی کے اس فریضے کی ادائیگی میں بڑے والہانہ انداز میں اپنے خدا سے کہتے ہیں کہ میری ساری متاع کو میری نوع میں تقسیم کر دے کہ اس متاع کا بہترین مصرف یہی ہے۔ یہی اقبال کی آرزو تھی اور اس لئے ان کی دعاؤں کی معراج ہے۔

اقبال نے شاعری شروع کی تو وہ وطن کی محبت کے جذبے سے سرشار تھے اور شاعری کے اس دور میں یہ احساس ان کے دل میں کانٹے کی طرح کھٹک رہا تھا کہ ان کے اہل وطن امتیاز آئین وملت کے پھندے میں گرفتار ہیں۔ یورپ کے قیام کے زمانے میں مطالعے اور مشاہدے نے ان کے تصورات میں تبدیلی پیدا کی اور وہ ایک طرف بنی نوع انسان کی عظمت اور دوسری طرف اسلامی اخوت کے پیامی بن کر دنیا کے سامنے آئے۔ اقبال کے فکر نے ان پیغاموں کو ایک منظّم فلسفہ حیات کی شکل دی۔ ان کے شاعرانہ تخیل نے اس فلسفے کو ایک دل نشین پیکر عطا کیا اور ان کے جذبے کے خلوص اور شدت نے اس فلسفے کو دل کی گہرائیوں تک پہنچایا۔ یوں گویا اقبال کی پوری شاعری ان کی شخصیت کے تین رخوں (فکری، تخیلی اور جذباتی) کا مکمل آئینہ اور ان کے رچے ہوئے مزاج کی ایک موثر صورت ہے۔ ان کی شخصیت کے یہ تینوں رخ ان کی شاعری کے ہر پہلو میں نمایاں دکھائی دیتے ہیں لیکن اس کا جتنا واضح اظہار ان تینوں حیثیتوں سے، جس طرح ان کے کلام کے اس حصے میں ہوا ہے جہاں وہ بارگاہ ایزدی میں حاضر ہو کر خداوند تعالیٰ سے مخاطب ہوئے ہیں، کسی اور موقع پر نہیں ہوا۔ خدا سے مخاطب ہوتے وقت اقبال نے تین مختلف منصب ادا کئے ہیں اور یہ منصب ادا کرتے وقت نہ فکری تقاضوں کو نظر انداز کیا ہے نہ شعری مطالبات کو۔ ان کے نغمے کی لے ان کے منصب کے مقاصد کے ساتھ بدلی اور اس سے ہم آہنگ رہی ہے اور یہ بات صرف اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے کہ شاعر کے فکری نظام میں کسی طرح کا انتشار نہ ہو، وہ مفکر ہونے کے باوجود یہ نہ بھولے کہ وہ شاعر ہے اور ان دونوں چیزوں کے ساتھ ساتھ یہ یاد رکھے کہ فکر اور شعر کو جب تک جذبے میں نہ سمویا جائے ان میں نہ صداقت پیدا ہوتی ہے نہ تاثیر۔

وجودِ مطلق یا خدا

ڈاکٹر عشرت حسن انور (ترجمہ: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی)

جیسا کہ گزشتہ باب میں واضح کیا گیا، کائنات ایک آزاد تخلیقی ارادے کی ماہیت رکھتی ہے، تمام موجودات کی تہہ میں یہی ارادہ کارفرما ہے، یہ تمام مظاہر میں پھوٹا پڑ رہا ہے، تمام حقائق میں اپنا اظہار کر رہا ہے، اس کے پیچھے کوئی طاقت یا دباؤ کارفرما نہیں، یہ کسی جبری قانون کے تابع نہیں کیونکہ ایسی صورت میں وہ تخلیقی نہیں رہے گا۔

اب اس آزاد تخلیقی ارادے کو دو طرح سمجھا جا سکتا ہے، یا تو یہ ایک بے بصر قوت ہے جو اپنے سامنے کوئی مقصد نہیں رکھتی یا پھر یہ مقصدی قوت ہے اور اپنی تخلیق کو ایک غایت کے لحاظ سے متعین کرتی ہے۔

بے بصر قوت کا مفروضہ دو لحاظ سے مشکوک ہے۔ اولاً یہ کہ عالم جیسا کہ ہم اسے جانتے ہیں ایک گڈ مڈ اور متناقض انبار نہیں ہے، جہاں تک ہم دیکھتے ہیں وہ ایک غائی اور معقول کل ہے، وہ اٹکل پچو نہیں ہے بلکہ اس میں ایک معقولیت ہے۔ ہماری کائنات ایسی کائنات ہے جس میں نظم و نسق کی حکمرانی ہے۔ ثانیاً یہ کہ ہمارے شعور کے واقعات بھی اسی طرف رہنمائی کرتے ہیں کہ ہماری زندگی قانون و اصول سے عاری نہیں ہے بلکہ قطعی طور پر غایات سے متعین ہوتی ہے۔ تمام انسانی اعمال مقصدی ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہمیں دوسرے متبادل نظریے کو تسلیم کر کے کائنات کو اساسی طور پر عقلاً ہدایت یافتہ تخلیقی حیات سمجھنا چاہئے۔ البتہ اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ عالم اپنے سے خارج میں کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے یا وہ خود ہی ایک ذات یا خودی ہے جو ذی عقل اور با مقصد ہے؟

پہلا مفروضہ کہ کائنات، خارج کی کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے نا قابل قبول ہے کیونکہ اس صورت میں ایک تو غایت کو کائنات پر اوپر سے تھوپنا پڑے گا اور اس سے کائنات میں تمام تخلیقی آزادی محض ایک التباس بن جائے گی کہ غایت پہلے سے دی ہوئی ہے اور خارج سے دی ہوئی ہے اور کائنات اسی سے متعین ہو رہی ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ ہستی خود اس مواد کی خالق نہیں ہوگی جس کی وہ ہدایت و رہنمائی کر رہی ہے اس طرح یہ ہستی

محض ایک ناظم کی حیثیت رکھے گی۔ تیسرے یہ کہ اگر کسی طرح سے اسے خود ہی مادے کا خالق مان لیا جائے تو پھر اس کی دانش سے یہ بات متصادم ہوتی ہے کہ وہ اپنے سے علاوہ ایک مادہ تخلیق کر کے اپنے لئے خود ہی مشکلات پیدا کر لے۔

لہٰذا یہ مفروضہ کہ عالم سے باہر ایک ہستی ہے جس نے کائنات کے لئے ایک غایت متعین کر دی ہے، نا قابل قبول ہے۔ اس طرح دوسرے نظریے کو ماننے بغیر چارہ نہیں کہ کائنات خود ہی ایک خودی یا ایغو ہے۔[6] یہ مفروضہ ہماری اپنی خودی کے تجربے سے بخوبی توثیق پاتا ہے۔ ہماری حیات ایک ایغو کی حیات ہے، یہ شعور کا محض ایک بہاؤ نہیں ہے بلکہ اس میں ایک مرکز بھی ہے حقیقت یہ ہے کہ ساری حیات اپنی نوعیت میں انفرادی ہے، ہر طرف ایغوئیت کا عزم کارفرما ہے۔ ساری کائنات میں ایغوئیت کا ایک تدریجی، بڑھتا ہوا نغمہ سنائی دیتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ اپنی اضافی تکمیل انسان میں حاصل کر لیتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمیں ایک ہمہ محیط ایغو کے وجود کو بھی ماننا ہو گا۔ کیونکہ کائنات کو بطور کل ایک ایغو ہی سمجھنا چاہئے۔ کائنات ایک ارادے کی حامل ہے اور ارادہ چونکہ مقصدی ہوتا ہے اس لئے کائنات کو بھی مقصدی ماننا چاہئے اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ خود کائنات کو ایک ایغو سمجھا جائے، اب ایغوئیت کا جوہر اس کی انفرادیت کے نجی حصے میں مضمر ہے اور انفرادیت کی بنیادی ماہیت اس کا رہنمایانہ یا ہادیانہ عمل ہے۔ لہٰذا ایغوئیت حوالے کا ایک نقطہ ہے، چنانچہ کائنات کو محض حوادث یا وقوعات کا ایک بہاؤ نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ حوالے کے ایک مرکز یعنی ایغوئیت کا حامل سمجھنا چاہئے اس طرح اقبال ہمہ الہیت سے علیحدہ اپنا راستہ بناتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایغوئے مطلق یا خودی مطلق کا تعلق متناہی ایغوؤں کے ساتھ کیا ہے؟

اس تعلق کو تین طریقوں سے سمجھا جا سکتا ہے: (1) اول یہ کہ خودی مطلق واحد حقیقت ہے اور متناہی ایغو اس میں جذب ہیں اور ایغوئے مطلق سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے، صرف ایغوئے مطلق حقیقی ہے۔ (2) دوم یہ کہ ایغوئے مطلق، متناہی ایغوؤں کے وجود کو مٹائے بغیر انہیں اپنی خودی میں لئے ہوئے ہے (3) سوم یہ کہ ایغوئے مطلق متناہی ایغوؤں سے الگ اور بالا ہے۔

اقبال تیسری صورت کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں یہ صورت متناہی اور لامتناہی میں ایک خلیج پیدا کر دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''جس لامتناہی تک متناہی کی نفی کر کے پہنچا جائے وہ باطل لامتناہی ہے۔ نہ تو اس طرح خود لامتناہی کی توجیہ ہو سکتی ہے اور نہ اس متناہی کی جسے ہم اس کے مقابل میں لاتے ہیں۔''

اول الذکر موقف حقیقت مطلقہ سے شخصیت و ایغوئیت منسوب کرتا ہے اور اس ہمہ اوستی طرز فکر سے آگے ایک مثبت قدم ہے جو حقیقت کی ماہیت نہائی کو ایک غیر شخصی خاصیت کا حامل سمجھتا ہے مثلاً نور، قوت، حیات، ارادہ، فکر یا عقل وغیرہ۔ تاہم یہ طرز فکر اب بھی ہمہ اوستی مسلک سے وابستہ ہے کیونکہ اس کی رو سے حقیقت مطلقہ

کے سوا اور کچھ وجود نہیں رکھتا، متناہی ایغو اس میں جذب اور غرق ہیں اور اس لحاظ سے وہ اپنی کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ اقبال اس موقف کو بھی مسترد کر دیتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اول تو خودی کا وجدان ہم پر یہ منکشف کرتا ہے کہ خودی اپنی ایک ہستی رکھتی ہے۔ وہ اپنی ہستی کا شعور رکھتی ہے اور اپنی آزادی و اختیار کا بھی شعور رکھتی ہے۔ وہ کسی خارجی قوت مثلاً ایک برتر ایغو سے متعین نہیں ہوتی، اس کی فعلیت بنیادی طور پر ان غایتوں اور مقصدوں سے متعین ہوتی ہے جو خود اس کی آفریدہ ہیں۔ علاوہ ازیں اس کی ہستی ابدی ہے، آزاد فعلیت اس کی حیات دائمی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ثانیاً ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ہماری زندگی میں جو چیزیں بہترین اور حسین ہیں وہ بالکل نکمی اور بے قدر و قیمت ہیں، کیا میری حیات صرف ایک تفریحی کھیل کے طور پر تخلیق ہوئی ہے اور کیا یہ بات ساری بنی نوع انسان کے لئے بھی درست ہے؟ یقیناً ایسا نہیں ہے۔ زندی کے حقائق حیاتیات کی دنیا میں پیہم ترقی اور ارتقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ماہر حیاتیات اسے مفروضے پر قناعت کر لیتا ہے کہ انسان ارتقائی عمل کی آخری کڑی ہے۔ یہ مفروضہ بے سند ہے۔ انسان نے پست تر حیات سے نشو و نما پائی ہے اور یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس پر ارتقائی عمل ختم ہو گیا ہے۔ ارتقا کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ترقی ایک اضافی اصطلاح ہے اور اس کی کوئی حدود نہیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ انسان اور کائنات اپنے ارتقا کے آخری نقطے پر پہنچ گئے ہیں تو ہماری زندگی اور ہمارا وجود نا قابل برداشت ہو جائے گا کہ اس میں کوئی سعی اور کوئی تمنا باقی نہیں رہے گی۔ ابدی حالت تکمیل یا اس تکمیل کی ابدی تکرار جس کا نیطشے قائل ہے، ہماری کائنات اور ہماری حیات کو ہمیشہ کے لئے جامد اور متعین بنا دیتی ہے لیکن نشو و نما اور تخلیق کا امکان فطرت اور خودی کے مشاہدے سے بخوبی ثابت ہو جاتا ہے، کیا یہ سب کچھ غیر حقیقی ہے؟ نہیں۔

ثالثاً وحدت الوجودی صوفیہ و مفکرین جس تجربے پر اپنے نظریے کو مبنی قرار دیتے ہیں، خود ان کی بنیادوں پر مشکوک ہے۔ مثلاً مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی اس نظریے کی صحت کو اپنے صوفیانہ تجربے یعنی واردات روحانی کی بنا پر محل نظر سمجھتے ہیں۔ ان کے صوفیانہ تجربے کے مطابق جو حقیقت مطلقہ ان پر منکشف ہوئی وہ شخصی ہے وہ کوئی غیر شخصی ہستی نہیں جیسے قوت، ارادہ، نور وغیرہ۔ وہ خود شعور ہے اور ہم اس کو جوابی عمل کے واقعے سے جان سکتے ہیں۔ یہ خودی مطلق ہماری التجاؤں کو سنتی اور ہمارے افکار و احساسات کو سمجھتی ہے۔ علاوہ ازیں حقیقت مطلقہ کا وجدان ہماری اپنی خودی کو مٹا نہیں دیتا، البتہ وجدان کے واقعی عمل میں صاحب تجربہ یعنی مشاہد کی نجی شخصیت وقتی طور پر دب جاتی ہے، لیکن اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ پورے طور پر مٹ جاتی یا فنا ہو جاتی ہے لہٰذا صوفیہ یہ سمجھنے میں غلطی پر ہیں کہ وجدان کے عمل میں عالم اور معلوم ایک ہو جاتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوتا۔ معلوم ہمیشہ عالم سے الگ اور غیر رہتا ہے البتہ وجدان میں ایک لحاظ سے عالم اور معلوم ایک ہو جاتے ہیں، وہ یوں کہ صوفی اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے انتہائی عشق اور جذبے کی وجہ سے اس کے خیال میں پورے طور پر جذب ہو

جاتا ہے۔ یہ تجربہ اس سے اپنے احساسات کی شدت کے مطابق اضافی طور پر یا کلی طور پر اپنے آپ کے غیر موجود یعنی فنا ہو جانے کا دعویٰ کراتا ہے، وہ فی الواقع جذباتی طور پر ایغوئے مطلق میں جذب اور غرق ہو جاتا ہے، لیکن یہ انجذاب وغرق وجودی نہیں ہوتا یعنی اس کا وجود سمٹ نہیں جاتا۔ اس کے علاوہ جس طرح مجدد الف ثانی نے بتایا ہے اس وجدان کے مختلف درجے ہیں۔ صوفیہ بالعموم ابتدائی منازل ہی پر قانع ہو جاتے ہیں۔ ان منازل میں انہیں یوں لگتا ہے کہ متناہی خودی یعنی ان کی اپنی ذات بالکل غیر موجود اور غیر حقیقی ہے۔ یہ احساس وشعور اگر کسی صوفی پر طاری ہو جائے اور اس تجربے کو آخری منزل سمجھ بیٹھے تو یہ اس کی غلطی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ براہ راست تجربے یا مشاہدے کی کئی منزلیں اور مقامات ہیں اور آخری منزل وہ ہے جب صوفی بحیثیت ایک ہستی حقیقی کے اللہ تعالیٰ کا اس طرح متقابل ہوتا ہے گویا حقیقت مطلقہ کے روبرو ہے۔ یہ تجربہ انسانی شخصیت یعنی خودی کے جرأت مندانہ اثبات تک لے جاتا ہے نہ کہ اس کی نفی وعدم تک۔

اس طرح (لامتناہی خودی اور متناہی خودیوں کے باہمی تعلق کے بارے میں) ہمیں دوسری متبادل صورت کو ماننا پڑتا ہے۔ یعنی یہ کہ متناہی خودیاں حقیقی اور موجود ہیں اور ایغوئے مطلق ان کے وجود کو مٹائے بغیر انہیں اپنی خودی میں لئے ہوئے ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ یہ کس طرح ممکن ہے۔ اقبال کی رائے میں یہ دو طرح ممکن ہے یا تو ایغوئے مطلق انہیں اپنے تخیل میں یا پھر اپنی ہستی میں لئے ہوئے ہے۔ اول الذکر نظریہ پھر ہمیں ہمہ الٰہیت یا وحدت الوجودی تصور تک لے جاتا ہے، اسے اقبال قبول نہیں کرتے کیونکہ اس کی تصدیق ہماری اپنی خودی کے تجربے سے نہیں ہوئی۔ اگر انسانی ایغو کو صرف خدا کے تخیل کی تخلیق سمجھا جائے تو وہ حیات سے عاری اور محض خیالی ہو جائے گا اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وہ کسی نہ کسی طرح زندگی وفعلیت کا حامل ہے تب بھی اس کی حیات وفعلیت خدا کے تخیل سے متعین ہوگی نہ کہ خود اس سے۔ ایسی صورت میں اسے کسی طرح حقیقی اور موجود بالذات نہیں مانا جا سکتا، ظاہر ہے کہ ایک موجود متناہی ایغو اس کے تمثال محض سے قطعاً مختلف ہے۔

لہٰذا ہمیں یہ ماننا چاہیے کہ ایغو مطلق، متناہی ایغوؤں کو ان کا وجود مٹائے بغیر، اپنی ہستی میں لئے ہوئے ہے۔ حقیقت مطلقہ کو خودی سے عبارت سمجھنا چاہئے، لیکن یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں گویا اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔ خودی مطلق ان معنوں میں ماورائی نہیں ہے جن معنوں میں تجسیمی الٰہین اسے ماورائی سمجھتے ہیں۔ خودی مطلق نافذ کل یا ہمہ گیر ہے کیونکہ وہ ساری کائنات کا احاطہ کرتی ہے، لیکن وہ ان معنوں میں ہمہ گیر یا نافذ کل نہیں جو روایتی طرز کے ہمہ الٰہین سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی (جیسا کہ ہمہ الٰہین اسے قرار دیتے ہیں) وہ ایغوئیت یعنی ہماری طرح خود اپنی ''انیت'' کے شعور کی حامل ہے، لیکن اس کی ''انیت'' ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ مختصر یہ کہ وہ نافذ کل یا ہمہ گیر بھی ہے اور ماورا بھی،

تاہم نہ محض یہ ہے نہ محض وہ۔ نفوذ کلی یا ہمہ گیری اور ماورائیت دونوں ہی باتیں حقیقت مطلقہ کے لئے درست ہیں۔لیکن اقبال اس ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔

اولاً اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نافذ کل یا ہمہ گیر ہونے کا تصور ہمہ اوستی رجحان فکر سے نسبت رکھتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی اور غیر موجود ہے، درانحالیکہ اقبال کو اس بات پر اصرار ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی نہیں ہے بلکہ ایغوئے مطلق سے الگ اپنی ہستی رکھتی ہے۔ متناہی اور لامتناہی کے اس باہمی اتفاق وافتراق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ خودی مطلق کے ہمہ گیر یا نافذ کل ہونے پر زیادہ زور دینے سے انسانی ایغو ہستی لامتناہی میں براہ راست جذب وتحلیل ہو جاتا ہے اور یہ خودی کی حقیقت کو ترک کر دینے کے مترادف ہوگا۔ درحالیکہ اسی پر اقبال کی ساری فکر اور فلسفے کی عمارت کھڑی ہے۔ البتہ ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دینا یکسر بے محل نہیں کہ اس سے انسانی ایغو کی حقیقت مزید اجاگر ہوتی ہے۔ ایک طرف تو ماورائی تصور باری تعالیٰ متناہی ایغو کے وجود کو نمایاں کرتا ہے اور دوسری طرف ہستی لامتناہی کی انفرادیت والیغوئیت کو عیاں کر دیتا ہے۔

ثانیاً اس لئے کہ ماورائیت مذہبی شعور کو بہتر انداز میں آسودہ کرتی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ (i) حقیقت مطلقہ کو ماورائی سمجھا جائے۔ ''خودی مطلق کو خودی متناہی سے الگ یا غیر ہونا چاہئے کیونکہ انسان کی وہ مایوسی جو اس کی اپنی ذاتی دقتوں اور گردوپیش کی مزاحمتوں سے جنم لیتی ہے یہ تقاضا کرتی ہے کہ انسان اس سرچشمے سے مدد حاصل کرنے جو اس کے مصائب کا ماخذ نہ ہو اور جسے سارے عالم پر پورا تسلط حاصل ہو۔ فی الواقع یہ کائنات سے مافوق سرچشمے سے آنے والی مدد ہی وہ غایت ہے جس کے لئے مذہبی شعور ایسی ایک ماورائی ہستی کے وجود کو مانتا ہے۔'' تاہم یہ ہستی جو انسان سے غیر ہے، غیریت کے باوجود متناہی خودیوں اور کائنات کا احاطہ کرتی ہے، درحقیقت کوئی شے بھی ''کلی طور پر اس سے غیر'' نہیں ہو سکتی۔ (ii) نیز یہ کہ اس حقیقت مطلقہ کو ایک شخصیت سمجھا جائے۔ یہ بات اقبال کے یہاں بار بار دہرائی گئی ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک شخص یا ایغو ہے، ہمارے (تجربی) واقعات کی (فلسفیانہ) تنقید سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ عقلی طور پر ہدایت یافتہ حیات ہے جو ہمارے تجربہ حیات کے پیش نظر سوائے ایک نامی کل کے اور کسی طرح تصور نہیں کی جا سکتی، ایسا نامی کل جو بہت اچھی طرح مربوط ہے اور ایک مرکز کا حامل ہے چونکہ حیات کی یہی خصوصیت ہے اس لئے حیات مطلقہ کو سوائے ایک ایغو کے اور کسی طرح تصور نہیں کیا جا سکتا۔ وہ ایک بے مثل فرد ہے لیکن انفرادیت اس فرد کی متناہیت پر دلالت نہیں کرتی، وہ مکان کا پابند نہیں، اس کو خارج سے ملفوف کرنے والا کوئی مکان نہیں۔ اس کی لامتناہیت عمیق ہے نہ کہ ممتد (یعنی وسیع) ''ایغوئے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی فعلیت کے لامحدود باطنی امکانات میں مضمر ہے، کائنات جیسی کہ ہم اسے جانتے ہیں' ان امکانات کا محض ایک جزوی اظہار ہے۔

اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو ایغوئے مطلق کی شخصیت حسب ذیل صفات کی دلالت کرتی ہے:
(i) خلاقی (ii) ہمہ دانی (iii) قدرت کاملہ اور (iv) سرمدیت یعنی دائمیت۔ اقبال کی فکر میں ان سب کی گنجائش ہے۔

(i) ایغوئے مطلق اصلاً خلاق ہے اور اس کی خلاقی لامحدود ہے۔ وہ صرف ایک ناظم یا مہتمم نہیں ہے جو پہلے سے دی ہوئی کسی چیز پر عمل کر رہا ہو۔ اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ناقص اور بے بس ہے۔ نہ ہی وہ مادے کا پیدا کرنے والا ان معنوں میں ہے کہ مادہ اس سے علیحدہ اور خارجی کوئی شے ہو کیونکہ یہ اس کی دانش کے برخلاف ہے کہ وہ پہلے مادے کی تخلیق کر کے خود اپنے لئے مشکلات پیدا کرے اور پھر اسے خود اپنی خواہشات کے مطابق ڈھالے۔ وہ از خود خلاق ہے۔ ''اس کے لئے ''غیر خود'' اپنے آپ کو کسی غیر کی طرح پیش نہیں کرتا جو اس کے متقابل ہو، اگر ایسا ہو تو اسے بھی ہماری متناہی خودی کی طرح اس متقابل غیر سے مکانی رابطہ میں آنا ہوگا جسے ہم فطرت یا غیر خود قرار دیتے ہیں وہ حیات الٰہیہ میں صرف ایک سریع السیر لمحہ ہے۔'' لہٰذا ایغوئے مطلق کے لئے تخلیق خود اس کے باطنی امکانات کا بے نقاب ہونا ہے۔ علاوہ ازیں ہر خودی کا ایک کردار ہونا ضروری ہے۔ یعنی اس کے اطوار اور رویوں میں ہمواری و یکسانی ہونی چاہئے۔ ایسی خودی کا تصور کرنا ممکن نہیں جو کسی کردار کی حامل نہ ہو۔ اسی لئے ایغوئے مطلق کا بھی ایک کردار ہونا چاہئے۔ فطرت ایک نامی کل ہے جو یکساں اطوار اور رویوں کی حامل ہے۔ حیات الٰہیہ سے نامی طور پر وابستہ ہونے کے باعث اس کے رویے کو الٰہی فعلیت کی عادت سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے فطرت متناہی بن جاتی ہے کیونکہ یہ الٰہی فعلیت کی مظہر ہے۔ یہ لامتناہی ہے کیونکہ اس کا تعلق ایسی خودی سے ہے جس کے باطنی امکانات تخلیق لامحدود ہیں اور نتیجہ اس کی لامتناہیت عمیق ہے نہ کہ ممتد یا مکانی۔

(ii) ایغوئے مطلق ہمہ دان یعنی عالم کل ہے۔ جہاں تک متناہی ہستیوں کا تعلق ہے علم ہمیشہ کسی ایسی چیز کا علم ہے جو کہ عالم سے الگ ہے۔ فرض یہ کیا جاتا ہے کہ ایک واقعی ''غیر'' فی ذاتہ وجود رکھتا ہے جو عالم ایغو کا متقابل ہوتا ہے۔ یہ تناظر مطالعہ باطن میں بھی غائب نہیں ہوتا۔ علم کے معروض سے یہاں بھی عالم الگ ہی رہتا ہے، لیکن ایغوئے مطلق کسی واقعی غیر کا متقابل نہیں ہوتا۔ اس میں علم کا عمل اور علم کا معروض ایک ہی ہیں۔ وہ ہمہ محیط اور ہمہ گیر ہے، اس کا علم تخلیقی ہے، وہ علم رکھتا ہے اور اسی وقت خود ہی اپنے علم کا موضوع بھی ہے۔ اس لئے اس کا علم لازماً ہمہ دانی ہے کیونکہ اس سے باہر کچھ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تاریخ کی ساری حد رسائی کو ایک نا قابل تقسیم عمل ادراک میں دیکھ لیتا ہے۔ ہمہ دانی کا یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہئے کہ ہر چیز پہلے سے دی ہوئی اور متعین ہے اور اللہ تعالیٰ کو

صرف اُسے ذہن نشین کر لینا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ادراک اپنے سے باہر کسی چیز کا ادراک نہیں ہے، وہ ایک زندہ تخلیقی فعلیت ہے۔ وہ تخلیق کرتا ہے جس لمحے وہ جانتا ہے اور وہ جانتا ہے جس لمحے وہ تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح مستقبل ''خدا کی تخلیقی حیات کے نامی کل میں موجود رہتا ہے لیکن وہ ایک کھلے غیر متعین امکان کی طرح موجود رہتا ہے نہ کہ واقعات وحوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا قطعی خاکہ پہلے سے مقرر ہو۔''

(iii) ایغوئے مطلق قادر کل ہے، لیکن قدرت کاملہ کیا ہے؟ اس کا مطلب ایسی لامحدود طاقت نہیں ہے جو بے بصر اور متلون ہو کیونکہ ایک معنی میں وہ محدود ہے یعنی خود اپنی فطرت، اپنی دانش اور اپنی نیکی سے محدود ہے۔ ''تمام فعلیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا اور کسی قسم کی، ایک طرح کی تحدید ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ کو موجود فی الخارج فعال ایغو کی طرح تصور کرنا محال ہے۔'' لیکن یہ تحدید اللہ تعالیٰ کو ضعیف یا بے بس نہیں بنا دیتی۔ صرف اتنا ہے کہ اس کی طاقت وقدرت لاینفک طور پر اس کی دانش اور اس کی نیکی سے مربوط ہے۔ خدائے تعالیٰ کی لا انتہا و لامحدود طاقت کا اظہار کسی من مانے اور متلون طریق پر نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کارفرما ہے۔ الٰہی ارادہ بنیادی طور پر نیکی کی طرف حرکت کرتا ہے، لیکن اب یہاں یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا شر اور الم دنیا میں صریحاً محسوس نہیں ہوتا؟ اور یہ امر خدائے تعالیٰ کی قدرت کاملہ، دانش اور نیکی کا نقیض معلوم ہوتا ہے۔ شر سے تو صرف نظر کرنا ممکن ہے لیکن الم ایک مظہر واقعی کی حیثیت سے باقی رہتا ہے۔ پھر الٰہی نیکی سے شر اور الم کو ہم آہنگ کرنا کس طرح ممکن ہے؟ اقبال کا جواب یہ ہے کہ ہماری کائنات ایک ناقص کائنات ہے نشو ونما کے مظاہر ایغوؤں کے ارتقاء اور تکمیل کا رجحان رکھتے ہیں۔ انسان میں ایغوائیت نے اپنا اضافی کمال حاصل کیا ہے لیکن کمال کلی ابھی بہت دور ہے۔ الم اور مرئی شر کے مظاہر ہمیں اپنی ایغوئیت کے استعمال اور استکمال کی آرزو برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ لہٰذا شر اور الم کو مطلق نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ وہ ہماری ایغوئیت اور شخصیت کے استکمال کی کوششوں میں کامیاب یا ناکام ہونے سے مضاف یا ملازم ہوتے ہیں۔

(iv) ایغوئے مطلق سرمدی یعنی ابدی ہے، وہ اس لئے ابدی ہے کہ ایغوئے مطلق ہے، لیکن سرمدیت یا ابدیت ہے کیا؟ عام طور پر اس سے مراد ایسا زمانہ ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ مظاہر کی دنیا میں تواتر اور تغیر پایا جاتا ہے اور یہ ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ ہر ابتدا کی بھی ایک ابتدا ہے اور تواتر بے نہایت کی بھی ایک انتہا ہے، لیکن زمان کا یہ تصور اصلاً متسلسل اور غلط ہے، اب اگر ہم خود اپنی ذات پر نگاہ ڈالیں تو دیکھیں گے کہ یہاں تغیر بلاتواتر پایا جاتا ہے۔ تمام باطنی حالتیں ایک دوسرے میں نفوذ کر رہی ہیں

اور ہم یہ نشاندہی نہیں کر سکتے کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے۔ استدام ایک نامی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ساتھ چلتا اور حال میں کارفرما رہتا ہے۔ اسی طرح مستقبل بھی آگے اس طرح پڑا ہوا نہیں ہے جس پر سے ہمیں گزرنا ہے، وہ پہلے ہی سے حال میں ہے یعنی وہ حال میں ایک کھلے ہوئے غیر متعین امکان کے طور پر موجود ہے۔ یہ زمان یعنی استدام ہی ایغوئے مطلق کی حیات پر منطبق ہوسکتا ہے۔ اس کی خودی چونکہ محیط کل خودی ہے اس لئے تاریخ کی ساری حدرسانی کو اپنی حیات باطنی میں بطور ایک آن یا لمحے کے لئے ہوئے ہے۔ چنانچہ اس کے لئے نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا، سب کچھ ایک لمحے میں اس کے زیر نظر ہے۔ وہ ہماری طرح زمانے کی تاریخ پر آہستہ اور تدریجی قدموں سے نہیں گزرتا۔ فی الواقع وہ خود ہی تمام زمان کا سرچشمہ ہے اور اس لئے اس سے متقدم ہے۔

علاوہ ازیں مذہبی شعور تقاضا کرتا ہے کہ ایغوئے مطلق سے قریبی ربط یعنی وصال کا امکان ہونا چاہئے۔ یہ ربط یا وصال عمل عبادت و دعا میں حاصل کیا جاتا ہے۔ عبادت و دعا اپنی ماہیت ہی میں دو افراد کو فرض کرتی ہے، عابد اور معبود۔ لہٰذا انسانی خودی کو اپنی خودی سے غیر ہونا چاہئے۔ عبادت و دعا تبھی معنویت رکھ سکتی ہے کہ انسانی خودی کو ایک علیحدہ ہستی کا حامل تصور کیا جائے۔ چنانچہ اقبال بڑے شدومد سے انسانی اور الٰہی ایغوؤں کی اس خاصیت پر اصرار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسانی ایغو کبھی الٰہی ایغو میں غائب یا گم نہیں ہوتا۔

لیکن عبادت و دعا کیا ہے؟ تجسیمی الٰہیت پسند اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے معجزے بروئے کار لائے جا سکتے ہیں۔ ''عبادت و دعا بجلی کے کوندے یا گولی کے رخ کو موڑ سکتی ہے یا آسمان سے آگ برسا سکتی ہے جیسا کہ ایلانجا کی دعا سے ہوا تھا۔'' اقبال اسے ماننے میں پس و پیش کرتے ہیں۔ دعا و عبادت کا ایک اور تصور بھی ہے۔ ''دعا کا مفروضہ یہ ہے کہ تمہارا آسمانی باپ جانتا ہے کہ تم کو کس چیز کی احتیاج ہے اور اس کا اختتامی فقرہ ہوتا ہے، میری نہیں بلکہ تیری مرضی پوری ہوگی۔ اس کا مقصد فطرت کو فوق الفطرت ذرائع سے مسخر کرنا نہیں بلکہ قلب انسانی پر حکمرانی کرنا ہے جو نافرمانی اور دل شکستگی کے مابین ڈگمگاتا ہے اور اپنے آپ کو اس قابل نہیں پاتا کہ خود کو اپنی قسمت یا تقدیر کے حوالے کر سکے۔'' دعا کا یہ تصور بنیادی طور پر ہمہ اوستی طریق فکر کا نتیجہ ہے۔ یہاں انسانی خودی کی نفی کلی ہے۔ علاوہ ازیں اگر مرضی الٰہی ایک طوق گراں کی طرح ہمارے گلے میں آویزاں ہے تو پھر دعا کا امکان ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال اپنے مخصوص حرکی فلسفہ خودی کے تحت دعا کے اس تصور کو قبول نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک دعا اولاً تو قلب انسانی کے لئے جبلی ہے۔ کہ آدمی کو دعا کے بغیر چارہ نہیں، یہ مدد اور رہنمائی حاصل کرنے کی ایک شدید آرزو کا نام ہے اور اس لحاظ سے تمام مذہبی شعور کا ایک اہم عامل یا عنصر ہے۔ ثانیاً دعا تامل کا ایک انداز ہے، اس کا مقصد روحانی تنویر ہے، وہ ''کائنات کی ہیبت ناک خاموشی میں اپنی پکار کے جواب کے لئے

انسان کی باطنی آرزو ہے۔'' لہٰذا دعا کا عمل انسانی ایغو اور حقیقت مطلقہ کے مابین براہ راست رابطہ قائم کر دیتا ہے۔ ثالثاً دعا اپنا ایک اثر رکھتی ہے، وہ ہمارے جذبات کو عمیق تر اور ہمارے ارادے کو حرکی بناتی اور اس طرح اپنے گرد و پیش کی دنیا میں بڑی بڑی تبدیلیاں لانے کی طاقت و قدرت عطا کرتی ہے۔ یہ اکتشاف یا عرفان کا ایک یکتا طریق ہے جس کے ذریعے متجسس ایغو اپنی نفی ذات کے لمحے ہی میں اپنا اثبات کرتا ہے اور اس طرح اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے۔''

مذہبی شعور اس کا بھی تقاضا کرتا ہے کہ انسانی ایغو کو لامتناہی زمان تک وجود برقرار رکھنے کا اہل ہونا چاہئے۔ دوسرے الفاظ میں انسانی خودی کو لافانی ہونا چاہئے۔ یہ لافانی ہو تبھی اس کا امکان ہوگا کہ متناہی ایغو لامتناہی ایغو سے تقرب حاصل کرے۔ ہماری حیات ایک بلبلے کی طرح نہیں ہے جو ایک دفعہ پیدا ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو پھر ہماری تمام مذہبی تمنائیں بے معنی اور لاحاصل ہو جائیں گی۔

اقبال کے نظام فکر میں مذہبی یا الٰہیت پسندانہ شعور پر زور دینے میں دعا اور حیات جاودانی کے تصور کا بڑا حصہ ہے۔ وہ رفتہ رفتہ اس ہمہ اوستی طریق فکر سے بہت دور چلے گئے جس پر شروع شروع میں اعتقاد رکھتے تھے۔ فی الواقع یہ بات کہ وہ حقیقت مطلقہ کو ایک شخص مانتے ہیں جو خلاقی، ہمہ دانی اور ابدیت کی صفات رکھتا ہے، انہیں الٰہیت پسندی کا علمبردار بنا دیتی ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال ایک الٰہیت پسند ہیں، لیکن یہ ذہن نشین رہنا چاہئے کہ ان کا ایغوئے مطلق، قدیم الٰہیت پسندوں کا خدا نہیں ہے ''جو آسمانوں میں رہنے والا'' ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے، صرف اسی میں متناہی ایغو اپنی ہستی کو پاتے ہیں۔ ''یہ حیات الٰہی ہی کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوئے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔''

یہاں ہم ہستی مطلق کے بارے میں اقبال کے موقف کا مقابلہ میک ٹیگرٹ سے کر سکتے ہیں جو ان کے استاد تھے۔ میک ٹیگرٹ، ہیگل کی تقلید کرتے ہوئے حقیقت مطلقہ کو ہستی مطلق قرار دیتا ہے۔ تفرقات کے اصول کے مطابق ہستی مطلق متناہی ایغوؤں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ میک ٹیگرٹ کہتا ہے کہ متناہی خودیاں دائمی ہیں اور ہستی مطلق ایک ایغو یا خودی نہیں ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ''میرا اعتقاد ہے کہ ہماری اپنی بقائے دوام کے لئے کوئی ثبوت فراہم کرنا مشکل ہوگا تا آنکہ خدا کو ایک شخص نہیں بلکہ ایک جمعیت یا انجمن قرار دیا جائے، اسی طرح یہ بھی اتنا ہی مشکل ہے کہ ہم ایک شخصی خدا کا تصور قائم کریں جو ہمارے وجود کو اس کے ارادے پر منحصر قرار نہ دے، ایسا ارادہ جس کے فیصلوں کی پیش بینی ہماری عقل نہیں کر سکتی۔''

اقبال میک ٹیگرٹ کے دونوں دعوؤں کو مسترد کرتے ہیں۔ پہلے دعوے کے تعلق سے وہ کہتے ہیں کہ ہستی مطلق محض ایک جمعیت یا انجمن نہیں ہو سکتی کیونکہ کوئی جمعیت افراد کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اگر ہستی مطلق جمعیت

ہوتی تو متناہی ایغوؤں سے بالا اور علیحدہ وجود نہیں رکھ سکتی تھی۔ علاوہ ازیں ہستی مطلق کے تفرقات کے ہمیشہ کے لئے مقرر اور محدود تعداد میں ہونے کی وجہ سے کائنات میں نئے ایغوؤں کی تخلیق کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا، لیکن اس انجمن کے ارکان مقرر نہیں ہیں بلکہ نئے اراکین برابر پیدا ہو رہے ہیں۔ لہٰذا کائنات ایک تکمیل شدہ عمل ہے۔ تخلیق کا عمل جاری ہے اور انسان بھی اس میں اپنا حصہ ادا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر متناہی خودیاں ہستی مطلق کے لازمی تفرقات ہیں تو اس انجمن میں ایک دائمی وابدی نظم وترتیب اور تطبیق ہونی چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ یہ نظم ابدی ودائمی طور پر حاصل نہیں کیا گیا ہے بلکہ ہم "بدنظمی وفساد سے بتدریج نظم وکون کی طرف سفر کر رہے ہیں اور اس کارنمایاں کی تکمیل میں مددگار ہیں۔" یہ عمل غیر شعوری نہیں ہے بلکہ شعوری اور جبلی طور پر ہماری کوششوں سے حاصل ہوتا ہے۔

میک ٹیگرٹ کے دوسرے دعوے کے متعلق کہ شخصی خدا کا ایسا تصور قائم کرنا مشکل ہے جس میں ہمارا وجود اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو، اقبال کہتے ہیں کہ معاملہ یوں نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو ایک شخص ہی سمجھنا چاہئے لیکن وہ کوئی انسان جیسا تجسیمی شخص نہیں ہے اور نہ ایک معمارانہ ذہن ہے جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو بلکہ وہ ساری کائنات کو محیط ہے، تمام متناہی خودیاں اس کا حصہ ہیں، ہماری حیات اس کی ہستی سے نامی طور پر وابستہ ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم اپنی ایغوئیت یا اختیار سے عاری ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی مرضی سے متناہی خودیوں کو اپنی حیات میں حصہ دار بنایا ہے۔ اس کے علاوہ متناہی اور لامتناہی کے اس نازک تعلق کو گرفت ادراک میں لانے کے لئے ایک مثال مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ انسانی ایغو مکانی وزمانی انتظام سے تعلق رکھنے کی حیثیت سے مکان وزمان میں گم ہے لیکن ایک ایغو کی حیثیت سے جو شخصیت کا حامل ہے وہ زمان ومکان سے جدا اور علیحدہ ہے۔ اسی طرح خدا کے تعلق سے ہمارا وجود ہمارا اپنا ہے اور ہمارے افکار واعمال خود ہمارے متعین کردہ ہیں لہٰذا ایک شخصی خدا لازماً متناہی ایغوؤں کی ہستی واختیار کا نقیض نہیں ہے۔

خدا اور خودی

ڈاکٹر شوکت سبزواری

اقبال سے ذہنی مناسبت تو شاید اس وقت سے تھی جب سے ہوش کی آنکھ کھلی، لیکن صحیح معنوں میں رابطہ اس کے بہت بعد اس وقت قائم ہوا جب اقبال نے اپنا مشہور قطعہ لکھا:

دیو بند حسین احمد ابن چہ بوالعجبی است

واقعہ کسی قدر تکلیف دہ ہے لیکن صحیح بات کے اظہار میں کم سے کم اہل قلم کو بے باک ہونا چاہئے۔ اقبال کے اس قطعے سے متاثر ہو کر میں نے اس زمین میں ایک قطعہ لکھا جو روزنامہ ''انصاری'' کے صفحہ اول پر شائع ہوا۔ بعض احباب نے میری تلخ نوائی سے اثر لے کر مشورہ دیا کہ اور کچھ نہیں تو میں اقبال کے خطبات پر ایک نظر ڈال لوں۔ ان خطبات نے جن میں خود اقبال کے الفاظ میں شاعری کا ابہام نہیں نثر کی روشنی اور دقت نظر کی تابنا کی ہے، مجھے اقبال سے قریب تر کر دیا۔

اقبال کے پیغام میں بڑی وسعت اور ہمہ گیری ہے، اس کی روح کو ایک دو لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا تاہم ''خدا'' اور ''خودی'' کو فکر اقبال میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ خودی کا کمال یہ ہے کہ وہ خدا سے قریب ہو۔ یہ قرب خدائی صفات کی آیئنۂ خودی میں پرتو افگنی سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ صوفیہ کے اس مشہور قول میں جسے بعض اہل علم حدیث رسولؐ بتاتے ہیں، بیان کیا گیا:

تخلقوا باخلاق اللہ تعالیٰ

اپنے اندر خدائی صفات پیدا کرو۔

پاکستان کے قیام کے بعد سے ہم برابر اقبال کے بیان کردہ اسلامی معاشرے سے دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ چند درج ذیل ہیں:

1- گھٹیا سیاست اور سیاست گری، اقبال نے اہل سیاست کے بارے میں لکھا ہے (ابلیس کے لفظوں میں)

جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست
اب میری ضرورت نہیں باقی تہِ افلاک

2- حب جاہ ومال تو پہلے بھی تھی۔ آزادی کے بعد اس کی تسکین کے مواقع زیادہ ملے۔

3- امریکہ اور مغربی ممالک کے سیاسی وتہذیبی اثرات۔

4- انگریزی کا پرچار اور خالص مغربی تعلیم۔

5- انقلاب کے بعد کا بحرانی دور۔

اقبال کے نزدیک روح اور مادہ ایک حقیقت کے دو رخ ہیں۔ نہ ان میں حقیقی دوئی ہے اور نہ کسی قسم کا تضاد، لیکن روح زندگی کا اولین اور بنیادی رُخ ہے۔ مولانا رومی فرماتے ہیں:

بادہ از ما مست شُد نے ما ازو
جسم از ما ہست شد نے ما ازو

سوال غیر واضح ہے۔ اقبال اسلامی، متحرک اور ترقی پذیر ثقافت کے ماننے والے ہیں۔

بے شک اقبال سے نوجوان طبقے کو آشنا بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اسلام اور زندگی کے تصور کو نئے سرے سے ترتیب دیا جائے۔ اس سلسلے میں اقبال کے مذہبی خطبات کا مطالعہ مفید ہوگا۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی ''روح اقبال'' اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی ''فکر اقبال'' مفید کتابیں ہیں۔ پہلی تنقیدی اعتبار سے دوسری تشریحی اعتبار سے۔ اقبال کے کلام میں ''بال جبریل'' اور ''ضرب کلیم'' کو میں اہم سمجھتا ہوں۔

خدا، خودی، زمان و مکاں

ڈاکٹر منظور احمد

خدا، خودی، زمان، و مکاں چار مختلف تصورات ہیں جن پر علیحدہ علیحدہ سیر حاصل بحث ہوسکتی ہے۔ فلسفہ جدید اور قدیم میں یہ چاروں تصورات فکر کے اہم موضوعات رہے ہیں اور ان میں ہر ایک پر مختلف نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ اس لئے ان چاروں تصورات پر ایک مضمون میں بحث کرنا فلسفہ کے مختلف وسیع مسائل پر اظہار خیال کرنے کی کوشش کرنا ہے، جو ظاہر ہے کسی صورت میں سیر حاصل نہیں ہوسکتی لیکن اس مسئلہ کا ایک بہتر پہلو یہ ہے کہ اقبال کے فلسفہ میں یہ سارے تصورات ایک ہی موضوع کے ذیل میں آتے ہیں اور ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ اس لئے فی الواقع اقبال کے حوالہ سے ان میں سے کسی ایک تصور پر دوسرے کے حوالہ کے بغیر بحث ناممکن ہے۔ ان تصورات کا یہ ربط باہمی ان پر ایک ساتھ گفتگو کو ممکن بھی بناتا ہے اور ہر تصور کی تفہیم میں مدد بھی دیتا ہے۔ ان چاروں میں کسی ایک سے گفتگو کی ابتدا کی جاسکتی ہے اور باقی تصورات اس کے ذیل، زیر بحث آسکتے ہیں۔ اس مضمون میں ہم خدا سے بحث کی ابتدا کریں گے اس لئے کہ یہ تصور کلیدی تصور ہے اور اس کے ذیل میں خودی، زمان اور مکان کے مفاہیم سمجھ میں آسکتے ہیں۔

وجود خدا کا مسئلہ مذہب اور فلسفہ جدید و قدیم کا ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ اس مسئلہ پر علی الاطلاق بات کرنا مشکل ہے اس لئے کہ خدا کی کوئی ایسی تعریف ممکن نہیں ہے جو ان تمام معانی پر محیط ہو، جن پر یہ لفظ مختلف مذاہب اور نظامہائے فکر میں بولا جاتا ہے۔ یہ کہنا کہ خدا وہ مافوق الانسان اور مافوق الفطرت ہستی ہے جو کائنات کو چلاتی ہے، اس لئے درست نہ ہوگا کہ رومی شہنشاہوں کو دیوتا سمجھ کر، ان کی عبادت کی جاتی رہی ہے۔ رہی مافوق الفطرت کی بات تو اسپنوزا کا نقطہ نظر جو خدا کو خود فطرت کے ہم معنی قرار دیتا ہے اس تعریف پر پورا نہیں اترتا۔ رہا کائنات کو چلانے کا مسئلہ تو ابیقوری فلسفہ اس کی تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کہ خدا، انسانی معاملات پر اثر انداز ہوسکتا ہے۔ اس لئے خدا کی یہ تعریف اگرچہ بڑی حد تک تسلیم کی جاتی ہے، لیکن تصورات خدا کے معنوں پر عالمگیر طور

پر محیط نہیں ہے۔

۱ اقبال کے لئے تصور خدا کا مسئلہ بنیادی طور پر فلسفہ کا نہیں مذہب کا مسئلہ ہے، جس کے لئے فلسفہ سے مدد بہم پہنچائی جا سکتی ہے اور مذہب میں بھی اسلام کا مسئلہ، جو اپنی روایت میں عیسوی اور موسوی ہے۔ وہ تمام تصورات، جو ان مذاہب کے دائرہ سے خارج ہیں، مثلاً ہندو اور بدھ تصورات، وہ بعض اوقات دلیل کی مدد سے اور بعض اوقات بے دلیل خارج از بحث قرار پاتے ہیں۔

موسوی، عیسوی اور اسلامی روایت میں تصور خدا کے مسئلہ سے مندرجہ ذیل عنوانات وابستہ رہے ہیں۔

1- ذات اور صفات کا مسئلہ۔

2- خدا کی تنزیہہ اور تشبیہ کا مسئلہ۔

3- لامحدود اور محدود ہونے کا مسئلہ۔

4- علم الٰہی کا مسئلہ۔

5- مسئلہ خلق۔

6- ارادہ اور قدرت کا مسئلہ۔

7- خدا کے تشخص کا مسئلہ۔

8- وجود خدا کے علم کے ذرائع کا مسئلہ۔

یہ عنوانات بلا کسی ترتیب بیان کر دیئے گئے ہیں۔ اقبال کے ہاں بحث کا آغاز علمیاتی مسئلہ سے ہوتا ہے۔ وجود خدا کے علم کے بارے میں فلسفہ مذہب میں تین آراء ملتی ہیں۔ اول یہ کہ وجود الٰہی کا علم ہم کو عقل سے حاصل ہوتا ہے، دوم یہ کہ یہ علم ہم کو وحی الٰہی کے ذریعے فراہم ہوتا ہے اور سوم یہ کہ مذہبی، یا صوفیانہ وجدان، جس کو عموماً Religious Experience کہتے ہیں۔ اس علم کا ذریعہ ہے۔ فلسفہ میں ایک چوتھا نقطہ نظر بھی ملتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ علم وجود خدا ناممکن ہے اور علمیاتی طور پر ہم اس کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔ ایک مزید نقطہ نظر جو نسبتاً انتہا پسندانہ ہے یہ بھی ہے کہ خدا موجود نہیں ہے۔ آخری دونوں نقطہ ہائے نظر فی الوقت ہماری بحث کا موضوع نہیں ہیں۔ اس کلیہ سے اپنے فلسفہ کی ابتدا کرتے ہیں کہ خدا ہے اور سوال اس کلیہ کے رو کا نہیں، بلکہ اس کی صداقت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔

تاریخ فلسفہ پر اگر آپ نظر ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ افلاطون اور ارسطو دونوں اس بات کے قائل تھے کہ عقل، وجود اور ماہیت خدا کے یقینی علم کا ذریعہ ہے۔ یہ دعویٰ اکثر عیسائی مدرسین نے تسلیم کیا ہے۔ سینٹ آگسٹین افلاطونی روایت کی روشنی میں اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی عقل اپنی فطرت کی مناسبت سے صداقت جاوداں کی شریک و سہیم ہے۔ اکثر فلسفیوں کے نزدیک خدا کے وجود کو عقلی دلائل سے ثابت بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ ثبوت یا

دلائل دو قسموں میں بانٹے جاسکتے ہیں۔ پہلی قسم ان دلائل کی ہے جو قبل تجربی طور پر خدا کی ماہیت یا جوہر سے ابتدا کر کے اس کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ دوسری قسم ان دلائل کی ہے جو انسان کے محدود اور بعد تجربی علم سے ابتدا کر کے بالآخر وجود خدا تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ پہلی قسم کے دلائل کی مثال وہ ثبوت ہے جس کو عام طور پر وجودیاتی دلیل کہتے ہیں (Ontological Argument) جس کو اولاً سینٹ انسلم نے استعمال کیا اور بعد میں فرانسیسی مفکر ڈیکارٹ نے اس کو تھوڑے سے اختلاف سے لیکن زیادہ واضح انداز میں بیان کیا۔ سینٹ انسلم نے اس کو جس طرح بیان کیا وہ یہ ہے کہ خدا کا تصور ایک ایسے تصور سے عظیم تر ہوگا جو وجود نہ رکھتا ہو اور محض خیالی ہو۔ اس لئے خدا محض تصور نہیں وجود بھی رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں تصور خدا میں، اس کے وجود کا تصور شامل ہے، ورنہ وہ تصور، خدا کا تصور نہیں ہوگا۔ ثبوت وجود خدا کی یہ قسم مذہبی علماء اور فلسفیوں، خاص طور پر سینٹ تھامس اکویناس اور کانٹ کی تنقید کا ہدف بنی جس کے بعد اس دلیل کو دنیائے فکر میں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ بعد تجربی دلائل کو خصوصاً سینٹ تھامس اکویناس نے منضبط کیا۔ اس نے وجود خدا کے پانچ دلائل بیان کئے جو حرکت (Motion) علیت (Causality)، امکان (Contingency)، اضافی کمال (Relative Perfection) اور نظم (Design) پر مبنی تھے۔ حرکت، علیت، اضافی کمال کے دلائل، اس دلیل کی مختلف شکلیں ہیں جس کو عام طور پر کونیاتی دلیل (Cosmological Argument) کہا جاتا ہے، جو عملاً یہ ہے کہ کائنات کے تمام مظاہر ایک واجب الوجود کے ہونے پر موقف ہیں۔ کانٹ نے ایسے تمام دلائل کو رد کر دیا جو تاملاتی یا نظری عقل پر مبنی ہوں۔ البتہ اس نے عقل تجربی (Practical Reason) کی بنیاد پر خدا اور آخرت دونوں تصورات کو مسلمات کے طور پر تسلیم کیا ہے، لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد سے فطری الٰہیات (Natural Theology) دوطرفہ حملوں کی زد میں آئی۔ ایک طرف کارل باتھ (Karl Barth) اور رائینہولڈ نبہور (Reinhold Niebuhr) اور ایمیل برونر (Emil Brunner) نے خدا کی تنزیہی حیثیت پر اصرار کیا، دوسری طرف حلقہ ویانا (Vienna) کے فلسفیوں اور ان کے ہم خیالوں نے مابعد الطبیعیات کے امکان کو بھی رد کر دیا، لیکن اس کے باوجود بیسویں صدی میں اکثر فلسفی، خصوصاً رومن کیتھولک عیسائی جو سینٹ تھامس اکویناس کے پیرو تھے اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ وجود خدا کے بعد تجربی دلائل کو قابل قبول بنایا جاسکتا ہے۔

تھامس اکویناس نے البتہ اس بات ک وقبول کیا کہ وجود خدا کے فطری علم کے ساتھ ہی اس کے وجود کا علم وحی کے ذریعہ سے بھی ہوتا ہے جو عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ ملتی ہے لیکن صرف اہل ایمان اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لاک نے اپنی کتاب Essays Concerning Human Nature حصہ چہارم، باب 8 میں اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اگرچہ وجود خدا کا علم ہم کو فطرت کے راستے حاصل ہوسکتا ہے، لیکن یہ علم کہ وہ ایک میں تین ہے، صرف وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ اپنی کتاب Reasonableness of Christianity میں اس

نے یہ کہنے کی بھی کوشش کی ہے، کہ وحی الہیات اور اخلاق سے متعلق ان ہی باتوں کا اعادہ کرتی ہے جن کا علم ہمیں فطری مذہب دیتا ہے۔ ہیگل کے متبعین نے وحی کے مافوق الفطرتی ہونے سے بھی انکار کر دیا ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کو انسانوں کے مابین مطلق کی ایک اعلیٰ ترین ''مثل'' کی حیثیت سے پیش کیا۔

افلاطون سے اب تک فلسفہ مذہب کے اکثر علما نے اس بات کا دعویٰ بھی کیا ہے کہ حقیقت الٰہی کا راست علم ممکن ہے۔ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ یہ علم ہر ایک کے لئے، چاہے وہ علم کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو، ممکن ہے اور بعض کے نزدیک اس کو صرف وہ لوگ جان سکتے ہیں جن کی وحی تک رسائی ہے۔ عام طور پر عیسائی صوفی اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کی دونوں جہات ہیں، تنزیہی اور تشبیہی اور یہ کہ صوفیانہ وجدان میں انسان مکمل طور پر فنا نہیں ہوتا بلکہ اس کے اور خالق کے درمیان ایک رشتہ عشق مستقل طور پر قائم رہتا ہے۔

تصور خدا کے متعلق مغربی فلسفہ کے اس پس منظر میں اقبال نے اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس فکر کی ابتدا اقبال کے اس دعویٰ سے ہوتی ہے کہ قرآن کا اصلی مقصد انسان میں خدا اور کائنات کے درمیان تہہ در تہہ (manifold) اضافتوں (رشتوں) کا اعلیٰ شعور بیدار کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں انسان، کائنات اور خدا، اسلام میں تصور مذہب کی وہ تکون ہے جن کے تعلق کو سمجھے بغیر، ان میں سے کسی ایک تصور پر بامعنی گفتگو نہیں کی جاسکتی۔

یہ کائنات اقبال کے نزدیک خدا کا تخلیقی لہو ولعب نہیں ہے، جس کو اس نے کسی مابعد کائناتی دن میں بیٹھ کر بنا ڈالا ہو۔ یہ ایک جیتی جاگتی حقیقت ہے، جو ہر دم تخلیقی مراحل طے کر رہی ہے۔ اس کے باطن میں گویا نئی تخلیقات کے خواب پوشیدہ ہیں۔ کائنات کی یہ پُراسرار حرکت اور تشویش، زمانے کا یہ بے آواز بہاؤ، ہماری بشری نظروں سے وقت کے گزرنے اور دن رات کے آنے جانے میں نظر آتا ہے جس کو قرآن آیات الٰہی سے تعبیر کرتا ہے۔ زمان و مکاں کی یہ نہایت اپنے اندر اس بات کا امکان رکھتی ہے کہ انسان اس کو مکمل طور پر مسخر کرلے۔

اقبال کے نزدیک انسان اس کائنات میں ایک مضطرب وجود نظر آتا ہے، جو اپنے چاروں طرف مختلف قسم کی رکاوٹیں پاتا ہے، لیکن اس سب کے باوجود وہ اپنی ذات کے اظہار کے لئے تمام تکلیفیں برداشت کرنے کی سکت رکھتا ہے۔ اس کی زندگی کی ایک ابتدا ضرور ہے، لیکن انتہا لامحدود ہے اور حقیقت (وجود) کا ایک ابدی جز بن جانا اس کی تقدیر ہے۔ کائنات کی حرکت میں گاہے اس کے قدم بہ قدم چلنا اور گاہے خود اپنی اور کائنات کی تقدیر خلق کرنا، انسان کا کام ہے۔

خدا، خودی، زمان و مکاں کی بحث، اسی تکون سے متعلق ہے جو اقبال کے ہاں خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں ملتی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے اقبال، جیسے پہلے کہا گیا، علمیاتی مسئلہ سے ابتدا کرتا ہے۔ علمیاتی مسئلہ یہ

ہے کہ میں کیا ہوں، یعنی انسان کیا ہے؟ یہ کائنات کیا ہے؟ اور خدا کیا ہے؟ ان سوالوں کا جواب، ظاہر ہے کہ سیدھے سادے انداز میں دینا ممکن نہیں ہے۔ میں کوئی ''شے'' نہیں ہوں جس کی طرف ''اشارہ'' کر کے یہ بتایا جا سکے کہ یہ ''میں'' ہوں۔ اسی طرح کائنات میں بھی کسی شے کی طرف اشارہ کر کے یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ یہ کائنات ہے اور خدا کے بارے میں تو اس حد تک بھی اشارہ ناممکن ہے، جس حد تک کائنات، یا انسان کے بارے میں ہم کرتے ہیں۔ علمیاتی طریقے سے تو ہمیں کائنات سے ابتدا کرنی چاہئے، پھر انسان سے اور پھر خدا سے، لیکن شاید منطقی طور پر انسان کے اپنے تجربات، یا وجدان سے ابتدا کرنا زیادہ صحیح ہو اس لئے کہ کائنات کا علم بھی، بہر صورت انسانی تجربہ کی ہی ایک شکل ہے۔ اس موضوع پر سیر حاصل بحث کرنے کا موقع نہیں ہے۔ فی الوقت اس پر اکتفا کیجئے کہ انسانی تجربہ کی دو سطحیں ہوتی ہیں۔ ایک حسی سطح، جس کے ذریعے ہم کائنات میں اشیا کے وجود سے مطلع ہوتے ہیں۔ یہ سطح غیر حقیقی نہیں ہوتی، لیکن اس سطح کے علاوہ انسانی تجربہ کی ایک سطح اور ہوتی ہے جس کو وجدان یا مذہبی تجربہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تجربہ ''وقوفی'' ہوتا ہے اور اس کی بنیاد پر انسان احکام لگا سکتا ہے۔ یہ بات کہ خدا ہے، اسی قسم کی تصدیق ہے جو انسان اس تجربہ کی بنیاد پر قضیاتی شکل میں کرتا ہے۔ اس قضیہ کو ثابت کرنے کے لئے وہ تمام عقلی دلائل اس لئے ناکافی ثابت ہوتے ہیں کہ یہ دلائل انسانی فکر کو ایک ایسا عمل تصور کرتے ہیں جو معروض پر خارج سے عمل پذیر ہو۔

فکر کا یہ تصور صحیح نہیں ہے۔ فکر ایک ایسے اصول کا نام نہیں ہے جو اشیاء پر خارج سے عمل کر کے ان کو منظم اور منضبط کرتا ہو، یہ تو ایک درونی قوت ہے، جو مادے (امکان) کو وجود عطا کرتی ہے۔ فلسفیانہ فکر نے وجود اور فکر کے درمیان جو تفریق کر رکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ یہ دونوں بنیادی طور پر ایک ہیں۔

یہ بات بنیادی طور پر ہیگل کے فلسفہ سے ماخوذ ہے، لیکن اقبال نے اس بات کو آگے بڑھانے کے لئے جن اسناد اور دلائل کا سہارا لیا ان میں برکلے، وہائٹ ہیڈ، برگساں بھی شامل ہیں۔ میری دانست میں اگر بات صرف اس دعویٰ پر اور پھر اس کی اندرونی دلیل کی وضاحت تک محدود رہتی تو زیادہ اچھا ہوتا۔ ہیگل، برکلے اور وہائٹ ہیڈ، برٹرینڈ رسل اور برگساں کے فلسفے، مسئلے کی تفہیم میں ممد ہونے کی بجائے رکاوٹ بنتے ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے پاس ایک ایسی بات کہنے کی قوت دلیل موجود ہے، جو اقبال نہیں کہہ رہے ہیں۔ اس لئے اگر ان کے حوالے سے بات کی جائے گی تو پھر ان کے اپنے نتائج کو بھی قوی تر دلیلوں کی بنیاد پر ماننا لازم آئے گا۔

1- حقیقت کی اصل روحانی ہے۔
2- اشیاء کی حقیقت یہ نہیں کہ وہ مکان میں موجود جواہر ہیں۔
3- مکان، مادے پر منحصر ہے۔

-4 زمانہ حقیقی ہے، اور وہ ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ کائنات تکمیل شدہ اشیاء کا نام نہیں ہے بلکہ زمانہ میں امکانات کے اظہار کا نام ہے۔

-5 عاقل انا کے لئے زمانہ ایک واحد حال ہے، جبکہ غافل انا کے لئے لمحات، تسبیح کے دانوں کی طرح ایک رشتہ میں پروئے ہوتے ہیں۔ اس کو ہماری فہم عام وقت کہتی ہے۔ انسانی تجربے کے یہ نتائج ذرا وضاحت طلب ہیں، لیکن ان کی تفصیل کو چھوڑ کر میں ان انکشافات سے پیدا شدہ نکات فکر کو واضح کرنا چاہتا ہوں جو اقبال کے فلسفہ کا مرکزی خیال ہیں:

-1 مابعد الطبیعیات کی تاریخ میں مادیت اور تصوریت کے دونوں نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ ایک کا کہنا ہے کہ حقیقت کی اصل، مادی ہے اور دوسرے کا کہنا ہے کہ اس کی اصل ذہنی، روحانی یا تصوراتی ہے۔ مادیت کا کوئی ایک فلسفہ نہیں ہے اور نہ تصوریت کا۔ آخر الذکر کو عموماً مذہب کی حمایت حاصل رہی ہے اور یہ خود بھی مذہبی تصوریت کی حامی رہی ہے اس لئے کہ مذہب عام طور پر مادیت سے ماورا حقیقتوں پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے اور تصوریت ان حقیقتوں کو چاہے وہ لازماً مذہب سے تعلق نہ رکھتی ہوں عقلی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

اقبال کا فلسفہ بھی بنیادی طور پر فلسفہ مذہب ہے۔ اس لئے لازماً اس کا جھکاؤ اس فلسفے کی طرف ہوگا جو کسی نہ کسی نوع تصوریت سے قریب ہو، اگرچہ معروف معنوں میں تصوریت نہ ہو، اقبال کا یہ ادعا کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے، اس کو فلسفہ تصوریت کے زمرہ میں شامل کرتا ہے۔

-2 اقبال کے فلسفے کا دوسرا اہم جز فکر اور وجود کا روحانی تعلق ہے۔ یہ بھی اس فکر کو تصوریت سے ملاتا ہے، خاص طور پر ہیگل کے فلسفے سے، اس کا تذکرہ میں پہلے کر چکا ہوں۔

-3 اقبال کے فلسفہ روحانیت کا تیرا جزو انسانی شعور کی حقیقت ہے جو ایک حرکی اصول ہے اور درون سے عالم خارج پر اثر انداز ہوتا ہے اور کسی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ عالم خارج کا خالق ہے۔ اقبال اس شعور کے تشخص کو خودی کہتے ہیں، جو شعوری حالتوں کی وحدت کا نام ہے۔ یہ وحدت ایک عضوی وحدت ہے جو مثلاً کسی مادی شے میں صفات کی وحدت سے مختلف ہے۔ مادی وحدت کسی مکان میں موجود ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف خودی کی وحدت کسی مکان سے مقید نہیں ہے اور اگرچہ مادی وحدت اور خودی کی وحدت دونوں زمانے سے متعلق ہوتی ہیں، لیکن خودی کے وقت کا پھیلاؤ، مادی اشیاء کے وقتی پھیلاؤ سے بنیادی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ کسی مادی واقعہ یا شے کا دورانیہ، مکان میں ایک حقیقت یا واقعہ کی صورت میں دکھائی دیتا ہے، لیکن خودی کا دورانیہ خود اپنے مرکز میں ایک بے مثل طریقہ پر ماضی اور مستقبل سے پیوست ہے۔ ایک مادی واقعہ پر ایسے نشان تو نظر آ سکتے ہیں جو یہ بتلاتے ہوں کہ یہ مرور زمانہ سے گزرا ہے، لیکن یہ نشان محض زمانہ کی علامت ہوتے ہیں اور خود زمانے کی حقیقت نہیں، حقیقی زمانہ، یا مرور صرف خودی کی نشانی ہے۔

4- خودی کی وحدت کا ایک خصوصی پہلو اس کی فردیت (Uniqueness) ہے جو خودی کی وحدت کے بے مثل ہونے کی علامت ہے۔ اس فردیت کا مفہوم، اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک کوئی واقعہ، کوئی حکم، کوئی احساس، یا کوئی استخراج، میرے تجربہ کا جز نہیں بنے گا، وہ میرے لئے بے معنی رہے گا۔ (یہ فلسفہ بیسویں صدی کے اس تجزیاتی فلسفہ سے مختلف ہے جہاں نجی انفرادیت (Privacy) کا مفہوم اس کے برعکس سمجھا جاتا ہے)۔ یہ بات کہ ''تمام بشر فانی ہیں'' میرے علم کا ایک جز ہے اور یہ بات کہ ''سقراط ایک بشر ہے'' آپ کے علم کا، میں ان دونوں سے اس وقت تک یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ ''سقراط فانی ہے'' جب تک کہ ''سقراط ایک بشر ہے'' بھی، میرے علم کا ایک جز نہ بن جائے۔ یہی حال میری خوشیوں، میری تکلیفوں، میری خواہشوں، محبتوں اور نفرتوں کا ہے۔ جب تک میری زندگی میں، میرے تجربے کی حیثیت سے یہ احساس داخل نہیں ہوتے، میرے لئے یہ بے معنی الفاظ ہیں جن کے مفہوم سے میں شناسا نہیں ہوسکتا۔ خدا خود میری جگہ محسوس کرسکتا ہے، نہ حکم لگا سکتا ہے اور نہ مختلف راستوں میں کسی راستے کا انتخاب کرسکتا ہے۔ یہ سب کا کام میری خودی سے متعلق ہیں، اور میرا ذاتی استحقاق۔

اسلامی فلسفے اور مغربی فلسفے میں روح، یا ذات کے حوالہ سے جو بحث ملتی ہے اس میں عام طور پر روح، یا ذات کو ایک جوہر قرار دیا گیا ہے جو مادہ سے مختلف ہے اور اپنا آزاد وجود رکھتا ہے۔ شعوری حالتیں اس جوہر کی، اسی طرح صفات ہیں جس طرح اشیاء میں رنگ، لمس، شکل، ذائقہ وغیرہ مادی جوہر کی صفات ہوتی ہیں۔ اقبال ذات کے اس تصور کی نفی کرتا ہے اور کانٹ کی طرح اس کا خیال بھی یہی ہے کہ ذات کے اس تصور سے نہ تو ہمارا حیات مابعد کا مسئلہ حل ہوتا ہے اور نہ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے، یہ تصور ہمارے منطقی تضادات اور استبعادات کو حل کرتا ہے۔ ہیوم کی مانند، اقبال اس کا قائل ہے کہ ہمارے شعوری تجربے میں اس قسم کے جوہر کا کوئی پتہ نہیں چلتا۔

5- ذات، یا خودی کی ماہیت کیا ہے؟ اس کے جاننے کا واحد ذریعہ ہمارا شعوری تجربہ اور احساس ہے۔ ولیم جیمس، شعور کو خیال کا ایک دھارا قرار دیتا ہے جس میں ہر شعوری حالت اپنی پیشرو شعوری حالت کو اچک لیتی ہے، یا ایک دوسرے میں زنجیر کی مانند پیوست ہو جاتی ہے۔ اس پیوستگی کے نتیجے میں ہمارا احساس ذات پیدا ہے، اور ہم اپنے آپ کو ایک وحدت تصور کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور، اگرچہ انوکھا تصور ہے لیکن ہمارے شعور کا صحیح نمائندہ نہیں ہے۔ جیمس کا تصور ہمارے شعوری احساس کے ایک مستقل جزو کو نظرانداز کر دیتا ہے۔ خودی یا تصور ذات، شعوری حالتوں کی پیوستگی کے نتیجہ میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ ان حالتوں کے احساس کا ایک مستقل جزو ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذہنی اعمال میں جن کو ہم ادراک، تصدیق اور ارادہ کہتے ہیں، اس جزو کا احساس کرتے ہیں، جو ان تمام اعمال میں ایک رہنما قوت کے طور پر کام کرتا ہے۔ اس رہنما قوت کا نام خودی یا ذات ہے (یہ امر توجہ طلب ہے، بادی النظر میں جیمس کی بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے اور شعوری احساس کی بہتر

نمائندگی کرتی ہے) اقبال اپنے نقطہ نظر کی دلیل قرآن سے پیش کرتے ہیں، جہاں روح کو امر ربی کہا گیا ہے اور ایک دوسری جگہ خدا کا کام خلق اور امر دونوں بتلایا گیا ہے۔ اقبال کے ہاں اس کو قرآنی الفاظ کہا گیا ہے۔ اقبال قرآنی الفاظ سے دو معنی اخذ کرتے ہیں۔ اولاً یہ کہ خودی کی ماہیت ایک سمت متعین میں ایک قوت محرکہ کی سی ہیں اور ثانیاً یہ کہ یہ قوت محرکہ ایک متشخص حقیقت ہے، جو اپنی انفرادیت اور تعین رکھتی ہے۔

6- یہی متشخص، منفرد، قوت محرکہ، ''میں''، ''خودی''، ''ذات'' یا ''انا'' ہے۔ یہی میرے وجود کی حقیقت ہے۔ اس کو زمانی لمحات میں یکے بعد دیگرے، احساسات کی شکل میں نہیں پا سکتے، نہ اس کو مکان میں کسی شے کی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ تو میرا ارادہ، میرے احکام، میری تمنائیں اور میرے ادراک کی تعبیر، تفہیم اور تشخص ہے۔

7- یہ خودی زمان و مکاں میں کس طرح ظاہر ہوتی ہے؟ اس راز سے بھی قرآن ہی پردہ اٹھاتا ہے کہ انسان کو مٹی سے پیدا کیا اور پھر فطری پیدائش کے سلسلے کی آخری کڑی، ایک خصوصی نشاۃ ہے (انشا ناہ خلقاً آخر) جو انسان کی ذات کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس آخری سلسلے سے پہلے کے تمام مرحلے بھی ذوات کی معرفت طے ہوتے ہیں، جن کا مرتبہ خودی، یا ذات انسانی سے کم تر درجہ کا ہے۔ کم درجہ کی ذوات کے ایک مجموعہ میں جب عمل اور ردعمل ہوتا ہے تو اس سے اعلیٰ درجے کی ذات یا خودی ابھرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کائنات خود ارتقاء کے مرحلے طے کرتی ہوئی ایک ایسی منزل کی طرف صعود کرتی ہے، جہاں وہ انسانی ذات میں متشخص ہو کر اپنی رہنمائی خود کرنے کے قابل بن جاتی ہے۔ اسی رہنمائی کے نتیجہ میں مستقبل کی وہ نظر پیدا ہوتی ہے جس کی کوئی تشریح علم عضویات کے ذریعہ ممکن نہیں ہے۔ ارتقا کے اس مرحلے میں خودی ایک آزاد عمل کا نام ہے، جس کا راستہ خود ذات متعین کرتی ہے۔

ایک مرتبہ اگر فلسفہ کی یہ بنیاد واضح ہو جائے، تو خدا کو سمجھنے کا مرحلہ آسان ہو جاتا ہے۔ مذہبی تجربے، اور احساس سے حقیقت کا انکشاف ایک ایسی خودی کی صورت میں ہوتا ہے، جس کی سمت عقلی ہو، اور جو تخلیقی ہو، یہی خدا کی ماہیت ہے، خدا بھی ایک فرد ہے، ایک خودی ہے جو انسانی خودی کے مقابلے میں اسی طرح اعلیٰ وارفع ہے۔ جس طرح انسانی خودی، کم تر درجہ ذوات کے مقابلہ میں فلسفہ مذہب میں اگر خدا کا تصور اس طرح تسلیم کیا جائے تو اس سے ایک مسئلہ البتہ پیدا ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کو لامحدود، کس طرح کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی لامحدودیت، مکانی نہیں ہے بلکہ درونی ہے اور یہ ان لامحدود امکانات کا نام ہے جو اس کے تخلیقی عمل میں پوشیدہ ہیں۔

جس حقیقت کو ہم زمانہ کے نام سے یاد کرتے ہیں وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے، بلکہ خارج میں اشیاء کو معلوم کرنے کا ایک پیمانہ ہے، جس میں امروز و فردا ہے، لیکن الوہی زمانہ ان لمحات گزراں کی مدد سے نہیں معلوم ہو

سکتا۔ الوہی زمانے میں نہ کوئی تبدیلی ہے، نہ تقسیم اور نہ یکے بعد دیگرے کا تصور اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ وہ ایک ہی لحہ اور ایک ہی آن ہے۔ خدا کی نظر بیک وقت تمام لمحات اور تمام زمانوں کا ادراک کرتی ہے۔ خدا، الاول اس لئے نہیں ہے کہ وہ زمانہ میں سب سے قدیم ہے، بلکہ زمانہ کی قدامت خدا کے الاول ہونے پر منحصر ہے۔ عاقل خودی، مرور محض ہے، یہ ایک ایسی تبدیلی ہے جس میں تواتر نہیں ہے، مختصراً اور مجملاً، خدا، خودی اور زمان و مکاں کا یہ فلسفہ ہے جو اقبال نے پیش کیا۔ اگر چہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس فلسفہ کا تار و پود تاریخ فکر اسلامی میں جا بجا ملتا ہے۔ اس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہے اور اس نے ان مفکرین کے حوالے دیئے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتے ہیں کہ کیا یہ فلسفہ، یا نقطہ نظر عقل اور تفہیم کی ترازو پر پورا اترتا ہے، کیا یہ فلسفہ بنیادی طور پر ان تاریخی تبدیلیوں کی ایک معقول توجیہ پیش کرتا ہے جو زمانہ معلوم سے وجود میں آتی رہی ہیں۔ کیا یہ واحد نقطہ ہے جس کو اختیار کئے بغیر مسلمان کوئی معاشرتی نقشہ تشکیل نہیں دے سکتے۔ ان باتوں کے تفصیلی جوابات ممکن نہیں ہیں تاہم چند مشکلات کا تذکرہ فی الوقت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اس فلسفہ کی تفہیم میں پہلی مشکل یہ ہے کہ یہ مذہبی تجربات کے انکشافات سے ابتدا کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ان تجربات پر کچھ ایسے قبل تجربی مفروضات کو مسلط کر دیتا ہے جن کی بنیاد خود تجربہ نہیں ہے۔ مثلاً فکر اور وجود کا تعلق۔ دقت یہ ہے کہ ہیگل کی قلم تجربیین کے پودے پر لگانا ذرا مشکل ہے اور اگر چہ انگلستان میں کچھ فلسفیوں نے انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں اس کی کوشش کی تھی، لیکن ان کا فلسفیانہ رجحان اقبال کے فلسفہ کی تائید نہیں کرتا۔ اقبال جس زمانہ میں کیمبرج میں رہے۔ اسی زمانہ میں ہیگل کے متبعین پر جو تنقیدی کام ہوا۔ اس سے ان کو ضرور واقف ہونا چاہئے تھا۔

اس فلسفہ کی دوسری مشکل یہ ہے اور یہ بھی غالباً اس قلم کاری سے پیدا ہوئی ہے کہ انسانی تجربے سے اگر آپ اپنے فلسفہ کا آغاز کریں تو پھر یہ تجربہ آپ کو جدھر لے جائے ادھر جانا ہوگا۔ خودی کا شعور، جس کو اقبال اپنے فلسفے کے ذریعہ سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں، وہ تجرباتی انکشاف نہیں بلکہ عقلی دلیل کا نتیجہ ہے اور یہ عقلی دلیل ہیگل کے نقطہ نظر سے ہمدردی رکھے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتی۔

اس فلسفہ کی تیسری بنیادی مشکل یہ ہے کہ خودی کے ذریعہ خدا کی تفہیم بھی مذہبی تجربہ کا جز نہیں ہے۔ یہ ایک عقلی تصور ہے، یا قرآن کی ایک خاص تعبیر کے طور پر قبول کیا گیا ہے۔

اقبال نے اس کو اسلامی فکر کی تشکیل نو کہا ہے اور اس سے ان کا مقصد محض فلسفیانہ موشگافی یا عقلی تجسس نہیں ہے۔ اقبال واضح طور پر اسلامی معاشرے کے لئے عمل کی راہ متعین کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ زمانہ کا تغیر اپنے اندر کچھ اصول رکھتا ہے۔ ان اصولوں کی تفہیم کے بغیر آپ کے ہاتھ میں زمانے کی باگ نہیں آ سکتی۔ خودی کا تصور، ایک ایسا تصور کہا جا سکتا ہے، لیکن اس تصور کی موضوعیت سے آگے بڑھ کر کیا یہ تاریخ میں

تشریحی تصور کے طور پر بھی استعمال ہوسکتا ہے؟ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک تاریخ ایک تخلیقی قوت کے اظہار کا نام ہے، لیکن یہ تخلیق خودی کی شریک کار بھی ہے تو ایک بڑے کونیاتی سیاق میں اس کی شرکت حباب برآب ہے اور نتائج کے اعتبار سے اس کلی نظام میں، یہ فلسفہ اتنی ہی تبدیلی کرسکتا ہے، جتنی تبدیلی محی الدین ابن عربی کی متصوفانہ مابعدالطبیعیات کرسکی۔

ایسا لگتا ہے کہ اقبال کا یہ نقطہ نظر ایک نفسیاتی عامل کی حیثیت سے انسانی افعال کو کسی حدتک متاثر کرسکتا ہے، لیکن تاریخی عامل کی حیثیت سے اس میں تشریحی قوت موجود نہیں ہے۔

حقائق کی، مذہبی حقائق کی بھی، تفہیم کا ایک طریقہ کار اقبال نے تجویز کیا، جو کسی حدتک اور کسی ذہن کے لئے معقول ہوسکتا ہے۔ اقبال کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فکر کی راہ کھولی اور یہ جرات دی کہ انسان ان بنیادی تصورات پر غور وفکر کرے، جن کو اب تک مسلم امت کیا علماء اور کیا عوام پیش پا افتادہ حقائق سمجھ کر تسلیم کرتے چلے آئے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے عرصہ دراز سے فلسفہ مذہب کا جزو رہی ہے، لیکن روح، اور مادہ کی تقسیم اور تفہیم میں تصوریت پسندوں اور حقیقت پسندوں، دونوں سے غلطی ہوئی ہے، تفہیم کے عمل میں یہ دونوں ایک دوسرے کی طرف پشت کئے کھڑے ہیں۔ اگر دونوں آمنے سامنے ہوجائیں تو شاید مغالطہ کم ہوجائے۔ اگرچہ یہ راز بھی ہیگل کے ذریعہ منکشف ہوا، لیکن نہ تو خود ہیگل اور نہ اس کے متبعین اس سے فائدہ اٹھاسکے۔ انسانی علم میں نہ تو کوئی کلی معروض ہے اور نہ موضوع۔ معروض کی تشکیل موضوع کرتا ہے۔ موضوع کی معروض۔ بات شاید کسی حدتک کانٹ سے قریب ہو، لیکن اس باب میں، میں ناموں کے استعمال سے اس لئے گریز کرتا ہوں کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہونے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ میری دانست میں اگر اقبال کی فکر کو آگے بڑھایا جائے تو شاید آج کی تشکیل فکر اسلامی کے اصول کے طور پر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ حقیقت وہ ہے جو ہمارے اوپر منکشف ہوتی ہے۔ انسان اس انکشاف میں اتنا ہی شریک ہے جتنی کہ حقیقت۔ شاید اس مفروضے کی مدد سے ہم اقبال کے ان تمام خدشات کو دور کرسکیں گے جو ان کو مسلمانوں کی بے عملی کے بارے میں تھے۔

اقبال کاالٰہیاتی فلسفہ

الیگزینڈر بوسانی (ترجمہ: یوسف جمال انصاری)

اقبال الہ ومعبود کا لفظ استعمال کرنا پسند نہیں کرتے اس لئے کہ یہ لفظ بہ صیغہ جمع بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کا لفظ بہتر ہے چونکہ یہ خدا کا قرآنی نام ہے بلکہ اسی طرح جیسے انجیل میں خدا کا نام ''یہوا'' ہے۔ یونانیوں کی دنیا میں خدا کا تصور نظری تھا جسے معبودیت یا اصول بقا کہا جاسکتا ہے۔ البتہ خداؤں کے ذاتی نام تھے ''جیوپیٹر'' وغیرہ۔ پاکستان کے اس مفکر اعظم کے جملہ فلسفیانہ فرمودات کا مقصد ذات خداوندی کو یونانی تصور معبودیت کے خلاف واضح کرنا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال وحدت پرست تھے نہ کہ وحدت الوجود کے ماننے والے۔ زندگی کا عقلی ونظریاتی تصور وحدت الوجود کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ خیال ہمیں اقبال کے الٰہیاتی مضامین میں ملتا ہے۔ اقبال کے فلسفے میں دل کی بڑی اہمیت ہے، یعنی یورپین طرز فکر کے برعکس اور ایرانی نظریات کے مطابق دل مصدر الہام ہے۔

فلسفہ حاضرہ کا ارتقا یونانی روحانیت کے اصول پر ہوا۔ عہد عتیق میں خدا کا تصور صفت یا جوہر کے طور پر تھا۔ قرون وسطیٰ میں اسے معبود کہہ کر پکارا گیا۔ دور موجودہ میں ''ہیگل'' نے اس کو ایک مکمل خیال قرار دیا۔ خدا کا سامی الاصل تصور ذات فلسفہ مغرب کو ایک نیا انداز فکر بخش سکتا تھا اور جس کی جلوہ گری مسیحیت کی صورت میں ہوئی۔ بالکل ابتدا ہی سے اس کی تفسیر ان غلط نقطہ ہائے نظر سے کی گئی، جو یونانی تہذیب وشائستگی کے پیش کردہ نظریات سے مستعار لئے گئے تھے۔ چنانچہ وہ مسیحی خدا جس کا تصور ایک مشفق باپ سے وابستہ تھا، الوہیت کا ایک پیکر خیال بن گیا۔ اسلام بالخصوص ابتدائی اسلام جو قرآنی طریق فکر سے نزدیک تر ہے خدا کے تصور کو ایک پُرعظمت ہستی مانتا ہے جس تک انسان کی رسائی ممکن ہے۔ وہ خدا کو محض نظریہ یا صفت خیال نہیں کرتا جس کا جاننا پہچاننا غیر ممکن ہو۔ مگر شومئی قسمت سے اسلامی مفکرین بھی خالص نظری فلسفے سے مسحور ہو کر رہ گئے۔ غالباً اس سے واضح تر حملہ یونانی فلسفے کے خلاف پروٹسٹنٹ مصلحین کا حملہ تھا۔ جب انہوں نے کتابی فلسفے کے خلاف سامی انجیل رکھی

اوراس کے نتائج اچھے نکلے۔ دوبارہ حاصل شدہ زندہ وموجود خدا نے انسان میں پھر روح عمل پیدا کر دی اور ایک عصرنو کی آفرینش ہوئی لیکن New Testament میں جو یونانیت کے جراثیم تھے انہوں نے مروجہ پروٹسٹنٹ مذہب کو ذاتی کفارے کے جامد نظریہ بخشش سے تنگ نظر بنا دیا۔ دوسری طرف آزاد خیال مکتبہ فکر کے پیرو عقلی و استدلالی نظریات کے قائل ہوتے چلے گئے۔ اس طرز فکر کی بنیاد ہیگل کی عقلی وجودیت پر ہے جس سے ایک تو موجودہ مکمل و مطلق مثالیت نکلی ہے جہاں تمام اصلیت خیال محض کے سوا کچھ نہیں اور دوسرے مارکسسٹ کے دیو نے جنم لیا جس کی تعریف ہے:

قلب او مومن دماغش کافر است

کلاسیکی خیال پر آخری حملہ موجودہ زندگی کی پرستش کی صورت میں رونما ہوا۔ اس قسم کے اہل فکر پر وہی الفاظ منطبق ہو سکتے ہیں جو اقبال نے نیٹشے پر کئے (جوان کا پیشرو تھا) یعنی یہ کہ انہوں نے خدا سے دور ہو کر گویا اپنے آپ کو اپنی ذات سے قطع کر لیا ہے۔ اقبال کے نیٹشے کی طرح یہ اہم فکر بھی ہوا میں تیرتے اور خلا میں گاتے ہیں:

نہ جبریلے، نہ فردوسے، نہ حورے
اور مشت خاک میں تب ناصبور کی تپش لئے پھرتے ہیں۔

اقبال کا الٰہیاتی فلسفہ میری نظر میں موجودہ زمانے کا سب سے مکمل انقلابی نظریہ وحدانیت ہے اور اس میں عہد افلاطون سے لے کر دور حاضرہ تک کے مغربی خیال کی تنقید موجود ہے۔ اقبال کا فلسفہ مذہب ہمیں ایک نیا مسلک پیش کرتا ہے اور اصنام پرستی کے مقابلے میں پرستش ایمان کی تلقین کرتا ہے۔ اقبال اپنے ذوق البشر کو مومن کہہ کر پکارتے ہیں اور یہیں سے وہ بنیادی فرق نمایاں ہوتا ہے جو اقبال کے ایمان اور نیٹشے کی بغاوت کے درمیان ہے۔

آیئے اب ہم ان نکات کو مرتب کریں جو اقبال کی فلسفہ یونان کی تنقید بلکہ یوں کہئے کہ کلاسیکی وجدید فلسفے کی تنقید سے پیدا ہوئے ہیں۔

نظریاتی شنویت کے خلاف

افلاطون ادراک بالحس کے قائل نہ تھے۔ ان کے نزدیک ادراک بالحس سے علم حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اسلام اس مادی عالم کا منکر نہیں ہے بلکہ اس پر تسلط حاصل کرنے کا راستہ دکھاتا ہے۔ روح اور مادہ کا تضاد ہماری دنیا میں بڑی شدت کے ساتھ محسوس کیا جاتا ہے مگر اقبال ک نزدیک ساری دنیا ایک عالم پاک ہے۔

ریاست اسلامی نقطہ نظر سے ایک کوشش ہے اعلیٰ اصولوں کو زمان و مکان کی قوتوں میں بدل دینے کی۔ اس معنی میں ریاست کا اسلامی تصور مذہبی ہے نہ کہ اس معنی میں کہ ریاست خدا کے خلیفہ و نائب کے زیر نگیں ہے۔

یہ موخر الذکر تصور ماقبل مسیحی تصورات سے وابستہ ہے جنہیں بعد میں کلیسائے روم نے اپنا لیا اور بعض غیر مذہبی آمرانہ ریاستوں نے اختیار کیا۔ غالباً یہود کے تصور حکومت کے سوا (اور وہ بھی عہد اسماعیل میں) اسلام کے ابتدائی زمانے کے علاوہ انسانیت نے تاریخ عالم میں مذہبی ریاست کے قیام کا تجربہ کبھی نہیں کیا۔ یہ مذہبی جمہوریت ہی آج کل کی غیر منظم جمہوریت اور جابرانہ آمریت کا جواب قرار دی جاسکتی ہے۔

یونان کے جامد الٰہیاتی تصور کے خلاف

کائنات میں اضافہ ہونا ممکن ہے۔ خدا اپنی تخلیقات میں اپنی رضا کے مطابق اضافہ کرتا ہے۔ کائنات کوئی مکمل شے نہیں جس میں تبدیلی ممکن نہ ہو۔ ذہن کائنات کی گہرائیوں میں ایک آفرینش نو کی آرزوئے پیہم محو خواب ہے۔ یہ ایک غیر کلیسائی خیال ہے جو سامی مذاہب، مسیحیت و اسلام نے مغرب سے مستعار لے کر تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ یعنی حرکت کو جو صفت الٰہیہ ہے کائنات کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے، یہاں یہ کہنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ایک متحرک خدا کا تصور جو خود اپنے احکام کو بھی جب چاہے بدل سکتا ہے (الناسخ المنسوخ) ایک پختہ اسلامی عقیدہ ہے۔ برخلاف اس کے مسیحی کلیساؤں نے خدا کو ایک بے ذات صفت یا جوہر قرار دیا ہے اور یہ ارسطو کی تقلید میں۔ یہاں تک کہ مسیح کو بھی ایک جامد ہستی بنا کر متحرک خدا کے تصور کو تقریباً کفر خیال کیا ہے۔

وجود خداوندی کے کلاسیکی ثبوت کے خلاف

موجودہ تشکیک و الحاد کے رجحان کو اس فلسفیانہ تنقید سے بڑی تقویت پہنچتی ہے جو ''سینٹ طامس'' نے منکران خدا کے خلاف استعمال کی تھی۔ انہوں نے وجود خداوندی کے پانچ کلاسیکل ثبوت پیش کئے تھے مگر اقبال یہ قبول نہیں کر سکے کہ زندہ و موجودہ خدا کو ثابت کرنے کے لئے ظہور کائنات وغیرہ کی دلیلیں پیش کی جائیں۔ یہ کوشش محدود سے منکر ہو کر لامحدود کو ثابت کرنے کے مترادف ہے مگر محدود سے منکر ہو کر جس لامحدود تک ہم پہنچتے ہیں وہ محض باطل ہے۔ ظہور کونین کو مقصدیت کا نتیجہ قرار دینا ایک موجد کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے، جس نے یہ عالم ایجاد بنایا، لیکن یہ خلاق کی ہستی کا ثبوت نہیں سمجھا جا سکتا۔ اسی طرح وجودیت کی دلیل ثابت کرتی ہے کہ ایک ذات کامل کا تصور اس کے زندہ موجود ہونے کا شافی ثبوت ہے۔ قرآن کے بلکہ انجیل کے بھی ذاتی خدا کے تصور میں محض ایک صفاتی خدا کے تصور سے بنیادی اختلاف ہے۔ آخر الذکر کو ہم اسی وقت زندہ و موجود ثابت کر سکتے ہیں جب ہم یہ دلیل دے سکیں کہ خیال اور وجود دراصل ایک ہی ہے۔ اقبال ہمیں خدا کی ہستی کا ثبوت پیش نہیں کرتے البتہ ایک عملی ثبوت کے لئے اساس فکر مہیا کرتے ہیں جسے ہم فطرت کہتے ہیں۔ وہ ہستی خداوندی میں

مدت ایک لمحہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔فطرت ملبوس خداوندی ہے لہٰذا فطرت سے اس اخلاق اعظم کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ ہمارا وجدان ہم پر منکشف کرتا ہے کہ زندگی کی بنیاد ''انا'' پر ہے۔

خدا کی خلاقیت

خدا جوہر نہیں ذات ہے۔ اس ذات اعظم کے تصور پر زور دینے کے لئے قرآن اس کا ذاتی نام'اللہ'' قرار دیتا ہے مگر ذات مان لینے کے معنی محدودیت کو قبول کر لینے کے علاوہ کیا ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کا غیر محدود تصور اس طور پر نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایک لا محدود وسعت ہے۔ یہ ایک بڑا اہم نکتہ ہے جو کلاسیکی تصور خداوندی کے خلاف اس امر پر زور دیتا ہے کہ خدا جامد نہیں ہے، متحرک ہے اور فطرت محض اس کا لباس ہے یا یہ کہہ لیجئے کہ کائنات ایک تخلیقی مشق کا نتیجہ ہے اس خلاق اعظم کا جو کائنات سے بھی زیادہ حیرت انگیز ایجادات میں مصروف ہے۔ فطرت بالذات نہ منفعت بخش ہے اور نہ نقصان رساں۔ یہ تو ایک ابتدائی مشق تخلیق ہے اور بس۔ قرآنی خدا کی صفات میں سب سے اہم صفت اس کی خلاقیت ہے۔ بہت سے یورپین فلسفی بہ اتفاق رائے مانتے ہیں کہ اس روح اعظم کی خلاقیت کا نظریہ سامی فلسفہ کا ایک زبردست تحفہ ہے جو اس نے مغربی فلسفہ کو پیش کیا ہے ورنہ یونانی فلسفہ اس سے نابلد تھا۔ تاہم قرون وسطیٰ کے مسیحی فلسفیوں نے جو ارسطو کے خیالات سے معمور تھے اس دنیائے مخلوقات کو محض اس لئے تسلیم کیا ہے کہ انجیل میں اس کا ذکر موجود ہے۔ ''سینٹ ٹامس'' نے تو صاف طور پر کہا ہے کہ منطقی طور پر اس نظریہ کو تسلیم کرنا مشکل ہے اور صرف اسی لئے قابل تسلیم ہے کہ انجیل پر ہمارا اعتقاد ہے۔ برخلاف اس کے اسلامی فلسفے میں تخلیق کا تصور اس شدت کے ساتھ موجود ہے اور اس کو اس قدر اہمیت دی گئی ہے کہ انسانی اعمال و افعال کو بھی خدا کا تخلیق کردہ خیال کیا جاتا ہے تاکہ خدا کی مکمل خلاقیت کے خیال کو منوایا جا سکے۔ اسلامی مفکرین کا ایک اسکول بھی اسی بنا پر قائم کیا گیا کہ ارسطو کے ان نظریات کا جواب دیا جا سکے جو خدا کی مکمل خلافت کے خلاف پیش کئے گئے ہیں۔ ان اسلامی مفکرین نے جوہر کا ایک نیا تخیل پیش کیا جسے جوہری نظریہ ارسطو کے تکمیل کائنات کے تخیل کے خلاف پہلی ذہنی بغاوت کہا جا سکتا ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک کائنات جوہری اجزا سے بنی ہے۔ یہ جوہری اجزا ناقابل تقسیم ہیں۔ خدا چونکہ خلاق مطلق ہے اور عمل تخلیق جاری رکھتا ہے اس لئے ہر لمحہ نئے جوہری اجزا ظہور میں آتے رہتے ہیں، اور کائنات بڑھتی چلی جاتی ہے۔ زندگی ایک صفت ہے جو خدا نے جوہری اجزا کو بخشی ہے۔ ہر شے اپنی ابتدائی صورت میں جوہری اجزا کا مجموعہ ہوتی ہے۔ کوئی شے بھی پائیدار نہیں۔ یہ تخیل کائنات کے عقلی ارتقاء کو تسلیم نہیں کرتے۔ اہل سائنس بھی اس جوہری نظریہ کائنات کو مانتے ہیں اور ایک مرتبہ کائنات کو تسلیم کر لینے کے بعد ایک سچے اور ذاتی خدا کے وجود کا ثبوت تصور کرتے ہیں۔ ایک فنکارانہ شخصیت ہی غیر منظم جوہری اجزا کو یکجا کر کے انہیں حسن بخش سکتی ہے۔ یہ کام ''انا'' کا ہے کہ اس میں تخیل اور زندگی یکجا ہوتے

ہیں اور امر اور خلق دونوں صرف اسی کو سزاوار ہیں۔خلق کے معنی ہیں اس مادی کائنات میں خدا کا تخلیقی کام اور امر وہ رشتہ تخلیق ہے جو خدا کا دنیائے ارواح کے ساتھ ہے۔یہی نظریہ اقبال کا انسان کی نسبت بہ طور خلاق ہے۔اس طرح ہم حقیقی اشیاء کو ناقابل تبدیلی نہیں خیال کرتے اور یہ امکان تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ سچا مومن بہتر ہے۔بہتر چیزیں ایجاد و خلق کرے گا۔اس طرح وہ یاس آمیز انسانی مجہولیت ختم ہو جاتی ہے جس کے نزدیک کائنات ایک مکمل اور محدود چیز ہے کیونکہ نظر آنے والی حقیقتیں محدود حقیقتیں ہیں اور اسی طرح انسان کے دل میں ایک روحانی جہاد کرنے کا عزم پیدا ہوتا ہے یعنی انسان قائم باللہ ہے اور نئی اور ان دیکھی حقیقتوں کا خلاق ہے۔

انسان اور تقدیر

زندگی کا پُرخطر ہونا وہ فلسفی تسلیم کرتے ہیں جن کے نزدیک زندگی سے مراد ہی عارضی زندگی ہے۔قرآن میں بھی زندگی کے پُرخطر ہونے کا خیال پایا جاتا ہے۔چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جو اس نے اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کی ہے۔''لاریب کہ ہم نے آسمان، زمین اور پہاڑوں کو تجویز کیا کہ اس امانت کو قبول کریں مگر یہ بار انہیں قبول نہ ہوا'' اسے انسان ہی نے قبول کیا تھا۔''انا'' کی بنیاد زمانی ہے یعنی زمان و مکان سے پہلے اس کا ظہور نہ ہوا تھا۔قرآنی نظریے کے مطابق انسان کے لئے دوبارہ دنیا میں آنا ممکن نہیں۔محدودیت کوئی افسوس ناک حادثہ نہیں ہے۔محدود انا اپنی شخصیت کی بنا پر لامحدود انا تک پہنچ سکے گا۔قرآن کے نزدیک محدودیت سے مکمل نجات انسان کے لئے بہترین راحت کا سامان نہیں ہے۔یہ لفظ انجیل، قرآن کے اس خیال سے وابستہ ہے کہ زمان اور زندگی دونوں میں موجود ہیں۔اس کے برعکس بعض یونانی فلسفی مثلاً افلاطون اور زی نون وقت کو غیر حقیقی تصور کرتے ہیں اور بعض دوسرے مثلاً رواقی فلسفی خیال کرتے تھے کہ وقت ایک دائرے میں محو گردش ہے لیکن گردش وقت کو مدور خیال کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ خلاق نہیں ہے۔ایک پروٹسٹنٹ دینی پیشوا اور کلیمیں اپنی دلکش تصنیف ''مسیح اور زمانہ'' میں اقبال سے قطع نظر اپنے طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں۔مذہب مرسلہ میں گردش وقت مدور نہیں تصور کی جا سکتی البتہ انہوں نے اس مسئلے کو مخصوص مسیحی رنگ دے دیا ہے۔اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو مسئلہ بقا ایک نئی روشنی میں نظر آتا ہے اور تب صور پھونکا جائے گا اور زمین و آسمان کے سارے مکین بے ہوش ہو جائیں گے علاوہ ان کے جن پر خدا مہربان ہوگا۔اقبال کہتے ہیں کہ مستثنیات میں سوائے ان کے کون ہو سکتا ہے جن کی خودی منتہائے کمال کو پہنچ چکی ہے۔

اقبال کا مخصوص نظریہ حقیقت یہ ہے کہ اصل میں مادہ نام ہے ایک اجتماع کا جس میں مختلف چیزوں کا جوہر یعنی ''انا'' شامل ہے۔اقبال اپنے کو واضح طور پر کثرت وجود کا پیرو ثابت کرتے ہیں۔یورپین فلسفیوں میں ہیگل اور لیبنیز بھی انفرادی خودی کے قائل تھے۔محض یہ حقیقت کہ شخصی انا ابدی و مطلق انا ہی کی ایک صورت ہے۔

ان النفس من امر ربی، روح خدا کی طرف سے ہے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ انسانی انا ان خصوصیت کا حامل ہے جو اس کی اصل میں پائی جاتی ہیں۔ بقول اقبال شخصی دوام ہمارا حق نہیں۔ یہ ذاتی کوشش سے حاصل ہوسکتا ہے۔انسان ہی اس کا واحد وتنہا امیدوار ہے۔

جاودانیت کوئی قابل غور چیز نہیں، بلکہ ایک عالم ہے جو لائق تسخیر ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ ہماری دنیا میں جہاں خدا کو ترک کر دیا گیا اور لوگ روحانیت وغیرہ کے ذریعے یقینی طور پر بقائے شخصی کے حصول میں لگے ہوئے ہیں۔اقبال زبردست الفاظ میں تنبیہہ کرتے ہیں اور اظہار خیال کرتے ہیں کہ ہر شخص حصول بقا نہیں کرسکتا۔ اقبال کا یہ خیال انجیل کے نظریات سے بھی ہم آہنگ ہے اور روح کی جاودانیت کے یونانی نظریے کو نظر انداز کرتا ہے۔قدیم مسیحی واسلامی خیال کہ مردے زندہ ہوجائیں گے، دراصل ہمارے اجسام کے لئے اظہار حرکت کا طریقہ ہے اور زندگی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت ہے۔ یہ ایک اشارہ ہے مکمل وجود انسانی کے جاوداں ہونے کا۔

جدید مغربی ذہن کے لئے اقبال اپنے الٰہیاتی فلسفہ میں نہ صرف زندگی اور کائنات کے متعلق ایک عقلی نظریہ پیش کرتے ہیں، وہ دنیا کے مستقبل کو نئے انداز سے تعمیر کرنے کی عملی تجاویز بھی پیش کرتے ہیں۔قرآن و انجیل کے پیش کردہ خدا کو از سر نو دریافت کرنا ایک نئے اور مختلف زاویہ نگاہ کو پیش کرنے کے مترادف ہے جس سے ایک نئی تاریخ اور نئے الٰہیاتی فلسفہ حقیقت اشیاء کی بنیاد پڑتی ہے۔

اقبال کے نظریات اور مغرب

انسان خود ایک خلاق ہے، اقبال کا یہ خیال جدید مغربی ذہنوں کے لئے بڑا کشش انگیز ہے اور اقبال کے الٰہیاتی فلسفے کا جوہر کہا جاسکتا ہے۔اقبال اپنے اس نظریے کی تائید میں قرآن کی یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ تبارک اللّٰہ احسن الخالقین ۔قابل ثنا ہے خدا جو خالقوں میں سب سے بہتر ہے۔یہ درست ہے کہ مغربی مفکرین مثلاً لیبنیز، نٹشے، برگساں وغیرہ نے بعض ان خیالات کی اشاعت کی تھی جو ہمیں اقبال کے ہاں ملتے ہیں مگر ان مفکرین کا نقطہ نظر دراصل غیر مذہبی تھا۔انجیل کی وحدانیت اور یورپ کے یونانی فلسفے میں جو رشتہ قائم ہے اس کے پیش نظر ایک مکمل اور غیر مبدل کائنات کے خلاف کچھ کہنا مغربی ممالک میں انجیل کے خدا کے خلاف بغاوت کے مترادف سمجھا جاتا رہا ہے۔اس لئے یورپ میں کسی نے بھی ان ترقی پسندانہ اور جدید قدروں کو نہیں پہچانا جو خالص وحدانیت سے پیدا ہوتی ہیں۔حتیٰ کہ میرا خیال ہے کہ اقبال نے بھی اس نظریے کو منوانے میں پوری کامیابی حاصل نہیں کی۔ ایک سچی اور خالص وحدانیت کے معنی ہیں فطرت کی قوتوں کو ان صفات الٰہی سے معرا خیال کرنا جن کو نہ صرف قدیم تہذیبیں بلکہ تمام جدید تہذیبیں بھی مانتی چلی آئی ہیں۔لہٰذا اس کے یہ معنی ہوئے کہ تمام دنیاوی قوتیں بیکار اور بعید

ازامکان ہیں۔حاکمیت صرف اللہ ہی کوسزاوار ہے۔جمہوریت کواس نقطہ نظر سے منظم کرنے والی اگر کوئی طاقت ہے تو صرف طاقت ایمان ہے جو بدقسمتی سے غیر مذہبی جمہوریتوں کو حاصل نہیں ہے۔خالص مذہبی نظام حکومت میں اللہ کا بندہ ہر خدمت بجالا سکتا ہے۔ وہ غلام نہیں رکھتا نہ وہ خود کسی غلام کا ہے۔اللہ کا بندہ بذات خود آزاد ہے، حکومت اور قانون اسے خدا کی طرف سے عطا ہوئے ہیں نہ کہ کسی انسان کی طرف سے۔

اس طرح الٰہیاتی نقطہ نظر سے قرآنی الفاظ میں اللہ کا خلیفہ ہوکر انسان ایک زبردست انقلابی بن سکتا ہے اور ساتھ ہی خلاف دین تحریکوں سے دامن بچا سکتا ہے اور اس طور پر سائنسی تہذیب کے بجائے چیزوں کی نئی قدریں دریافت کرسکتا ہے۔اطاعت جس کا تعلق خدا اور اس کے احکام سے ہے اقبال کے نزدیک بڑی اہمیت رکھتا ہے۔چنانچہ ''اسرارخودی'' میں انہوں نے پورا ایک باب نذر کیا ہے۔انسان اطاعت، نفس کشی، بے غرضی ہی سے صفات باطن حاصل کر کے نیابت الٰہی کے بلند رتبے تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یورپین طریق کے برعکس، انقلاب اقبال کا اصلی مقصد ہے نہ کہ محض کسی دوسرے مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ،اسی طرح روحانی تنظیم کے معنی اقبال کے نزدیک یہ ہیں کہ ان سادہ قوانین کی اطاعت جو اللہ نے قرآن پاک میں واجب کردی ہے۔ ایسا کرنے کے بعد ہی انسان اس تعمیری وتخلیقی قوت کو بروئے کار لاسکتا ہے جو خدا کے ساتھ ساتھ خود اسے بھی حاصل ہے اور پھر ایسے واقعات بھی پیش آسکتے ہیں جن سے تاریخ عالم آشنا نہیں ہے کیونکہ قرآن کے الفاظ ہیں کہ انسان کی حد صرف ستاروں تک نہیں ہے اور ''بے شک تیری حد اللہ تک ہے''۔

بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ

محمد فیروز شاہ

موسم، وقت کے چہرے پر پڑا ہوا وہ نقاب ہے جس کے رنگ بدلتے رہتے ہیں۔ بدلتے منظروں اور بکھرتے رنگوں کے درمیان ایک قائم بالذات منظر اپنے متنوع اور ہمہ جہت حسن کے ساتھ ازل سے موجود رہا ہے اور ابد تک رہے گا۔ ساعتیں مسافرت کے عمل میں اس ٹھہری ہوئی رت کی رعنائی پر نظر ڈالتی ہیں اور توانائی حاصل کرتی ہیں۔ تغیرات کے اس جہان میں صرف یہی ایک نظارہ ہے کہ جس کے دوام پر کسی قسم کا شک وشبہ حرام ہے۔ یہ اس جہان کے اندر ایک اور جہان کا امکان ہے۔ یہ اس زمین پر کسی اور سرزمین کا آسمان ہے۔ ظواہر کی اس کائنات میں یہ بطون کی روشنیوں کا مخرج ہے۔ اس منبع نور سے سچائی کا سرور ظہور کرتا ہے۔ عالمگیر اور علم آرا سچائی ہے.....!

لمحوں کے دھنک رنگ منظروں کے رخ رنگیں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ سفر اس دار فانی میں سب سے بڑا سچ ہے لیکن ایک صداقت اس سے بھی بڑی ہے، جو بدلتے ہوئے موسموں، فنا ہوتے ہوئے چہروں، بکھرتے ہوئے منظروں، نکھرتی ہوئی صبحوں اور دھندلی پڑتی شاموں کے درمیان میں سے ظہور کرتی ہے اور سحر کی اولین کرن کی طرح سارے عالم پر چھا جاتی ہے۔ دنیا کی کوئی طاقت اسے جھٹلانے یا تبدیلی کرنے کی جرأت نہیں کرسکتی کہ سب سے بڑی قوت اس کے وجود کو جسد کائنات میں ورود کرنے کا حکم دے چکی ہے اور لاریب حکم تو اس کا امر ہوتا ہے جو خود لافانی حکمرانی کے منصب پر ہے۔

دنیا کے بنتے، بگڑتے نظاموں کی تشکیل وتخریب کے مناظر میں رب کائنات کا مرسلہ نظام حیات تعمیر انسانیت کی نوید کے ساتھ ازل اور ابد کی بے کراں وسعتوں پر پوری آب وتاب کے ساتھ چمک رہا ہے۔ اسی چمک دمک نے انسانیت کے آنگن میں روشنی کا نفاذ کیا ہے اور اجالوں کی تلاش میں نکلے ہوئے قافلے آج بھی اور عہد آئندہ میں بھی صرف اسی ضابطہ زیست سے جاوداں شادمانی کی ضمانت حاصل کرسکیں گے۔ یہاں آ

کرضمانتیں بشارتیں بن جایا کرتی ہیں، لیکن وہ قوم جس کے آنگن میں اس خوش منظر دستور حیات کا چاند اترا، اپنی کم فہمیوں اور بے عملیوں کے ہاتھوں اس زمانوں پر محیط روشنی کا سراغ گم کر بیٹھی۔ بے چراغ صحنوں کی تاریکیاں انسانی وجود کی گواہیوں کو کھا جاتی ہیں، قومیں بھی اپنا تشخص کھو بیٹھتی ہیں، جب ان کی بصیرتیں لایعنی بصارتوں کے ہمسفر ہو کر بے منزل رہگزاروں کی دھول میں گم ہو جائیں۔ روشنی رہنما ہوتی ہے، رہنمائی میں صدق کی توانائی شامل ہو تو منزلیں ذوق قدم بوسی لئے خود آگے بڑھ آتی ہیں، پر جب سچی قیادتوں کا نور قوموں کے بے فہم ذہنوں اور بے کار عملوں کی دسترس سے نکل جائے اور جب افراد قوم کے ارادوں اور خوابوں اور کوششوں میں سچے جذبوں کی سحر طلوع نہ ہو پائے، یہاں تک کہ ان کے شب و روز کسی آرزو کی جستجو سے بھی محروم ہو جائیں تو ان کے مستقبل کے اندھیرے کوئی نہیں سمیٹ سکتا۔ سوائے اس کے کہ رب رحمٰن و رحیم خود ان پر رحم فرما کر کسی دانائے راز کی آواز کو ان کے عصر کا اعزاز بنا دے۔ اسلامیان برصغیر کی خوش قسمتی تھی کہ ان کی زندگی کی شب یلدا میں حکیم الامت علامہ محمد اقبالؒ جیسا مفکر شاعر نور حق کے آفتاب و ماہتاب کی روشنیاں بازیافت کر کے لایا اور اپنی خوابیدہ ملت کو بیدار کر کے بتایا کہ حالات کیسے ہی کڑے کیوں نہ ہوں، زخم کتنے ہی بڑے کیوں نہ ہوں، رحمت رب اور عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا مرہم تا ابد کارگر ہے۔ حضرت علامہ نے زندگی کے مسائل کا حل اس نسخہ کیمیا سے فراہم کر کے دکھایا، جسے سدا بہار حیات عطا ہوئی ہے۔ جو بہار اور خزاں جیسے ہزار موسموں میں ہر لمحہ کامیاب و کامران ہے۔ جو ہمیشہ سے کامرانیوں کی بشارتیں عطا کرتا آیا ہے اور جو ہمیشہ کامیابیوں کے تحفے دیتا رہے گا، جو زمان و مکان کی حدود سے ماوراء ہے، جو فنا کی قیود سے بالا ہے کہ خالق کائنات نے اسے ابدیت کی سعادت سے نواز کر بھیجا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اقبالؒ کو ''قرآن کا شاعر اور شاعر کا قرآن'' کہہ کر دراصل حضرت علامہ کی اس عظیم صفت کی طرف اشارہ کیا تھا، جس کی بنا پر انہوں نے اپنے پیغام کو اسلام کے ابدی نظام کا سفیر بنا کر اپنی ملت کو یہ آفاقی رہنمائی عطا کی تھی۔ پروفیسر محمد عثمان اپنی کتاب ''حیات اقبال کا ایک جذباتی دور'' میں اپنے مضمون ''نظریہ خودی'' میں اقبال کی ترجمانی کرتے ہیں:

''ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض، اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی، اس لئے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات سے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم کو ترک ہمیں پہنچتی ہیں وہ بھی سب کے لئے یکساں ہیں۔''

اور وراثتوں کی ان بشارتوں کی اساس کہاں ہے؟

یہ بھی اقبالؒ ہی سے سنئے:

آن کتاب زندہ قرآن حکیم
حکمت او لایزال است و قدیم

صد جان تازہ در آیات اوست
عمرہا پیچیدہ در آفات اوست

اس کتاب مبین کے ہوتے ہوئے مسلمانوں کو بھٹکنے اور بھٹکتے رہنے کی ذلت کیوں اٹھانا پڑی؟ جن کے اسلاف نے زمانے کی قیادت کا منصب سنبھالا۔ وہ محکم و مغلوب و مجبور کیوں ہوئے؟ اس کا جواب بھی اسی دانائے راز کی زبان حق ترجمان سے سنئے جس کی دانش میں ماضی اور مستقبل ''اک مک'' ہو کر چمکتے تھے:

وہ زمانے میں معزز تھے مسلماں ہو کر
اور تم خوار ہوئے تارک قرآں ہو کر

قرآن حکیم پر عمل کرنے کی عادت ترک کر دینے والی قوم کیوں سربلند نہیں رہ سکتی اور رہ بھی کیسے سکتی ہے، جب کہ آئین حیات سے روگردانی کی سزا تباہی کے سوا کوئی ہوا ہی نہیں کرتی۔

مذکورہ بالا کتاب ہی کے ایک اور باب ''قرآن کی آئینی حیثیت اور اقبال'' میں پروفیسر محمد عثمان لکھتے ہیں:

> ''اقبال نے اس موضوع پر اپنے خیالات کی وضاحت ''رموز بے خودی'' میں کی ہے۔ توحید و رسالت اور ملت اسلامیہ کی خصوصیات بیان کرنے کے بعد ''رموز'' کے پندرہویں باب میں وہ قرآن حکیم کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اس باب کا عنوان ہے ''در معنی ایں کہ نظام ملت غیر از آئین صورت نہ بندد، آئین ملت محمدیہ قرآن است'' ابتدا میں وہ آئین کی اہمیت و ضرورت پر بعض دلائل پیش کرتے ہیں، کہتے ہیں پھول کی پتی پر غور کرو، جب پتیاں آئین کی پابندی کرتی ہیں تو پھول بن جاتی ہیں، پھول جب آئین، اتحاد کے پابند ہوتے ہیں تو گلدستے کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ آواز جب قانون موسیقی کی پابند ہو جائے تو نغمہ بن جاتی ہے، مگر وہی آواز جب قانون کی پابندی ترک کر دے تو شور و غوغا ہو کر رہ جاتی ہے۔ قانون و آئین کی پابندی زندگی میں حسن و جاذبیت اور قوت و عظمت پیدا کرتی ہے۔ قومیں بھی پھول اور آواز کی طرح ہیں وہ آئین

کی سختی سے پابندی کرتی ہیں تو مضبوط و سربلند ہوتی ہیں مگر جب وہ تارک آئین ہو جائیں تو اپنی آبرو کھو بیٹھتی ہیں اوران کی قوت وحشمت کا خاتمہ ہو جاتا ہے.....اس کے بعد اقبال مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ تمہیں معلوم ہے تمہارا آئین کیا ہے؟ تمہاری عزت و آبرو کا راز کس میں ہے؟ اور پھر جواب دیتے ہیں کہ قرآن حکیم جو زندہ کتاب ہے، جس کی حکمت لازوال ہے، جس کی صداقت میں بال برابر فرق نہیں آنے کا.....جس کی سچائیاں ہمیشہ رہنے والی ہیں جس کے الفاظ میں نہ کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہے نہ ہوگی۔ جس نے غلاموں کو آزاد کیا اور قیدیوں کو رہا کروایا، جو نوع انسانی کے نام خدا کا آخری پیغام ہے اور جسے رحمت اللعالمین لائے۔ اس کتاب زندہ میں تمہاری حیات ونجات اور تمہاری عزت وآبرو ہے۔ یہ وہ آئین حیات ہے جس نے ایک منتشر اوران پڑھ گروہ کو ایک عظیم الشان قوم میں بدل دیا۔ جس نے رہزنوں کو رہبر اور ناخواندہ کو صاحب علم وبصیرت بنا دیا جس کی بدولت ناتواں طاقتور اور بے کس صاحب اقتدار بن گئے۔''

اقتباس طویل ہو گیا مگر میں ادھوری باتوں کا قائل نہیں۔ سیاق وسباق سے کٹ کر جملہ ڈار سے بچھڑی کونج کی طرح ویران ہو جاتا ہے.....ویرانی قوموں کے مقدر میں اس وقت لکھی جاتی ہے جب وہ اپنے مرکز سے کٹ جاتی ہیں۔ ملت اسلامیہ کی شیرازہ بندی اقبال کے شعری کمال کا بنیادی نصب العین تھا۔ انہوں نے اپنی شاعری کے ذریعے ملت بیضا کو ایک خدا، ایک رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ایک کتاب کے حوالے سے ایک ہو جانے کا جو پیغام دیا تھا اس کا منشا بھی یہی تھا کہ ملت ایک بار پھر سرفراز لمحوں سے وصل کی سعادت سے بہرہ یاب ہو جائے، وقت کے میدان میں ایستادہ پہاڑوں کی سر بفلک چوٹیوں پر ایک بار پھر مسلم عظمتوں کے علم لہرانے لگیں اور کشت زیست میں اسلامیوں کی رفعتوں کی نظر نواز فصلیں پھر لہلہا اٹھیں۔ اس مقصد عظیم کے لئے انہوں نے بار بار قرآن حکیم کی عظیم حکمتوں کی طرف مراجعت کا درس دیا۔

گر تو می خواہی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن

قرآن حکیم اقبال کی لغت میں دانش کی دستاویز اور مسلمان کے لئے ذوالجلال کی صفات حسنہ کا مظہر ہے۔ اقبالؒ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو ہر مسلم کے لئے حرز جاں اور اس کے عمل کا عنواں بنا دینے پر زور دیتے تھے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا.....''تخلقوا باخلاق الله.''

کردار کی اس عظمت اولیٰ کے حصول کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل پیروی اور قرآن سے ہدایت لینے کی نصیحت کرتے ہوئے اپنے مضمون ''اسلام اور تصوف'' جسے عبدالواحد معینی نے اپنی مرتب کتاب ''مقالات اقبال'' میں شائع کیا ہے، میں لکھتے ہیں:

''قرآن مجید کا ایک ایک لفظ زندگی کی مسرت اور روشنی سے لبریز ہے۔''

اس بے پناہ بلیغ فقرے میں تین لفظ بالخصوص اہمیت کے حامل ہیں..... زندگی، مسرت اور روشنی۔ اپنے اپنے مفہوم کے سمندر میں یہ الفاظ بے کراں ہیں۔ زندگی فی الاصل یہی کچھ نہیں جسے ہم بظاہر برتتے، بسر کرتے، گزارتے، محسوس کرتے یا گزرتے دیکھتے ہیں، بلکہ اس پردہ زنگاری کے عقب کا منظر نامہ بہت وسیع ہے۔ بدن کا ملبوس پہننے سے قبل بھی تو ایک زندگی ہم گزارآتے ہیں، جس میں ہم سب نے مل کر اپنے رب سے ایک عہد کیا تھا۔ یہ ظاہر کی زیست ایفائے عہد کے لئے ملی..... پھر اس سے آگے جب فنا کا جام پی کر بقا کے جہان میں داخل ہوں گے وہی تو اصل حیات ہے تو زندگی تو کئی پہلو رکھتی ہے۔ اسے فقط یہیں تک محدود کر دینا کم علمی ہی نہیں بے عقلی بھی ہوگی..... زندگی انسان کے ہمراہ کئی ادوار سے گزرتی ہے، ہر دور میں کامیابی اس کی تقدیر میں ہو تب زندگی تابندگی بنتی ہے ورنہ شرمندگی کا طوق ہے یہ!

دوسرا لفظ مسرت کا ہے۔ مسرت اور خوشی درحقیقت ہے کیا؟ لفظ لبوں پر مسکراہٹ سجا لینے یا کھل کر قہقہے لگانے والے لوگ ہی خوش ہوا کرتے ہیں کیا؟ میں سمجھتا ہوں ایسا ہرگز نہیں بلکہ بعض اوقات تو معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جایا کرتا ہے، اپنے دکھوں کو چھپانے کے لئے ہونٹوں پر ہنسی سجالی جاتی ہے، اندر زخم گہرے ہوں تو قہقہوں کا کھوکھلا پن انہیں سہارا نہ دے سکے گا..... پھر ایک بات اور بھی ہے، کیا اسی جہان میں ملنے والی خوشیوں کو مسرت کا سچا مفہوم دیا جا سکے گا؟ میرا خیال ہے ایسا بھی ہرگز نہیں۔ میری طرح آپ نے بھی دیکھا ہوگا کہ بظاہر ہر لحاظ سے خوش حال اور خوش قسمت لوگ خواب آور گولیوں کے بغیر سو نہیں سکتے۔ نیند سکون اور سرور کائنات حقیقی ہے۔ اس سلطنت میں داخلے کا اجازت نامہ جسے نہ مل سکا وہ مسرت کی کسی زریاب ساعت سے وصال کا دعویٰ کیسے کر سکتا ہے؟ ایک جہان اور بھی ہے، دائمی کیفیات کا جہان..... اصل بات یہ ہے کہ جسے وہاں مسکراتا چہرہ اور پُرسکون قلب مل گیا وہی مسرور و شادمان ہوا، تو مسرت بھی مختلف الجہات کیفیات سے عبارت ہوئی اور اس کی اصلیت کا تعلق ابد کے جاوداں منظر ہی سے ہوا.....

روشنی بھی وسعت مطالب کی طالب ہے۔ جس طرح بصارت اور بصیرت میں فرق ہے اسی طرح کا نمایاں اور واضح امتیاز اس ایک لفظ کے دو مفاہیم کے مابین ہے۔ ایک تو یہ روشنی ہے جو ہمیں نظر آتی ہے، مناظر دکھاتی ہے، راستے سجھاتی ہے، دوسری روشنی وہ بھی ہے جو ہمارے من آنگن میں اجالا کرتی ہے، دل کے دیپ روشن کرتی ہے، حقیقی منزل کا شعور بخشتی ہے، یہ روشنی آنکھوں کو بینائی عطا کرتی ہے، وہ روشنی قلب کو دانائی اور رہنمائی بخشتی ہے

اور بلاشبہ جس کا دل روشن ہو گیا، اس کے جہان ابدنشان میں روشنی ہوگئی۔

اب دیکھئے کہ زندگی، مسرت اور روشنی ایسے اشجار ہیں، جن کی جڑیں بھی اور جن کی چھاؤں بھی اور جن کے اثمار بھی.....سب اس ابدی زمانے کی سرحدوں کی گرفت میں ہیں، جہاں صرف ہدایات پانے والوں کو ہی داخل ہونے کا اذن مل سکے گا۔ سوزندگی، روشنی اور مسرت تینوں اسی کی ہوئیں جس نے ہدایت حاصل کی اور یوں کردار کو استوار کرلیا اور یہ سدابہار استواری کی سعادت کیسے حاصل ہو۔ یہ بھی اقبال نے بتایا:

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار

یہی جدت دراصل عظمت بھی عطا کرتی ہے اور رفعت بھی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علامہ نے اپنے کلام میں جا بجا اسی حقیقت آفریں صداقت کی طرف اشارہ کیا ہے، مثنوی ''مسافر'' میں انہوں نے لکھا ہے کہ افغانستان کے حکمران نادر شاہ کی دعوت پر جب وہ سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کے ہمراہ، نظام تعلیم کے بارے میں رہنمائی اور مشاورت کے لئے کابل گئے تو انہوں نے اس ''شاہ درویش خو'' کو قرآن مجید کا تحفہ پیش کرتے ہوئے کہا یہ اہل حق کا سرمایہ ہے:

گفتم ایں سرمایہ اہل حق است
در ضمیر او حیات مطلق است
اندرو بر ابتدا را انتہا است
حیدراز نیروئے تو خیبر کشا است
نشہ حرفم بخون او دوید
دانہ دانہ اشک از چشمش جکید

ترجمہ: ''میں نے کہا کہ یہ اہل حق کا سرمایہ ہے۔ اس کے باطن میں حیات ابدی کے چشمے بہتے ہیں۔ یہ ہر ابتدا کی انتہا ہے۔ اسی کی بدولت حضرت علیؓ (مراد مرد مومن) خیبر شکن ہوئے۔ میرے کلام میں تاثیر اور میری آنکھوں میں آنسوؤں کے چراغ اور میرے دل میں سوز و گداز اسی کی عطا ہیں۔''

میں سمجھتا ہوں جس دل میں گداز اور جس آنکھ میں آنسو نہیں اس کی دسترس میں زیست کی خوشبو نہیں۔ کبھی آ ہی نہیں سکتی۔ سوزندگی میں کامرانی کا یہ راز اقبال نے بہ اصرار اپنی قوم کو اور بہ تکرار مسلمانان ہند کو بتایا۔ مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس الہ آباد میں 29 دسمبر 1930ء کو اپنے خطبے میں انہوں نے کہا:

''میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ، اسلام، اسلامی فقہ، سیاست، تہذیب و تمدن اور ادبیات کے مطالعے میں صرف کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس مسلسل

اور متواتر تعلق کی بدولت جو مجھے تعلیمات اسلامی کی روح سے رہا ہے، میں نے
اس امر کے متعلق ایک خاص بصیرت پیدا کر لی ہے کہ ایک عالم گیر حقیقت کے
اعتبار سے اسلام کی حقیقت کیا ہے؟''

یہ اسی خاص بصیرت کی سچی رفاقت میں منزل دوام کی طرف سفر کا نتیجہ تھا کہ اقبال نے ملت کی راہوں میں چراغ روشن کر دیئے۔ یہی وہ بصیرت تھی، جس میں اسلام کی حقانیت کا نور فروزاں تھا، مولانا حسین احمد مدنی کے ایک بیان کے جواب میں اقبال روز نامہ ''احسان'' لاہور کی روایت، جسے فتح محمد ملک نے اپنی کتاب ''اقبال .....فکر و عمل'' میں درج کیا، کے مطابق کہتے ہیں:

''جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی
نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی لانا چاہتا ہے، جو اس کے
قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔''

یہ تھا اقبال کا نصب العین حیات.....کہ وہ اپنی ملت کے ہر فرد میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق چاہتے تھے اور ایسا ہونا صرف اور اسلام ہی کی بدولت ممکن تھا اس لئے انہوں نے مطالعہ قرآن کے رجحان کو عام کرنے کا درس دیا۔ فقیر سید وحید الدین اپنی کتاب ''روز گار فقیر'' میں ڈاکٹر نکلسن کے نام حضرت علامہ کے ایک مکتوب کا حوالہ دیتے ہیں۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

''قرآن الٰہیات کی کتاب نہیں بلکہ اس میں انسان کے معاش و معاد کے متعلق کہا گیا ہے، پوری
قطعیت سے کہا گیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان کا تعلق الٰہیات ہی کے مسائل ہے۔''

سادہ لفظوں میں مطلب یہ ہوا کہ قرآن مجید صرف اللہ ہی سے متعلق معاملات پر بات نہیں کرتا بلکہ انسانیت کے مسائل کا بھی حل بتاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی کامرانی کے لئے اس سے بہتر کوئی کتاب ہدایت ہے ہی نہیں۔ یہ اللہ کا وہ کلام ہے، جس کا موضوع انسان ہے۔ اقبال نے اپنے ایک شعر میں جب کہا کہ

محمد بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرف شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

تو بقول ڈاکٹر سید عبداللہ (''مسائل اقبال'') ڈاکٹر تاثیر نے اس شعر میں موجود ''حرف شیریں'' کی تشریح پوچھی.....علامہ نے کہا کہ اگر ''یہ'' کی ضمیر پر غور کیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ

''اے خدا! یہ صحیح ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور جبریلؑ اور قرآن سب تیرے ہیں، یعنی محمد صلی اللہ
علیہ وسلم تیرے رسول ہیں، جبریل تیرے فرشتے ہیں اور قرآن تیرا کلام ہے، مگر یہ تو بتا کہ حرف شیریں
(قرآن) ترجمانی کس کی کر رہا ہے، میری یا تیری؟''

مفہوم یہ ہوا کہ قرآن حکیم بے شک کلام اللہ ہے، لیکن اس کا موضوع چونکہ انسان ہے اور انسان بہت وسیع موضوع ہے، کائنات کی ہر چیز کے ساتھ اس کا تعلق ہے، پھر انسانی نفسیات، فطرت، عادات، تمدن، اطوار، تہذیب، ثقافت، لسانیات، سماجیات، سیاسیات..... انسانی زندگی کے بے شمار پہلو ہیں، جن پر قرآن حکیم نے حکمت آموز گفتگو کی ہے۔ انسان جس قدر آسان ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ کوئی بات اس کے من میں سما جائے تو اس کے لئے وہ پہاڑوں سے ٹکرا جائے اور کوئی پیچیدگی اس کے فہم کی گنجلکوں میں پھنس کر رہ جائے تو عقل کے ناخن اسے سلجھاتے سلجھاتے زخمی ہو جائیں پھر بھی اس کے دریچے نہ کھلیں۔ یہ دونوں پہلو اپنی جگہ بے حد اہم ہیں۔ قرآن حکیم چونکہ اس خالق کا کلام، جس نے انسان اور..... ہر جہان کو پیدا کیا، اس لئے وہ ان سب امور پر کامل رہنمائی عطا کرتا ہے، انسان کے مسائل اور ان کا حل، اس کی مشکلات اور آسانیاں، اس کے دکھ اور سکھ، اس کی زندگی اور موت، راہیں اور منزلیں، دوستیاں اور دشمنیاں، معاشرت اور معیشت، سیاست اور ثقافت ..... ہر پہلو قرآن کی کامران ہدایت کی روشنی میں چمک اٹھا ہے۔ اس لئے، غالباً اقبال نے کہا کہ یہ انسان کا ترجمان ہے کیونکہ اس کتاب صداقت میں انسان کے جملہ امور کو جاوداں زیست کا دستور مرحمت فرما دیا گیا ہے۔ حضرت علامہ نے اس کلام الٰہی کو کتاب الانسان بھی کہا کہ اس سے رہنمائی لے کر انسان ہمیشہ کامیاب ہوا اور ہوتا رہے گا۔

یہی وہ بنیادی نکتہ ہے، جس نے اقبال کے پیغام کا مرکز و محور اسلام کو بنا دیا ہے اسی لئے اقبالؒ کے پیغام کا مرکز و محور اسلام کو بنا دیا ہے اسی لئے اقبالؒ کا کلام آفاق گیر عظمتوں کا حامل ہوا کہ اس کے خمیر میں اسی روشن ضمیر کتاب کی مہک مستور ہے:

نسخہ اسرار تکوین حیات
بے ثبات از قوتش گیرد ثبات
حرف اورا ریب نے تبدیل نے
آیہ اش شرمندہ تاویل نے

یہ لاریب سچائیوں والی کتاب عظیم جس گروہ انسانوں میں اتری ان میں سے جس جس نے اس کے اجالوں سے قلب و نظر کو منور کر لیا ان کی زندگیوں میں ابدی حیات کی خوشبو بھر گئی۔ سربلند و سرفراز ساعتیں ان کی قدم بوسی کا اعزاز حاصل کرنے آگے بڑھ آئیں اور جب انہوں نے رب کائنات کے اس پیغام کو کائنات بھر میں عام کر دیا تو زمانے بھر پر روشنی کے موسم گل کا راج ہو گیا، ہستی پر عجیب نکھار آ گیا، تمام زمانوں اور سبھی جہانوں کے لئے راہ ہدایت پر چراغ فروزاں ہو گئے۔ ازمنہ کی تبدیلیاں اور وقت کے بدلتے ہوئے تقاضے یہ ثابت کرتے رہے کہ ہر دور کو اس کتاب عظیم کی دانائیوں سے رہنمائیوں کے حصول کی ضرورت مزید بڑھ گئی ہے۔ یہاں تک کہ وہ دور آ گیا جسے بڑے فخر سے سائنسی اور صنعتی دور کہا گیا، لیکن جدید علوم کے ماہرین بھی بالآخر حکیم الامت کی اس بات

کو تسلیم پر مجبور ہوگئے جس کا اظہار انہوں نے اپنے اشعار میں بار بار کرنے کے ساتھ ساتھ ۴ مارچ ۱۹۲۷ء کو حبیبیہ ہال میں ''مذہب اور سائنس'' کے موضوع پر تقریر کرتے ہوئے کہا۔ علامہ کے خیالات ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی اپنی کتاب ''اقبال کی صحبت میں'' کے صفحہ ۳۶۳ پر ان الفاظ میں تحریر کرتے ہیں۔ علامہ نے کہا:

''مذہب، فلسفہ، طبعیات اور دیگر علوم سب کے سب مختلف راستے ہیں، جو ایک ہی منزل پر جا کر اختتام پذیر ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے متصادم ہونے کا خیال اسلامی نہیں ہے، کیونکہ سائنس (یعنی علوم جدیدہ اور فنونِ حاضرہ) کا دروازہ کھولنے والے دراصل مسلمان ہی ہیں۔ اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی ترویج کا موجب بنی۔''

یہ وہ مرکزی نقطہ ہے جس کے گرد حضرت علامہ کی شاعری کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی ہے۔ اس عدیم النظیر عمارت کے سامنے جو دنیا بھر کے شاعروں کے کاشانے کٹیاؤں میں تبدیل ہوگئے تو اس کی وجہ فقط یہی ہے کہ اس کی خشتِ اول درست رکھی گئی۔

اس شعر پر غور کیجئے، یہ قصر اقبالؒ کا بنیادی پتھر ہے:

بہ مصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی است

اقبالؒ کی شاعری اوج کمال کو تب پہنچتی ہے جب اس کی رگوں میں عشقِ رسولؐ کی خوشبو بھر جاتی ہے اور اس کی آنکھوں میں خاکِ مدینہ و نجف کا سرمہ لگتا ہے اور اس کے دل میں رومی کا سوز اور اس کے ذہن رسا میں رازی کا پیچ و تاب جاگ اٹھتا ہے۔ یہ عناصر حسنہ جب اس کی شاعری میں ظہور کرتے ہیں تو ایک نئے کامران اور شادمان زمانے کی دستاویز اس کے لفظوں میں چمک اٹھتی ہے اور اس کی شاعری ''جزویست از پیغمبری'' کے مقام عظیم پر فائز ہو جاتی ہے۔ حضور مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے مکمل طور پر بند کر دیا گیا ہے۔ اب دین کا فہم رکھنے والے نائبین رسولؐ یعنی علماء کرام اور اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا نور و سرور اپنی زندگیوں میں بھر لینے والے اولیاء کرام اللہ کے پیغام کو عام کرتے ہیں تو انسانی حیات مسکرا اٹھتی ہے۔ یہ غلامان مصطفیٰؐ زمانے کے سب سے سچے نظام کے نفاذ کے لئے اپنی زندگیاں وقف کر دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان پر اپنا کرم خاص فرما دیتا ہے۔ میں اقبالؒ کو خوش قسمت سمجھتا ہوں کہ اس پر بھی رب ذوالجلال کا خاص کرم ہوا اور وہ روایتی شاعری کے پھندے سے نکل کر ایک زندہ شعری روایت کے دوام کا سبب بنے۔ قرآن تو ہے ہی حی و قیوم کا کلام..... یہ تو ایک انعام ہے احسن الخالقین کا..... سو جس تخلیق کا رنے

اس کی پائندہ فکر سے اپنے کلام کو تابندہ کرلیا وہ امر ہوگیا۔ یہی اقبال کی جاودانی فکر کا جواز بھی ہے، جس کی طرف ڈاکٹر عبدالغنی نے ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور کے سالنامے میں اپنے مضمون ''اقبال اور کارل مارکس'' میں اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قرآن حکیم کی صورت میں ان کا (اقبال کا) ایک سرچشمہ علم تھا جسے وہ تمام علوم وفنون کی کلید سمجھتے تھے۔ درحقیقت اسی سرچشمے نے انہیں ایک مرکزِ فکر اور معیارِ نظر عطا کیا تھا، جو ان کے تمام خیالات وتصورات کا محور ومرکز ہے۔ وہ تمام فلسفیوں، مفکروں اور دانشوروں کے افکار کا مطالعہ کر کے ردوقبول اور اخذ وترک کرتے تھے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی سے شخصی طور پر نہ تو وابستہ ہیں اور نہ مرعوب۔''

رعب اور دبدبہ تو اقبال اپنی ملت کے ہر فرد کے کردار میں اس انداز سے استوار کر دینا چاہتے تھے کہ اہل کفر تھرا جائیں۔

وہ اسلام کے احکام کے مطابق ہر مسلم کو مرد جری بنا دینا چاہتے تھے۔ صرف ایک خدا کے آگے جھکنے والوں کے سامنے سارا جہان جھک جاتا ہے، لیکن جس کے دل میں خوفِ خدا نہ ہو زمانے بھر کے خدشے اور وسوسے اسے ڈستے رہتے ہیں:

وہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

میں اقبال کے کلام کو اس لئے آفاقی سمجھتا ہوں کہ اس کا چشمہ فیض آفاق گیر سخاوتوں کا حامل ہے۔ اس کا منبع فکر قرآن حکیم ہے جس کی فکری قیادت ابد نصب بشارتوں کا جواز ہوا کرتی ہے۔ مٹی گلاب کے ہمراہ چند لمحے رہ کر خوشبودار ہو سکتی ہے تو اقبال کا فکری جمال حسن حقیقی کی مہک سے معطر و معنبر کیسے ہوگا۔ یہ ہوا اور اس دل نواز انداز میں ہوا کہ اب عہد آئندہ کی سبھی بستیوں میں شعر اقبال کا علم لہراتا رہے گا، جس نے صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا:

''میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے جیورس پروڈنس (Jurisprudence.....اصول فقہ) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔''

(اقبال نامہ / شیخ عطاء اللہ)

خدمت انسانیت کے کئی حوالے ہیں۔ خود ایک زندہ حوالہ اقبال کا اپنا ہے جس نے خوابیدہ ملت اسلامیہ کو بیدار کیا۔ ایک خواب میں ڈوبی ہوئی قوم کو جگانے کا خواب شرمندہ تعبیر بھی کیا۔ یہ اس شخص کا اعزاز تھا جو اس سچی آرزو کے ثبات میں رب کریم نے اسے عطا فرمایا جس کا اظہار اقبال نے سید راس مسعود کے نام اپنے ایک خط میں یوں کیا تھا؟

> ''..... تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلمبند کر جاؤں۔ جو تھوڑی سی ہمت و طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے اسے اس خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہتا ہوں نہ کہ (قیامت کے دن) آپ کے جد امجد (حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کی زیارت مجھے اس اطمینان خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دینؐ کی، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم تک پہنچایا، کوئی خدمت بجا لا سکا۔''

اللہ بڑا کریم ہے، غفور الرحیم ہے۔ اپنے عطا کردہ راستے پر چلنے کی خواہش رکھنے والوں کو سچ کی جستجو کرنے والوں کو مایوس نہیں کیا کرتا، وہ تو کسی کو بھی مایوس نہیں کرتا، کوئی اسے سچے دل سے پکار کر تو دیکھے، وہ رب العالمین ہے، سب کا پروردگار ہے، جس نے اپنے ہنر کو اس کے نظام کے لئے وقف کر دیا، جس نے اپنے کلام کو اس کے پیغام سے سجا لیا، اس کا فن منور ہو گیا اور وہ عصر کی ہر ساعت میں معتبر ہوا کیونکہ شخصیت کا وقار اور لفظ کا اعتبار یونہی نہیں قائم ہو جایا کرتا۔ اس کے لئے صداقت کی رفاقت شرط اول ہے۔ اقبال نے کلام الٰہی کی سچائی کو اپنے شعر کا رفیق اور راہبر بنایا اور کامران ہوا۔

چند ایک مثالیں دیکھئے، رب دو جہان نے فرمایا ہے:

ترجمہ: ''لوگوں میں وہ شخص بھی تو ہے جو اللہ کی بندگی کا دم بھرتا ہے، مگر عین کنارے پر رہتا ہے، اگر بھلائی اور خیر میسر ہے تو وہ اللہ کے ضمن میں مطمئن ہے اور اگر آزمائش آ گئی تو منحرف ہو گیا، کنارہ کشی اختیار کر لی، اس نے دنیا بھی گنوائی اور آخرت بھی۔ یہی وہ خسارہ ہے جسے صریح اور مکمل اور واضح خسارہ کہتے ہیں۔''

علامہ نے اس دانش کی خوشبو یوں عام کی:

گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی
شکست اگر یہ نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

ایک اور جگہ کہا:

یہ شہادت گہہ الفت میں قدم رکھنا ہے
لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلماں ہونا

قرآن حکیم میں ارشاد ہوا:

ترجمہ: "یہ صحرا نشیں کہتے ہیں ہم ایمان لائے، کہہ دیجئے کہ تم لوگ ایمان نہیں لائے، البتہ تم یہ کہو کہ ہم اسلام لائے۔ اس لئے کہ ایمان ابھی تمہارے دلوں میں داخل ہوا ہی نہیں۔"

(سورۃ:49، آیت14)

اقبال نے تعمیل ارشاد سے معطر ہو کر ایمان دار کی ذمہ داریاں محسوس کرتے ہوئے کہا:

چو می گویم مسلمانم بلرزم
کہ دانم مشکلات لا الہ را

....

زباں سے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

قلب ونظر مسلمان کیسے ہوتے ہیں؟ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی صادق رفاقت سے پوچھئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دانش مند عدالت سے رہنمائی لیجئے، حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی حیادار زیست سے سیادت لیجئے، حضرت علی کرم اللہ وجہ کی بے مثال شجاعت سے روشنی لیجئے یا سید الشہداء حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ کے شہید لہو کی کرامت سے اجالا مانگیے۔ ایک ہی آواز جواب میں آئے گی جس کی پشت پر تاریخ کا سارا منظر نامہ شاہد عادل بن کر گواہی دے رہا ہو گا کہ:

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

لوح وقلم تو تقدیروں کے نوشتے سنبھالتے ہیں اور تقدیر کا تو انسان اسیر ہوتا ہے لیکن وہ انسان جس نے عالمگیر زیست کے نظام کو قبول کرنے کی سعادت حاصل نہیں کی۔ مسلمان تو خود تقدیر یزداں ہوا کرتا ہے، وہ جب اپنی ہستی کو اپنے مالک حقیقی کی رضا اور محبوبِ خدا کی چاہ میں مدغم کر دیتا ہے تو اس ادغام سے ایک نیا عالمی نظام جنم لیتا ہے جو کسی فانی اور بظاہر متکبر مگر درحقیقت بے حقیقت حکمران کی فنا نصیب رعونت کی پیداوار نہیں ہوتا بلکہ اس کے برعکس اس خالق حقیقی سے وصال کا خواب جمال چشم خوش نصیب کو عطا کرتا ہے جو تمام جہانوں کا خالق بھی ہے اور مالک بھی اور حسن مطلق بھی۔ اس خالق رعنائی کے عطا کردہ نظام میں جس نے کوئی مقام حاصل کر لیا اس سے ارفع کون ہو سکتا ہے؟ رفعت کا تصور ہی جہاں تکمیل وتجسیم پاتا ہے وہاں تک رسائی کی خلعت فاخرہ جسے مل گئی اسے اور کیا چاہیے۔ لیکن آزمائشوں کے ایک بسیط صحرا سے گذر کر وہاں پہنچنا پڑتا ہے۔ اس عجب میں سایہ دار شجر وا ہمہ ہوا

کرتا ہے اور پانی کا تو گمان ہی ناممکن ہے۔ کڑی، کڑکتی، جھلستی جھلساتی دوپہر کی تیز دھوپ زندگی اپنے بدن پر سہتی ہے، پاؤں میں آبلے پڑ جاتے ہیں، زبان پر چھالے پڑ جاتے ہیں، جسم جھلس جاتا ہے اور اعضا ٹوٹ جاتے ہیں پر حوصلہ نہیں ٹوٹتا۔ چھالوں بھری زبان محبوب حقیقی کے جہاں گیر و جہاں آرا حسن کے دلنواز بیان سے سرور حاصل کرتی ہے۔ آبلہ زدہ پاؤں اور بھی زیادہ تیزی سے وصل کی سرشار کن منزلوں کی طرف اٹھتے ہیں اور جھلسے ہوئے بدن پر حسن یار کی یادیں گلکاریاں کرتی ہیں۔ دل میں ذکر محبوب کے پھول کھلتے ہیں تب وہ منظر بنتا ہے کہ جو میرے رب کو بہت پسند ہے۔ فانی جسم پر خزاں چھائی نظر آتی ہے مگر روح کا چمن موسم بہار کی مہکار سے سرشار ہوا اٹھتا ہے۔ بندہ اپنے رب کی رضا اور اپنے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی چاہ میں خود سے بے گانہ ہو کر اپنے یگانہ زمانہ محبوب حقیقی کو پالیتا ہے۔ یہ وہ منزل اولیٰ ہے جہاں خود پروردگار اپنے پیارے بندے کے ہاتھ بن جاتا ہے جب وہ کرم کرتا ہے، آنکھ بن جاتا ہے جب وہ دیکھتا ہے، زباں بن جاتا ہے جب وہ بولتا ہے۔ مفہوم یہ کہ رب کائنات کی نصرت اور مدد اس کے ہر عمل میں چمک اٹھتی ہے۔ یہ ابدی چمک دمک، یہ آب و تاب انسان کو وہ مرد مومن اور مرد حق بنا دیتی ہے جو حالات کا رخ پلٹ دینے پر قادر ہو جاتا ہے کیونکہ دراصل اس کے ہمراہ تائید ایزدی ہوتی ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز

کارساز ہستی کے راز کو پالینے والا ہی ہوا کرتا ہے اور ہست و نیست کا یہ کارخانہ بنانے والا جسے چاہے اس بھید کی گرہ کھولنے کا اعزاز عطا فرما دیتا ہے اور جسے اللہ خود نواز دے اسے کون بے نمو کر سکتا ہے۔ نام و نمود کی ہوس میں اندھے لوگ شاید (بلکہ یقیناً) یہ رمز نہیں پہچان سکے کہ عزت تو دلوں سے دلوں تک پھیلنے، بڑھنے والے رشتوں کے ہمراہ ارتقا پاتی ہے۔ یہ اس کی دین ہے جسے چاہے دے دے، بھگدڑ اور غوغا آرائی سے سرفرازیاں مل سکتیں تو فرعونوں، نمرودوں کو ملتیں مگر کسی عہد کے فرعون، نمرود یا ہامان کو عزت کا خزینہ ہاتھ نہ آیا۔ یہ تو اللہ والوں کی جاگیر ہے، درویشوں، سچے فقیروں کی میراث ہے۔ دینداروں کی متاع ہے، دنیاداروں کے ہاتھ کیسے آسکتی ہے۔ یہ اس کا سرمایہ جس نے اپنی ثروت جال رب دو جہاں کی راہ میں قربان کر دی اور اس یقین کے ساتھ یہ قربانی دی کہ انہیں اپنے رب کے سوا کسی کی کوئی پروا نہیں۔

کلام مجید میں ہے:

ترجمہ: ''(اہل ایمان) وہ لوگ ہیں کہ جب ان سے لوگ یہ کہیں کہ لوگ (یعنی تمہارے دشمن) تمہارے خلاف متحد ہو چکے ہیں اور ساز و سامان اور لشکر بھی جمع کر لیا ہے لہٰذا تم ان سے ڈرو تو ان کا ایمان اور بھی بڑھ جاتا ہے اور وہ کہتے ہیں ہمارے لئے خدا کافی ہے اور وہی سب سے بہتر پاسبان بھی ہے اور معتمد بھی۔''

(سورہ ۳: آیت ۱۷۳)

شارح قرآن حضرت علامہ اقبالؒ رقمطراز ہیں:

یقیں افراد کا سرمایہ تعمیر ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گر تقدیر ملت ہے

....

ولایت، پادشاہی ، علم اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہے فقط ایک نکتہ ایماں کی تفسیریں

تقدیریں بندہ مومن کے عمل کی تنویر میں ہوا کرتی ہیں۔اقبال نے اسی لئے مردمومن کو زندانی تقریر کی بجائے تقدیر یزداں کہا ہے کہ مسلمان کا دل اس سچ سے معمور ہو جس کا نور کتاب اللہ میں ظہور کرتا ہے۔حضرت علامہ نے اپنے ایک خطبہ میں فرمایا:

''قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندران گونا گوں روابط کا اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان ہیں۔''

(''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کا صفحہ نمبر 13 دیکھئے)

انسان اور کائنات کے درمیان ان رابطوں کا شعور انہیں قلبی رشتوں میں بدل دیتا ہے اور تب وہ لمحہ سعید ہے کہ جس کی جبیں پر آنے والے کامران دلوں کی نوید دمک رہی ہوتی ہے، جب ہر ذرۂ کائنات انسان کی عظمت کو تسلیم کر لیتا ہے اور بندہ خاکی، خاک میں نہاں شرر سے سورج اجالتا ہے اور مہتاب تسخیر کرتا ہے۔مسلمان کے لئے دنیا کی ہر چیز مسخر کر دی گئی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ وہ سچا مسلمان ہو اور اس کی سچائی کی گواہی اس کا عمل دے رہا ہو۔خاک سے افلاک تک کا یہ سفر کیسے طے ہو سکتا ہے، اقبال نے یہ گرہ بھی کھول دی:

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰؐ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ حسنہ کو اپنا رہبر و رہنما بنا لینے کی سعادت حاصل کرنے والے لوگوں کی دسترس میں سارا زمانہ ہوتا ہے۔حکمت قرآن کو حرز جان بنانے والے خوش قسمت انسان تاریخ کی آنکھ میں ہمیشہ زندہ رہتے ہیں اور عصر کے رگ و پے میں ان کا لہو زندگی کی ضمانت بن کر دوڑتا ہے، زندہ زمانوں اور منور آسمانوں کے درمیان جہت نما ستاروں کی طرح روشنی دینے والے یہ لوگ انسانیت کے سر کا تاج اور ماتھے کا جھومر ہوا کرتے ہیں۔انہی سے زندگی تابندگی ہے کیونکہ وہ اس رمز سے آشنا ہی نہیں۔اس کے ہمراہ بھی ہوا کرتے ہیں کہ:

قلب مومن را کتابش قوت است
حکمتش حبل الورید ملت است

قرآن مجید کی عطا کردہ دانش خاک اور افلاک کی مسافتوں کو وصال کی بشارتوں سے ہمکنار کرتی ہے کہ جب ذرہ خاکی میں نور ایمانی کی پہلی کرن وارد کرتی ہے تو ایک نیا مگر مضبوط ترین رشتہ ظہور کرتا ہے۔ خالق اور مخلوق کے مابین صادق بندگی کے اخلاص کا رشتہ جو انسان کو ہر عہد کا معتبر اور منور حوالہ بنا دیتا ہے:

ماہمہ خاک و دل آگاہ اوست
اعتصامش کن کہ حبل اللہ اوست
چوں گہر در رشتۂ او سفتہ شو
ورنہ مانند غبار آشفتہ شو

(ہم سراپا خاک ہیں اور قرآن مجید دل آگاہ۔ قرآن حکیم کو مضبوطی سے پکڑ لو کہ وہی اللہ کی رسی ہے۔ جس طرح موتی مالا میں پرویا جاتا ہے اسی طرح خود کو قرآن کی سلک میں پرولے یا پھر ورنہ خاک کے بے حیثیت ذروں کی طرح منتشر ہو جا)۔

یہ وہ تعلیم ہے جس نے شعر اقبال کو تکریم بخشی ہے۔ اسلم انصاری اپنی خوبصورت کتاب ''اقبال عہد آفریں'' میں لکھتے ہیں؟

> ''ان کی تمام فلسفیانہ، متصوفانہ اور مصلحانہ کوششوں کا جوہر اصلی یہی ہے کہ صاحب قرآن کی عطا کردہ بصیرتوں کو عام کریں اور عصر حاضر کے انسان کو اس کی اصل منزل سے روشناس کرائیں۔ اقبال کی انفرادیت اس میں نہیں کہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح کی، ان کی انفرادیت اس میں ہے کہ انہوں نے مقام رسالتؐ اور ہدایت نبوت کو جدید علوم کی روشنی میں نفسیاتی اور فلسفیانہ توجیہات کے ساتھ عصر نو کے درماندہ ذہن اور شکستہ و حیران دل کے سامنے پیش کیا۔''
>
> (ص ۸۸)

نیا زمانہ اپنی زمین سے بے گانہ ہے، اس دور کی قدریں اپنی تہذیب اور ثقافت کی جڑیں اس دھرتی میں نہیں رکھتیں۔ اخلاق اور محبت متروک اور پیسہ پسندی سکہ رائج الوقت بنتے جا رہے ہیں۔ جس عہد میں فقیروں کی کمائی سر راہ لٹ جائے اس عہد کے سلطان سے کچھ بھول ہوئی ہو یا نہیں اس دور کے انسان سے ضرور کوئی بھول ہوئی ہوتی ہے اور وہ غلطی اپنی جڑوں سے، اپنی فضاؤں اور اپنے اقداری زمانوں سے کٹ کر محض خلاؤں میں جینے

کی غلط فہمی سے ہوا کرتی ہے۔ پتھر اپنی چٹانوں سے کاٹ کر خدا بھی بنا دیا جائے اپنی فضاؤں اور اپنے ماحول سے کٹ جانے کا دکھ تو اس کے سنگ دل کو ہی چور چور کرتا ہے۔ اس کی تراش خراش میں یہ جو پتھر کا چورہ گرتا ہے یہ اسی کے دل غمزدہ کے ٹکڑے ہی تو ہوتے ہیں۔ جب کوئی بھی اپنے تہذیبی ماحول سے بچھڑتا ہے تو اجڑ جاتا ہے۔ یہ عمل انفرادی سطح پر ہو تو اداسی دیوار پر بال کھول کر سو رہتی ہے، اجتماعی سطح پر ہو تو قوموں کی تقدیریں سرنگوں ہو جایا کرتی ہیں اور ان کی زیست کے آنگن میں روشنی اور خوشبو کی آمد بند ہو جاتی ہے۔ تاریخ ان کے ماتھے پر کلنک کا ٹیکہ لگا دیکھ کر رو دیتی ہے اور اس کے آنسو آنے والی قوموں کو تباہیوں کی ان کہی داستانیں سناتے رہتے ہیں۔ آنسوؤں سے لیکن قوموں کی تقدیریں تو نہیں بدلا کرتیں۔ قسمت سنوارنے والی قوت صرف ایک ہے، عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم۔ ''اقبال عہد آفریں'' ہی کے صفحہ ۳۲۶ پر اسلم انصاری لکھتے ہیں:

''اقبال کہتے ہیں کہ دین کیا ہے؟ طلب میں جل جانے کا نام دین ہے۔ اس کا آغاز ادب اور اس کی انتہا عشق ہے۔ پھول کی آبرو اس کے رنگ و بو سے ہے۔''

طلب..... عشق کا مترادف لفظ ہے۔ طلب جس قدر صادق ہو گی عشق اتنا ہی مضبوط اور سرخرو ہو گا۔ عشق میں سرخروئی جاں نثاری سے کم کسی صورت قبول نہیں ہوتی۔ یہاں لہو ہی طالب صادق کو سرخرو کرتا ہے۔ ایک بات اور بھی قابل غور ہے، خون اور پھول کا رنگ سرخ ہوا کرتا ہے۔ چہرہ انسانی پر شادمانی اور کامرانی بھی سرخروئی سے تعبیر ہوئی۔ دراصل سرخ رنگ لہو کا علامتی امتیاز ہے۔ پھول اور شادمان چہرہ خوشی اور خوشحالی کی علامتیں ہیں۔ مفہوم یہ ہوا کہ لہو کا نذرانہ پیش کئے بغیر، جاں کی نذر گزارے بغیر اور کٹھنائیوں کے بحر بے کراں عبور کئے بغیر خوشنودی محبوب کی منزل ملا نہیں کرتی۔ در محبوب اس پر ہی کھلتا ہے جو اپنا سب کچھ اپنی چاہت پر نثار کر کے حاضر ہوا ہو، جس کی طلب کی صداقت کامران لہو کی شہادت سے مستنیر ہو۔ زندگی میں کامیابی کا یہ فلسفہ شہر کے جام رنگیں میں پیش کرنے کا ہنر اقبال کو اسی طلب صادق نے عطا کیا ہے جس کی کوکھ سے ان دل کش اشعار نے جنم لیا ہے:

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب
گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب

....

عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرہ ریگ کو دیا تو نے طلوع آفتاب

ریت کے بے مایہ ذروں جیسے انسانوں کو سحر کا نقیب اور اجالوں کا سفیر بنا دینے والی عظیم ہستی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اقبال کے عشق کا احوال اس آرزو بھری دعا میں کھلتا ہے جس میں وہ اپنے رب کریم سے بار بار التجا کرتے ہیں کہ ان کی عمر حضور اکرمؐ کی ظاہری زندگی مبارکہ سے بڑھ نہ جائے اور میں سمجھتا ہوں۔ یہ ان کے اندر کی

سچائی پر اللہ کریم کے در رحمت کے کھلنے کی علامت ہے کہ ان کی یہ دلی تمنا پوری ہوئی۔ دل اللہ کا گھر ہوتا ہے بشرطیکہ مسلمان اسے اس قابل بنالے۔ جب پاکیزہ فضا اور درود کی شیرینی میں گھلی ہوئی صبا قلب مسلماں کو منزہ کر دیتی ہے تو اللہ تعالیٰ کا نور ہدایت اس گھر کا ہر در کھول دیتا ہے اور اقبال کے الفاظ میں یہ سہانا منظر بن جاتا ہے:

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

قاری اور قرآن کی قرأت کے درمیان لحہ عمل ہی اصل فیصلے کرتا ہے۔ جب زبان دل کی رفیق بن جاتی ہے اور کردار گفتار کا شاہد عادل بن کر اس کی پشت پر آن کھڑا ہوتا ہے تو لفظ کا وقار بڑھ جاتا ہے اور کردار کا اعتبار قائم ہو جاتا ہے۔ تب وہ مثالی انسان عملی صورت میں اس جہان کے سامنے آ موجود ہوتا ہے جس کی تصویر قرآن اپنے لفظوں کے ذریعے دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے اور جس کا احسن ترین نمونہ کردار صاحب قرآن مطلوب زمان و جہان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت مبارکہ میں کائنات میں رونق پذیر ہو چکا ہے، جن کی تقلید اہل زمانہ سے ہی نہیں خلق زمان و زمیں سے بھی تحسین کی سند دلوائی ہے۔ اعلیٰ انسانی اوصاف کا یہ مثالی کردار اقبال کا مرد مطلوب ہے۔ پروفیسر محمد عثمان اپنی کتاب ''حیات اقبال کا ایک جذباتی دور'' میں اپنے ایک مضمون ''اقبال اور معاشی مسائل'' میں لکھتے ہیں:

> ''اقبال کا مرد مومن جو اسرار خودی کا مثالی انسان ہے، دولت کو کچھ اہمیت نہیں دیتا۔ اس کی فطرت کا جوہر فقر کے صدف میں پرورش پا کر گوہر آبدار بنتا ہے، وہ امیری میں فقیری اور فقیری میں شاہی کرتا ہے، لیکن انقلاب روس اور جنگ عظیم کے بعد کی سامراجی لوٹ کھسوٹ اور طبقاتی شعور نے زندگی کے اس پہلو کو اجاگر کیا اور نظام معاش کی اہمیت کو ابھارا۔ اقبال نے جب قرآن حکیم کو اس نظر سے دیکھا تو انہیں اس چشمہ حیواں سے وہ آب حیات ملا کہ جسے پا کر نہ صرف ان کی پیاس بجھی بلکہ اسلام کی محبت اور عظمت کا نقش ان کے دل میں اور گہرا ہو گیا۔''
>
> (ص ۳۹)

یہ عظمت قرآن کا ایک اور شاندار پہلو ہے جس کی آب و تاب زمانوں اور زمینوں کی تمام جہات میں عکس ریز ہے۔ اسلام مکمل ضابطہ حیات ہے۔ سیاست، معاشرت، معیشت، مذہب، ثقافت کوئی شعبہ اس کی رہنمائی کی رسائی سے باہر نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ مسلمان اس جملہ مذکورہ کو محض ورد زبان بنا لیتے اور تحریر و تقریر کا ''سٹارٹر'' بنائے رکھنے کی بجائے اس کے مفہوم کی وسیع گرفت پر ایمان لائیں اور اسے اپنی زندگیوں میں رائج کر لیں۔ جب عمل کی دنیا میں یہ انقلاب آئے گا تو اقبال کی چشم بینا کا دیکھا ہوا وہ خواب ضرور شرمندہ تعبیر ہو گا جس کے

آنگن میں ایک نئی دنیا کی تعمیر کا نخل بارآور ہو رہا ہوگا۔ ایک ایسی خوبصورت دنیا جس کی اولین مثال مدینہ کی نور بھری ریاست نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قدم بوسی کے بعد پیش کر چکی ہے۔ اسی حقیقت کی طرف پروفیسر محمد یعقوب شاہق نے بھی اپنے مضمون ''اسلامی اقدار اور جدید ادبی رجحانات'' مطبوعہ ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور سالنامہ 1989ء میں اشارہ کیا ہے:

''درحقیقت اقبال نے جس نئی دنیا کی تخلیق کی تھی اس کا سرچشمہ قرآن حکیم اور اسوۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جلوہ افشانیاں تھیں۔''

حضرت علامہ نے اس دنیا کی بازیافت کی تھی جس کی تخلیق رب دو جہاں کے حکم پر رحمت اللعالمین نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی۔ یہ دنیا اقبال کے خواب وخیال میں جمال کی رعنائیاں بانٹتی تھی۔ وہ چاہتے تھے خیر اور محبت کی یہ حسن کاری اسلامیان برصغیر اور پھر نیل کے ساحل سے لے کر کاشغر تک کے مسلمانوں کا مقدر بن جائے۔ سچے شاعروں کے خواب جھوٹے نہیں ہوا کرتے۔ اقبال کی آنکھوں میں چمکنے والا نقشہ بالآخر دنیا کے روپ پر ابھر آیا اور ایک نظریاتی ریاست پاکستان نے مقدس نام کے ساتھ قائم ہوئی لیکن اہل پاکستان پر اب یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس جہانگیر و جہاں بان و جہاں آرا نظام کے قیام کے لئے زندگیاں وقف کر دیں۔ اس وقت فکری زوال کے جس ملال میں ہم مبتلا ہیں عین یہی صورت فکر وعمل تھی جب اقبال نے پیام حق کو اپنے کلام کا ذریعہ بنایا۔ گوہر نوشاہی کی مرتبہ کتاب ''مطالعہ اقبال'' میں ''اقبال کا پیغام'' کے زیر عنوان عبدالوہاب عزام لکھتے ہیں:

''عین اس وقت اللہ تعالیٰ نے اقبال کو ایک فطرت سلیم اور نگاہ پاک بیں دے کر پوچھا، چنانچہ اس کی حقیقت شناس نگاہوں نے ہمارے عقائد، تمدن اور تاریخ کا جائزہ لیا اور تہذیب جدید سے اس کا موازنہ کیا اور اس کے حسن و قبح اور عیب و صواب کو بھانپ لیا اور صراط مستقیم کو معلوم کر کے مسلمان کو اس پر گامزن ہونے کی دعوت دی اور اپنے دل و نگاہ کے نور سے انہیں منور کر دیا اور اپنی ہمت بلند اور عزم راسخ کی آگ کے بے پناہ شعلوں سے ان کو گرما دیا اور عصر حاضر کے پُرآشوب آیات ومصائب سے بچاؤ کے لئے انہیں بہترین ڈھال پیش کی۔''

(ص ۱۵۸)

اسلام کا یہ آفاقی نظام ہر زمانے اور ہر عہد کی ضروریات پورا کرتا ہے۔ ایسا اس لئے ہے کہ اس کا خالق زمانوں اور جہانوں کو خود تخلیق کرنے والا ہے۔ اسے علم ہے کہ کسی دور میں کیا ہونا ہے اور اس کا حل کیا ہے۔ اس سے بہتر کوئی جان نہیں سکتا کہ کسی دور کے تقاضے کیا ہوں گے اور انہیں کیسے پورا کیا جا سکے گا۔ سو وہ جو عظیم وخبیر اور خالق و قادر مطلق ہے، اس نے جو نظام حیات قیامت تک کے لئے تشکیل دے کر بھیج دیا اس سے بڑھ کر

کامیاب دستورِ حیات اور کہاں ہوگا اور کیونکر ہو سکے گا؟ یہی وجہ ہے کہ انسانی نفسیات، فطرت انسان اور زندگی کے دیگر لوازمات کو مدنظر رکھتے ہوئے اسلام کے اصول متشکل ہوئے تاکہ آدمی ضمیر آدمیت روشن کر سکے۔

اقبالؒ نے کہا:

فکر انساں بت پرستے بت گرے
ہر زماں در جستجوئے پیکرے
برسر ایں باطل حق پیرہن
تیغ لا موجود الا ہو بزن

جب مسلمان نعرۂ ہو بلند کرتا ہے تو اس کی وحدت پرستی کے اس اعلان میں زمان و مکاں کی گواہیاں بھی شامل ہو جاتی ہیں۔ یہ تو انسان کی بات ہے۔ میں نے تو پرندوں کے ہمراہ بھی سارا زمانہ ان کا ہم نوا ہوتے دیکھا ہے۔ صبحدم خورشید جہاں تاب کی اولین کرن جب منظر عالم پر دستک دیتی ہے تو سرسبز ٹہنیوں پر بیٹھے طیور کی زمزمہ پردازیاں فضاؤں میں رس گھول دیتی ہیں۔ حمد کرتے پنچھیوں کی دلنواز صداؤں میں ہواؤں کی ملائم رفاقت اور ہرے بھرے منظروں کی دلدار شہادت کا شہد شامل ہوتا ہے تو ساعتوں میں مٹھاس گھل جاتی ہے اور قلب و نظر کسی شاد و آباد منظر نامے کے دیدار کی سرشاری سے مسرور ہو اٹھتے ہیں۔ یہی سرور اقبال کی شاعری کے رگ و پے میں موجزن ہوتا ہے تو وہ پکار اٹھتے ہیں:

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی
پروانے کو تپش دی جگنو کو روشنی دی

رنگیں نوا بنایا مرغان بے نوا کو
گل کو زبان دے کر تعلیم خامشی دی

نظارۂ شفق کی خوبی زوال میں تھی
چمکا کے اس پری کو تھوڑی سی زندگی دی

رنگیں کیا سحر کو بانکی دلہن کی صورت
پہنا کے لال جوڑا شبنم کو آرسی دی

سایہ دیا شجر کو پرواز دی ہوا کو
پانی کو دی روانی موجوں کو بے کلی دی

....

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

ان حمد یہ اشعار کی لے پر رب ذوالجلال کی ثنا کرتے انسانوں اور پرندوں کے دل دھڑکتے ہیں اور ان لفظوں کے بین السطور میں زندہ دلوں کی دھڑکن کے ہمراہ زندگی اور زمانے کا فلسفہ بھی بیان کر دیا گیا ہے۔ یہی اقبال کا امتیاز ہے کہ اس نے تلخ پھلوں والے پیڑ کو شیریں ثمر کر دیا ہے۔ فلسفہ و شعر یوں بانہوں میں بانہیں ڈال کر اس کے ہاں چلتے ہیں جیسے وہ بچپن کے یار ایک طویل عرصے تک بچھڑے رہنے کے بعد آپس میں ملے ہوں اور اب ایک ساتھ دیکھے ہوئے پرانے منظروں کی تجدید دید اور ہمراہ بتائے ہوئے لمحوں کی چاپ کا کھوج لگانے پھر اکٹھے نکل کھڑے ہوئے ہوں۔ حضرت علامہ کی اسی فنی مشاقی کا حوالہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی مرتبہ کتاب ''منثورات اقبال'' کے مقدمے میں بھی دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''اقبال'' کے کلام میں فلسفہ بھی ہے اور دین بھی، ایقان بھی ہے اور عرفان بھی۔
> شرق و غرب کی حکمت کا نچوڑ اس میں موجود ہے۔ اس میں خود شناسی بھی ہے
> اور خدا شناسی بھی۔''

اور یوں دین و دنیا کو آمیخت کر کے کشت فن میں عقیدے، عقیدت اور فلسفہ حیات کے گلاب کاشت کرنا اقبال ہی کا کمال ہے۔ اس نے شاعری کو آراستہ کیا اور فکر کو بھی مہمیز کیا۔ دانش و حکمت کا جہان بھی آباد کیا اور گیت گاتے پرندوں کا گلشن بھی بسایا۔ اس کی شاعری میں ندیوں کا ترنم، بلبلوں کا تکلم، کلیوں کا تبسم مجسم ہو کر سامنے آیا تو دوسری طرف صدیوں کی کوکھ میں پلنے والی دانائی فکری توانائی بن کر اس کے شعر کا رزق ہوئی اور ایسا یقیناً اس لیے ہوا کہ اس دانائے راز کی آواز میں اللہ جل شانہ، نے شعر و حکمت کے امتزاج کا اعزاز رکھ دیا تھا۔ شاہد رزاقی نے ممتاز

دانشور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مضامین کا مجموعہ ''مقالات حکیم'' کے زیر عنوان مرتب کیا ہے۔ اس کی جلد دوم میں خلیفہ صاحب اپنے مضمون ''اقبال کا تصور الٰہ'' میں لکھتے ہیں:

''اقبالؒ کا تصور الٰہیہ بھی لازمی طور پر ان کے تصور حقیقت و شخصیت کا آئینہ دار ہے۔ ان میں ایک شاعر کا تخیل، ایک عارف کی بصیرت، منطقیوں اور فلسفیوں کی بحث و نظر اور ایک مصلح کا ذوق و شوق جمع ہو گیا تھا..... چونکہ خدا آزاد ہے اس لئے ہر فرد کا جوہر خاص بھی آزادی ہے اور ایک عظیم خالق کے جذبہ تخلیق میں شامل ہونا اس کے لئے مقدر ہے۔'' (ص ۶۴)

آزادی کا یہ وہ اساسی نظریہ ہے جو مسلم کو بالخصوص ودیعت ہوا ہے۔ مسلمان تو بطور خاص آزادی فکر و عمل کا داعی ہے۔ یہ اسلام ہی ہے جس نے انسانیت کو غلامی کے پنجے سے چھڑایا ورنہ تاریخ سے پوچھئے وہ آپ کو تفصیل سے بتائے گی کہ جانوروں کی طرح انسانوں کی منڈیاں لگتی تھیں، نیلام ہوتے انسانوں کا جرم فقط یہ ہوا کرتا تھا کہ وہ غریب تھے، انہی جیسے مگر مال و دولت کے ڈھیر پر کھڑے ہو کر ان سے بڑے اور اونچے نظر آنے کی کوشش کرنے والے لوگ انہیں جانوروں کی طرح خریدتے اور بیچتے ہیں۔ غلام در غلام ہونے کی روایت انسانیت کے دامن کا وہ بدنما داغ ہے جس کی بدولت تاریخ بھی ندامت کے عرق میں غرق ہو گئی۔ اسلام نے انسان کو اس ذلت سے نجات دلوائی اور آزادی کی نعمت عظمیٰ تمام عالم انسانیت میں مساوات کے جڑواں تحفے کے ساتھ تقسیم کی۔ اب آزادی انسانی نصب العین کا وہ عالمی اصول شمار ہوتا ہے۔ یہ سب کائنات انسانیت پر اس محسنِ انسانیت صلی اللہ علیہ وسلم کے احسانات ہیں جنہوں نے بندگی کو تابندگی کی سبیل بنا دیا۔ فکر و نظر کی یہ روشنی احاطہ عمل کو منور کرتی ہے تو ایک ایسی فلاحی ریاست کا چہرہ چمک اٹھتا ہے جو مثالی بھی ہے اور بے مثال بھی۔ یہ اسلامی ریاست اسلام کے آفاقی نظام کو عام کرنے کے لئے ٹھوس نمونہ اور مرکز مہیا کرتی ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اپنی کتاب ''مسائل اقبال'' میں اپنے ایک مضمون ''اقبال کا سیاسی تفکر'' میں خیالات اقبال کا اجمال ان لفظوں میں نمایاں کرتے ہیں:

''شاعری اور فلسفے میں انسانی نصب العین ہمیشہ عالمگیر ہوتا ہے، لیکن جب اس کی تحصیل عملی زندگی میں کی جائے گی تو لامحالہ اس کا آغاز کسی مخصوص جماعت سے کرنا ہوگا جو اپنا ایک مستقل اور مخصوص موضوع رکھتی ہو اور جس کے حدود میں تبلیغ عملی و لسانی سے وسعت پیدا ہو سکتی ہو۔ یہ جماعت میرے عقیدے میں اسلام ہے۔'' (ص ۱۵۱)

اسلام جس جماعت کی تشکیل کرتا ہے اس میں اخوت، مساوات، محبت، عزت اور محنت کے سنہری اصولوں کی اجتماعیت کے منظر میں نمایاں ترین مقامات پر اجاگر کیا جاتا ہے۔ ایک متحد تمدن کی خوشبو زمانے بھر کی

کامرانیوں کا احاطہ کر سکتی ہے۔ آپ بساط عالم پر نظر ڈال لیجئے جہاں جہاں اتحاد کی مہک ہوگی مسرتوں کے شادیانے بھی وہیں بج رہے ہوں گے۔ انتشار اور افتراق اور خود غرضی میں مبتلا قومیں دکھوں کے عذاب میں گھری ہوں گی کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ:

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

زندگی رواں دواں دریا کی مانند ہے۔ افراد اس کی امواج ہیں، جو باہم مل کر چلیں تو بڑی بڑی سنگی رکاوٹوں کو بہالے جاتی ہیں، لیکن بیرون دریا اچھل کر اپنی خود غرضی و خود نمائی کی سعی لاحاصل کو ریت کا بسیط ساحل یوں جذب کر لے گا کہ اس کا نام ونشان تک باقی نہ رہے گا۔ زندگی کے انہی حقائق کو حضرت علامہ نے اپنی مخصوص علامات اور اصطلاحات کے ذریعے شاعری کا دل کش اور دیدہ زیب جامہ پہنایا ہے۔ عظمت قرآن کا بیان کرتے ہوئے ایک جگہ کہتے ہیں:

جز بقرآن ضیغمی روباہی است
فقر قرآں اصل شاہنشاہی است

ڈاکٹر سید عبداللہ نے اپنی مذکورہ بالا کتاب کے ایک اور مضمون ''کیا اقبال محض خوشہ چیں تھے؟'' میں لکھا ہے:

''اقبال نے اسلامی حکمت کی اصطلاحوں کو زندہ کیا ہے اور معلوم ہے کہ قوموں کی زندگی کی سب سے بڑی شناخت ان کی مخصوص اصطلاحات سے ہوتی ہے۔ کوئی زندہ قوم دوسری کی اصطلاحوں میں بات نہیں کرتی بلکہ یوں کہئے کر سکتی ہی نہیں۔'' (ص ۳۵۲)

حضرت علامہ کی شاعری میں قرآنی تلمیحات و اصطلاحات کا استعمال ان کے شعری اور فکری جمال کو اوج کمال تک پہنچا دیتا ہے۔ ایک زندہ قوم کے نمائندہ شاعر ہونے کا حق علامہ اقبالؒ نے اپنی تابندہ شاعری کے ذریعے بطریق احسن ادا کیا ہے۔ میرے اس موقف کو تقویت ڈاکٹر سید عبداللہ نے دی تھی اور اب اس کی تصدیق ممتاز مورخ اور نقاد ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی بھی کر رہے ہیں۔ ''منثورات اقبال'' میں شامل اپنے مضمون ''حضرت ابراہیم خلیل اللہ'' میں ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''اقبال نے اپنا بیشتر وقت اسلامیات کے مطالعے میں صرف کیا۔ اس دوران میں اسے فقہ و تفسیر کے علاوہ اسلامی تہذیب و تمدن، اسلامی تاریخ و ادب اور اسلامی روایات و حکایات کے ساتھ بہت شغف رہا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال

نے اپنے کلام میں جا بجا ایسی تلمیحات استعمال کی ہیں جن کا تعلق قرآن کریم کے بیان کردہ حقائق اور تاریخ اسلام کے درخشاں واقعات سے ہے۔" (ص ۱۱۸)

اور اب ذرا آیئے تلمیحات و استعمارات اقبال کی متذکرہ بالا خصوصیات سے بھی ملاقات کا حظ اٹھاتے جایئے:

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

....

یہ فیضان نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی
سکھائے کس نے اسماعیلؑ کو آداب فرزندی

....

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا؟ زور حیدرؓ ، فقر بوذرؓ، صدق سلمانیؓ

....

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الامیں پیدا

....

تو راز کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا، خدا کا ترجماں ہو جا

....

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا، نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
میں ہلاک جادوئے سامری، تو قتیل شیوۂ آذری

....

"کشتی مسکین" و "جان پاک" و "دیوار یتیم"
علم موسیٰ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش

....

آگ ہے اولاد ابراہیم ہے نمرود ہے
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے؟

....

اپنی دنیا آپ پیدا کر، اگر زندوں میں ہے
سرّ آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

....

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیہ ''ان الملوک''
سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری

....

کتاب ملت بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا

استعارے اور تلمیحات قرآنی کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ بالخصوص جب سے اقبال یورپی ممالک کی تہذیب وثقافت کے درمیان رہ کر واپس آئے ہیں، عظمت اسلام کا نور وسرور ان کے قلب وروح میں مہک اٹھا ہے۔ ایسا ہونا فطری امر تھا۔ رات کے بے انت اندھیرے نہ ہوں تو دن کے اجالوں کی قدر کیا ہوگی، بیماری صحت کی اہمیت واضح کرتی ہے، ہجر کے دکھ بھرے لمحوں میں وصل کی سکھ دینے والی گھڑیوں کی راحتیں کس کس طرح یاد آتی ہیں، کبھی وطن کی قدر ان سے پوچھ دیکھئے جو دیار غیر میں زندگی کا زہر جرعہ جرعہ پی رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتیں ہیں جن کا سچا ادراک ان سے محروم ہوکر ہی ہوا کرتا ہے۔ یہ محرومی دراصل ایک طرح کی موازنہ کی کیفیت دل انسان میں پیدا کرتی ہے۔ بندہ سوچتا ہے، غور کرتا ہے، موازنہ کرتا ہے اور نعمت کی اہمیت چاند کی طرح روشن ہوکر اس کے سامنے چاندنی بچھا دیتی ہے۔ اقبال نے بھی جب غیر مسلم تمدن کے انداز واطوار دیکھے تو مسلم تہذیب کی عظمت رفتہ یاد آئی۔ ظاہر کی چکا چوند اس بصیرت بھری بصارت کو ماند نہ کر سکی جو قدرت نے اقبال کو عطا کر رکھی تھی۔

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانش فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاک مدینہ و نجف

لیکن ایک دکھ اقبال کے رگ وپے میں اتر گیا یہ ساری قومی شاعری اسی دکھ کا اظہار یہ ہے۔ انہوں نے واضح طور پر محسوس کیا کہ چراغ ہمارے ہیں، گھروں میں غیروں کے جل رہے ہیں، جو روشنی ملت اسلامیہ کے افراد کے سینوں میں فروزاں ہونی تھی، اغیار کی راہوں میں انوار بانٹ رہی ہے۔ بہار کی جس مہکار کے تقسیم کار ہم تھے اب اس پر غیروں کی اجارہ داری ہے، روشنی اور خوشبو کی بستیاں ہم نے بسائی تھیں، منور اور معطر ساعتوں کے کارواں سوئے دیگراں رواں دواں ہیں۔ ہمارے محبتوں کے تقسیم کار رہا تھا اب خالی کے خالی ہیں، بصیرتوں کی وارث ہماری آنکھیں بے نور ہوگئی ہیں اور عمل کی کھیتیوں میں شاداب مستقبل کی فصلیں اگانے والی ہماری نسلیں بنجر اور بانجھ

چہروں کے ساتھ بے ثمر شب و روز کی اسیر ہیں۔ جمود کے عفریت نے دنیا کی قیادت کرنے والی مسلم امہ کو مجبور و مقہور کر کے رکھ دیا ہے۔ فعالیت کا عنصر، جدوجہد اور محنت کوشی کی عادت اور مسلسل لگن کے ساتھ فرائض کی ادائیگی میں مگن رہنے کی فطرت، مسلمان کا جزو ایمان تھی، اب کہیں نظر نہیں آتی.....دوسری قوموں نے اسلام کے زریں اصولوں پر عمل کیا اور آگے نکل گئیں۔ وہ جو شاندار اور باوقار وراثتوں کے امین تھے، بے یقین عملوں کی دھول میں کسی پھول کی طرح گم ہوتے نظر آئے۔ اقبال نے اس گم شدگی کو مرض کی جڑ قرار دیتے ہوئے نشاندہی کی:

وائے ناکامی متاع کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

زیاں کار سرگرمیوں کے اثمار قوموں کی تباہی سے کم کسی صورت نہیں ہوا کرتے۔ جب دلوں سے نفع وضرر کا احساس بھی اٹھ جائے اور لٹنے والے اپنی تباہیوں پر رونے کے شعور سے بھی بے بہرہ ہو جائیں تو ملتیں مٹ جایا کرتی ہیں۔ جن اقوام کے افراد آنسوؤں کی حدت سے لہو کی روانی میں شدت پیدا کرنے کے اہل ہو جائیں ان کے خواب آئندہ زمانہ کے انقلاب کی اساس بھی بنتے ہیں اور اثاثہ بھی! خواب اور انقلاب میں فرق مٹ جائے تو ایک شہر گلاب آباد ہونے میں زیادہ دیر نہیں لگتی۔ لہو اور آنسو جب ایک دوسرے کے ہمراز ہو کر خاک میں ملتے ہیں تو آنے والے کامران دنوں کی منتظر مٹی مہک اٹھتی ہے۔ اقبال ملت اسلامیہ کے خفتہ احساس کو بیدار کر کے عطر بیز ہواؤں سے فضاؤں کو مہکا دینا چاہتے تھے۔ وہ ایک بار پھر اسی خوشبودار روشنی کی پھوار سے ماحول کو بقعہ نور و سرور بنا دینا چاہتے تھے جس کا نقش حسیں ان کے دل ونظر کو شادابیاں عطا کرتا رہتا تھا:

خوشا وہ وقت کہ یثرب مقام تھا اس کا
خوشا وہ دور کہ دیدار عام تھا اس کا

اسی سعید زمانے کو اپنے عہد کا آشیانہ بنا دینے کی خواہش ان کے دل میں تڑپتی پھڑکتی رہتی تھی۔ اس زندہ تر روایت والے دور کی بازیافت میں عمل کی کلید اس حکیم ملت نے اپنی قوم کے حوالے کی اور بتایا کہ اسی سے کامرانیوں کے در کھلتے ہیں۔ ایمان صرف لسان ہی کا نام نہیں اپنے ہر ہر فعل سے اس کی تصدیق کرواور:

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

مسلم نشاۃ ثانیہ کا یہ خواب اسلامیان برصغیر کی آنکھوں میں اتارنے کے لئے ضروری تھا کہ انہیں نیند سے بیدار کیا جائے۔ خواب سچا ہو تو کھلی آنکھوں سے بھی دیکھا جا سکتا ہے اور گہری چلمنوں کے پیچھے سے بھی.....جب بھی کوئی بڑا انقلاب آیا ہے اس کی بنیاد کسی سچے خواب نے ہی رکھی ہے۔ تاریخ اس کی شاہد ہے۔ اقبال بھی اپنے خواب کی تعبیر کے لئے قوم کو روبہ عمل لانا چاہتے تھے کہ:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

....

بدریا غلط و باموجش درآویز
حیات جاوداں اندر ستیز است

....

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی

پھر اپنے ایک خطبہ میں (''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' ص ۲۵۷) حرکت و عمل اور جدوجہد حیات کی سمت بھی درست کر دی:

''.....اس سلسلے میں غور طلب امر قرآن مجید کا وہ مطمح نظر ہے جو اس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا اور جس میں اس کی نگاہیں جمود کی بجائے حرکت پر رہیں۔''

گویا عمر کی بنیاد ان قدروں پر رکھی جائے جو قرآن حکیم نے عطا کیں کیونکہ ہم تو جمود کو ترک کرنے اور عمل کا راستہ اختیار کرنے کا ارادہ بھی اسی سے کر رہے ہیں کہ اس کا حکم قرآن سے ملا ہے۔ میں سمجھتا ہوں اس حوالے سے اقبال نے پوری زندگی کا لائحہ عمل مرتب کر کے رکھ دیا ہے کہ ہمیں حیات مستعار میں جو کچھ کرنا ہے قرآن حکیم کے احکامات کی روشنی میں کرنا ہے۔ ہم اپنے فیصلوں کے مطلق مختار نہیں، فیصلہ خالق و مالک مطلق کا ہو گا۔ ہم اس پر عمل کرنے کے لئے آئے ہیں۔ زندگی کا اصل مفہوم بھی یہی ہے اور بندگی میں تابندگی کا بھلا بھی اسی میں مضمر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علامہ قرآن و حدیث سے تنویر لیتے ہیں۔ ''مطالعہ اقبال'' میں غلام بھیک نیرنگ اپنے مضمون ''اقبال کے بعض حالات'' میں تحریر کرتے ہیں:

''اصل سرچشمہ جہاں سے اقبال نے تلاش حق کی کبھی نہ بجھنے والی پیاس کو بار بار تسکین دی، قرآن حکیم ہے، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ ہے'' (ص ۲۴)

جب وہ اپنی قوم پر نظر ڈالتے ہیں تو ایک ناقابل بیان کرب میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ بعض دکھ بتا کر بھی یوں لگتا ہے جیسے پوری طرح ان کا بیان ہو نہیں سکا۔ یہ دکھ کی اذیت ناکی کا آخری مرحلہ ہوتا ہے، اسلامیان برصغیر دکھوں کی اسی خارزار وادی میں مردہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ ان کی عمریں کوئی اور گزار رہا تھا۔ وجہ صرف یہ تھی کہ عملاً

وہ قرآن سے دور چلے گئے تھے۔ قرآن حکیم کی تلاوت کرتے تھے اس پر عمل نہیں کرتے تھے۔ اسے بہت احترام کے ساتھ خوبصورت گرد پوش اور غلافوں سے مزین کر کے طاقوں پر رکھتے تھے، اس کے احکام کو اپنے سینوں میں نہیں سجاتے تھے۔ اس کے نور ہدایت سے اپنی اندھیری راہوں میں اجالے نہیں بکھیرتے تھے، باقاعدگی سے پڑھتے مگر سمجھتے بالکل نہیں تھے اور عمل کا خانہ تو بالکل ہی خالی تھا۔ کتاب ہدایت سے اس فراق پر اقبال تڑپ اٹھا:

خوار از مہجوری، قرآں شدی
شکوہ سنج گردش دوراں شدی
اے چو شبنم برزمیں افتندہ
در بغل داری کتاب زندہ

انہوں نے بار بار سمجھایا کہ مسلمان قرآن سے فرقت کی وجہ سے خوار ہے، اپنی بدقسمتی کا رونا روتا ہے اور قسمت بنانے والی کتاب سے دور ہوتا جا رہا ہے۔ شبنم کی طرح زمین پر پڑے ہوئے اس انسان کو نہیں معلوم کہ اس کے پاس جو کتاب ہے وہ ہر عہد کی زندہ کتاب ہے تا حشر زندگی عطا کرنے والی کتاب ہے۔ یہ اس پر عمل کر کے سرخروئی کیوں نہیں حاصل کرتا، لیکن اقبال کو تو یہ دکھ بھی ہے کہ رہنمائی حاصل کرنے کی بجائے مسلمان قرآن کی تلاویلات میں الجھ گیا ہے۔ قرآن اس لیے بھیجا گیا تھا کہ لوگ اپنی زندگیاں اس کے احکامات کے مطابق ڈھال کر کامیاب و کامران ہو جائیں لیکن انہوں نے تو خود کو بدلنے کی بجائے قرآن کی تاویلات کر کے اسے اپنے مطابق بدلنے کی مذموم حرکتیں شروع کر دی ہیں:

زمیں کیا آسماں بھی تیری کج بینی پہ روتا ہے
غضب ہے سطر قرآں کو چلیپا کر دیا تو نے

....

احکام ترے حق میں، مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پازند

....

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق

....

قرآن کو بازیچہ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد

ان طنز اشعار کے بین السطور میں اقبال کے اس کرب کی جھلک بخوبی دیکھی جا سکتی ہے جو انہیں اپنی قوم کے ارباب فکر و عمل اور خود افراد عمل کی فکری اور عملی راہروی پر دل کو کاٹتا ہوا محسوس ہو رہا تھا۔ آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ جس شخص کے پاس چشم بینا ہو اور اس کے اراکین خاندان اندھے ہوں اور کھائیوں کی طرف دوڑے جا رہے ہوں، اس صاحب حیرت و بصارت کو کس قدر دکھ کا سامنا کرنا پڑے گا مسلم جب قرآن سے بصیرت لینا چھوڑ دے تو اس کی بصارت بے بصر ہو کر رہ جاتی ہے۔ آنکھیں الزام بن جاتی ہیں، پتلیوں کے اندر نقطہ نور بے نور ہو کر رہ جاتا ہے، بے شعور اعمال کی سزاؤں میں گرفتار قومیں ایسے ہی عذابوں میں گھر کر رہ جاتی ہیں۔ اقبال اپنی ملت کو اس عذاب کے گرداب سے نکال کر لے جانا چاہتا تھا۔ وہ آنکھوں میں بصارت، بصارتوں میں بصیرت اور سر میں دماغ اور دماغ میں تفکر و تعمل کے چراغ رکھ دینا اور ان سب سے بڑھ کر روح کی کٹیا روشن کر دینا چاہتا تھا تاکہ راستے ویران نہ ہوں اور منزلیں انجان نہ رہیں۔ وہ ایک فراموش شدہ داستان کو از سر نو حیات ابدی کا عنوان دینا چاہتا تھا۔ بے عملی کا ناسور کاٹ پھینک کر اس جادہ مستقیم پر ملت کو گامزن کرنا چاہتا تھا جو سیدھا منزل کے آنگن میں جا اترتا ہے۔ اس نے بظاہر مایوس العلاج مریض کو نسخہ کیمیا کی طرف دھیان دلایا اور اقوام و ملل کی ''کیس ہسٹری'' سے حوالے دے دے کر بتایا کہ قرآن و حدیث پر عمل عظمت رفتہ کی بحالی کا واحد اور یقینی راستہ ہے۔ علامہ کی پہلی فارسی مثنوی ''اسرار خودی'' 1915ء میں چھپی تو ایک عالم میں دھوم مچ گئی۔ اس کے تراجم یورپ میں بھی ہوئے، لیکن وہاں سے بھی اعتراف حقیقت کی جو آواز آئی اس میں قرآن و حدیث کی عظمت اور ان سے اقبال کی بے پناہ محبت کا اقرار نمایاں تر تھا۔ فقیر سید وحید الدین ''روزگار فقیر'' میں راوی ہیں کہ علمائے یورپ نے کہا کہ:

> ''یہ مثنوی ایک زبردست آواز ہے جو مسلمانوں کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی طرف بلاتی ہے۔'' (ص ۴۲)

انسان کی شب تیرہ و تار کو منور کرنے والی صراط مستقیم کا سراغ اقبال نے از سر نو لگا کر ملت کو اس پر چلانا چاہا اور وہ جن کے پاس سب کچھ ہوتے ہوئے بھی کچھ نہ تھا کہ وہ متاع سود و زیاں لٹا کر بھی احساس زیاں نہ رکھتے تھے۔ قرآن پر ایمان اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امتی ہونے کے اقرار کے باوجود بھی بے عملی کی لعنت میں مبتلا تھے۔ اقبال نے انہیں جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر بیدار کیا۔ پروفیسر فتح محمد ملک ''اقبال..... فکر و عمل'' میں اپنے ایک مضمون ''اقبال مجموعہ اضداد یا دانائے راز'' میں لکھتے ہیں:

> ''اقبالؒ کے نزدیک زندگی کی شب تاریک سحر کرنے کا اشتراکی نظام سے بھی بہتر وسیلہ اسلام ہے۔'' (ص ۱۲۵)

اسلام ہر دنیاوی نظام سے بہت بہتر اور ارفع ترین ہے۔ خالق اور مخلوق کے تشکیل کردہ نظاموں میں موازنہ کرنا ہی نہیں چاہئے۔ چہ نسبت خاک را بہ عالم پاک۔ محولہ بالا جملے میں ''بھی'' کا لفظ مجھے بہت کھٹکا ہے۔ اس

میں سے اشترا کی نظام کی ''عظمت'' کی بو آ رہی ہے حالانکہ اب تو خود اس کے ''اپنے'' بھی ''غیر'' ہوئے جا رہے ہیں۔ خامیاں اور خوبیاں ہر اس نظام کا جز و لاینفک ہوا کرتی ہیں جو مخلوقات میں سے کسی نے بنایا ہو۔ فانی انسان ابدی خصائص والا ضابطہ حیات بنا بھی کیسے سکتا ہے؟ جسے خود مٹ جانا ہے اس کے وضع کردہ نظام نے کیا زندہ رہنا ہے۔ محدود عقل اور مختصر عمر کے ساتھ کوئی ازمنہ پر محیط اصول اور قواعد کیسے تشکیل دے سکتا ہے؟ ماضی تو اس نے جھوٹ سچ کتابوں سے پڑھ لیا، مستقبل پر اس کی وہ نظر کیسے جا سکے گی جو ایک دیوار کے پار نہ دیکھ سکے اور کسی مشین کی مدد سے دیکھ بھی لے تو خود اس مشینی نظام کی کارکردگی کا کیسے اعتبار کہ کب کوئی ایک پرزہ کام چھوڑ جائے اور بنا بنایا کھیل بگڑ جائے..... صرف ایک نظام ہے جو کبھی بگڑا ہے نہ بگڑ سکے گا۔ ازل اور ابد کی بے کراں وسعتوں کے درمیان اس نظام کا دوام اس وقت تک رہے گا جب تک اس کا خالق اسے خود ختم نہیں فرماتا تاکہ جزا و سزا کا مرحلہ شروع ہو اور بلاشبہ اس کا خالق تو کائناتوں، جہانوں، زمانوں، زمینوں، آسمانوں کا خالق و مالک ہے اور ہر عہد اس کے اذن سے طلوع ہوتا اور اس کے حکم پر روانہ ہوتا ہے۔ سو اس کے بتائے ہوئے نظام سے کسی خاکی انسان کے نظام کا موازنہ کسی صورت مناسب نہیں اور یقیناً اسی لئے اقبال نے اسلام کے جامع ضابطہ حیات اور اس کے لانے والے رسول اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کے مکمل اتباع کو کلید کامرانی کہا ہے۔ اپنے ایک خطبے میں کہتے ہیں:

> ''پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور دنیائے جدید کے درمیان ایک سنگم کی سی ہے۔ اپنے سرچشمہ وحی کے اعتبار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے مگر اس کی روح کے اعتبار سے دنیائے جدید سے ہے۔ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے۔''

(Reconstruction of Religious Thought in Islam, p.91.)

یہ دنیائیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کا صدور ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جواز تخلیق کائنات ہیں، لہٰذا زمان و مکاں کی سرحدوں سے بالاتر ہو کر دیکھئے تو بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ آفتاب و ماہتاب کی طرح نور ہدایت عطا فرما رہا ہوگا:

وہ دانائے سبل، ختم الرسل، مولائے کل، جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادی سینا!

....

نگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یاسیں، وہی طٰہٰ

جہاں ایک طرف اقبال نے دلائل و براہین کی مدد سے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے لائے ہوئے نظام حق کے فیوض و برکات عام کیے تو دوسری طرف خود ان کے دل میں عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے چراغ جل اٹھے اور ان کے قلب و نظر منور ہو گئے۔ ''مطالعہ اقبال'' میں غلام بھیک نیرنگ ''اقبال کے بعض حالات'' میں لکھتے ہیں:

> ''اقبال کا قلبی تعلق حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات قدسی صفات سے اس قدر نازک تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر آتے ہی ان کی حالت دگرگوں ہو جاتی۔''

عشق رسولؐ کی یہی وہ سچائی تھی جس نے اقبال کو ملت اسلامیہ کی بیداری کے انتہائی نازک، مشکل مگر لائق صد تحسین فریضے پر مامور کر دیا۔ کچھ فرائض خود اپنے اندر کتنا جمال رکھتے ہیں۔ اقبال اس حسن و رعنائی کا شیدائی تھا جو اسم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ورد سے قلب و جاں میں نفوذ کرتی ہے۔ وہ اس موسم گل کو عام کر دینا چاہتا تھا۔ اپنی خزاں زدہ، قوم کے آنگن میں سدا بہار پودوں اور پھولوں کی کاشت کر کے اس نے ملت کے وسیع و عریض صحن میں بہار آشنا رتوں کے آشیانے بنا دیے جہاں سرسبز منظروں اور شاداب پیڑوں کی ہری بھری شاخوں پر بیٹھے طائران خوش الحان حمد و نعت کی برکتیں بانٹ رہے ہیں۔ یہ پاکستان اقبال کے پاکیزہ و منزہ ارمانوں کا گلستان ہے۔ اس کا مقصود اصلی قرآن ہے جو دین کی بنیاد ہے۔ حضرت علامہ کا اس ضمن میں ایک اہم بیان سید نذیر نیازی ''اقبال کے حضور'' میں روایت کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> ''انہوں (اقبال) نے قدرے توقف کے بعد پھر فرمایا..... ''اس معاملے میں قابل غور امر یہ ہے کہ قرآن پاک عین فطرت ہے لہٰذا فطرت اللہ کا انکشاف جس پر انسان کو پیدا کیا گیا، قرآن ہی کے ذریعے ہوا۔ پھر یہ فطرت اس نظام ہی میں مشہود ہوئی جس کو اس نے دین کہا ہے اور دین کا تقاضا ہے وہ اعمال و عقائد جو ہر پہلو سے زندگی کو سہارا دے رہے ہیں اور جن کو اصطلاحاً شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔'' (ص ۵۴)

انسانی زیست کا واحد سہارا یہی قرآنی احکام ہیں جن کی طرف علامہ نے اشارہ ہی نہیں کیا واضح طور پر ان کی طرف ہمارا رخ بھی موڑ دیا ہے۔ اقبال پوری قوم کا رخ درست سمت میں کر دینے کی جدوجہد کرتے رہے ' ذربالآخر انہوں نے قوم کا قبلہ درست کر بھی دیا اور تحریک آزادی کے نتیجے میں قوم نے وہ الگ خطہ حاصل بھی کر لیا جسے میں اقبال کا خطہ خواب کہتا ہوں اور جس کے حصول کا واحد مقصد نظام اسلام کا قیام تھا کیوں کہ صرف یہی دین ہے جو سر بلند اور خود دار لمحوں کی ضمانت عطا کرتا ہے، قوم کو زندگی کے آداب سکھاتا ہے اور تاریخ کو ایک زندہ و

بیدار قوم کے وجود سے متعارف کراتا ہے۔

ہمارا تعارف نہ ہماری نسل سے نہ ہمارا خاندان.....نہ ہماری ذات اور اور نہ ہی ہمارا جغرافیائی حوالہ..... ہمارا اولین حوالہ ہمارا مذہب ہے۔ ہماری پہلی سچی شناخت اسلام ہے۔ پھر جتنے رشتے ہیں وہ اسلام ہی سے مربوط ہو کر مضبوط ہوتے ہیں:

قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذب باہم جو نہیں محفل انجم بھی نہیں

اوطان کے آسمان پر قوموں کی کہکشاؤں میں قومی شعور سے معمور قوم ہی محفل انجم کی سرپنچ ہو سکتی ہے۔ حسن، انتظام اتحاد سے آتا ہے انتشار سے نہیں۔ پھول مل کر مہکتے ہیں تو گلدستے سجتے ہیں، ان کی پتیاں بکھر جائیں تو خزاں آ جاتی ہے۔ یہی منظر نامہ قوموں کی زندگی میں بھی ظہور کرتا ہے اور مسلمانوں کی تو خوش قسمتی یہ ہے کہ اس کے پاس ایک ایسا عالمی نظام ہے جو اس کا ثانی کہیں نہیں، جو لاثانی ہے۔ انسانیت اسی نظام سے منسلک ہو کر سرخرو ہوتی ہے۔ علامہ کے صاحبزادے ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رود'' میں حضرت علامہ کا ارشاد نقل کرتے ہیں:

> ''میرے نزدیک اسلام بنی نوع انسان کی اقوام کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کرنے اور نسل و قومیت کی مصنوعی مگر ارتقاء انسانی کے ابتدائی مراحل میں مقید امتیازات کو مٹانے کا ایک عملی ذریعہ ہے۔ اسی وجہ سے اور مذاہب (یعنی مسیحیت، بدھ ازم وغیرہ) سے زیادہ کامیاب رہا ہے۔'' (ص ۲۷۳)

انسانی سطح پر محبت کی عالمگیریت کا جو سبق اسلام نے دیا ہے اس کے شیریں ثمرات قلب انسانیت میں شہد گھول رہے ہیں۔ اخوت، محبت، مساوات کی عظمت کے تابندہ اصولوں نے انسانوں کو ہمیشہ کامیابی کا تاج پہنایا ہے اور یہ اسلام ہی کی عطا ہے:

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی
بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

نسل و قومیت کے بتوں کو توڑ کر انسان محبت کی زبان میں بات کرنے کی عادت اپنا لیں تو امن و سکون اور ترقی و خوشحالی کے دروازے کھل جائیں۔ پھر کبھی بند نہ ہوں، لیکن اس کے برعکس جب مسلمان اقرار باللسان کی منزل سے بخیر و خوبی گزر کر تصدیق بالقلب (فی العمل) کے مرحلے پر متذبذب ہو جاتا ہے، تساہل کا شکار ہو جاتا ہے

تو دروازہ کھل کر بند ہو جاتا ہے۔ یہ باب کامرانی ہمیشہ کے لئے کیونکر کھلتا ہے۔ اقبال کی پوری شاعری اس سوال کا جواب تفصیلی اور تمثیلی جواب فراہم کرنے میں مصروف ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

....

ضمیر لالہ میں روشن چراغ، آرزو کر دے
چمن کے ذرے ذرے کو شہید جستجو کر دے

دنیا بھر کی سیادت اہل اسلام کا مقدر ہے لیکن اس کے لئے شہید جستجو ہو کر چراغ آرزو جلانا پڑتا ہے۔ جن کے دلوں میں سچی آرزوؤں کے چراغ نہیں جلتے ان کی راہوں میں اندھیروں کے پھنیر پھن پھیلائے کھڑے ہوتے ہیں۔ قیادت کی منزل انہی کو نصیب ہوتی ہے جو صداقت کی ازلی و ابدی شمع کی روشنی سے مستفید ہونے کی سعادت حاصل کرتے ہیں کہ یہی قوموں کے عروج کا جواز ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ''اسلام اقبال کی نظر میں'' (''فکر اقبال'') کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

''اسلام اقبال کے نزدیک زندگی کے اساسی رجحانات کا حامل اور انسانی زندگی کے ارتقاء لامتناہی کا عمل ہے۔ اس لئے یہ دین کبھی فرسودہ نہیں ہو سکتا۔ مرور ایام اس میں کہنگی پیدا نہیں کر سکتا جس حد تک جس زمانے میں کوئی ملت اس پر کاربند ہو گی۔ اس حد تک وہ قوت اور بصیرت سے بہرہ اندوز ہو گی۔''

(ص ۱۲۷)

تاریخ گواہ ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوا ہے اور میرا ایمان گواہی دیتا ہے کہ ایسا ہی ہوگا۔ اندر کی آواز کبھی غلط نہیں ہوا کرتی۔ ہم اپنے ظاہر کو بناوٹ، سجاوٹ سے آراستہ و پیراستہ کر لیں مگر ہمارا باطن تصنع کی دھند سے ہمیشہ پاک رہے گا۔ دل سے آنے والی آواز جھوٹی ہو ہی نہیں سکتی کہ دل تو رب کا گھر ہے۔ ہاں مگر زندگی ایک سچے مسلمان کی زندگی ہونی چاہئے۔ مومن کی زندگی اقبال کی نظر میں نہایت اندیشہ و کمال جنوں ہے:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایت اندیشہ و کمالِ جنوں

اندیشہ نام ہے فعلیت عقل کا اور جنوں شدت محبت کا..... جب خرد اوجِ کمال پر پہنچتی ہے تو اس کا ثمر اندیشہ اور جب عشق عروج پذیر ہوتا ہے تو جنوں کا سہرا پہنتا ہے۔ عشق بے دلیل نہ بے برہان دل میں تمام تر سچائی کے ساتھ کلمہ پڑھنے کا نام ہے اور کمال جنوں کی عظمتوں پر پہنچنے والے سرخرو انسان کی زندگی کا مقصد وحید کلمہ حق کا

حفظ ونشر وتبلیغ کلمہٗ صدق وصفا جو فی الحقیقت ''نقطۂ ادوار عالم'' ہے:

ملت بیضا تن و جاں لا الہ
ساز ما را پردہ گرداں لا الہ
لا الہ سرمایہ اسرار ما
پردہ بند از شعلہ افکار ما
حرفش از لب چوں بدل آید ہمی
زندگی را قوت افزاید ہمی

اس کے بعد دوسرا مرحلہ آتا ہے۔ مسائل ومشکلات کا پامردی سے مقابلہ کر کے تسخیر کائنات۔ یہ مرحلہ اللہ تعالیٰ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل اطاعت کے سائبان تلے طے کیا جاتا ہے۔ نفس کی سرکشی پر قابو پا کر خود کو احکام قرآن وحدیث کے تابع بنالینا اس مرحلے کا تقاضا ہے:

علم حق غیر از شریعت ہیچ نیست
اصل سنت جز محبت ہیچ نیست

یہ دونوں مراحل مل کر جس محبت بھرے منظر نامے کی تشکیل کرتے ہیں اس میں اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان معبود وعابد کا رشتہ محبوب ومحبّ کے تعلق کا ہم شکل ہے۔ اثبات توحید عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور خودی کا ارتقا، مسلمان کے بطون میں ایک مسلسل عمل کی شکل میں ہوتے رہنا چاہئے۔ حضرت علامہ عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سرشار کیفیتوں میں ڈوب کر اشعار لکھتے اور یہی صادق جذبہ وہ ہر مسلمان کے قلب ونظر میں سمو دینا چاہتے تھے۔ ان کے دل میں عشق کا سچا جذبہ موجزن تھا، اسی لئے ان کے شعر میں نظام مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت، عالمگیریت اور آفاقیت پر تاثیر منظر بناتی رہیں اور ان کی بات پر دل کی اپنی واردات کی عکاس ہونے کا شوق حاصل کرتی رہی کہ

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
پَر نہیں، طاقت پرواز مگر رکھتی ہے

اسی لئے ہند کے اقبال کا فکری جمال یورپ سمیت تمام عالم انسانیت پر محیط ہوا اور اس کے دائرہ اثر میں زمانوں اور زمینوں کی بے کراں پہنائیاں آ گئیں کہ اس کی نسبت ان سے تھی جو رب العالمین اور رحمت اللعالمین ہیں۔ نسبتیں بڑی لج پال ہوا کرتی ہیں۔ خود سے منسوب لوگوں کو زندہ جاوید کر دیا کرتی ہیں۔ جب اقبال نے اپنے کلام کو اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نظام سے معنوی نسبت میں پرو کر پیش کیا اور اپنی شاعری کو اسلام کے آفاقی اصولوں کی اشاعت کے لئے وقف کیا تو رب کائنات نے بھی ان کی شعری آواز کو آنے والے زمانوں کا

اعزاز بنا دیا۔ اب میں دیکھ رہا ہوں کہ عہد موجود اور عصر آئندہ کے ہر لمحے پر شعر اقبال کا راج ہے۔ جب ہمارا مزاج بھی اس اعلیٰ نصب العین والی شاعری کے امتزاج سے سرشار ہو اٹھے گا تو ایک سچے، معطر اور منور معاشرے کی دل نواز روایات ہمارا سر فخر سے بلند کر دیں گی۔ یہی اقبال کی شاعری کا منتہائے مقصود ہے اور اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے عبداللہ العمادی نے انہیں خراج تحسین پیش کیا تھا:

تجھ پہ اے پنجاب نازل ہوں خدا کی رحمتیں
اے کہ تو اقبال کی دولت سے مالا مال ہے
ہم نے مانا تو نہیں مسحور تہذیب فرنگ
تجھ میں سب کچھ ہے اگر اسلام اور اقبالؒ ہے

خدا کا وجود (''شذرات اقبال'' سے)

علامہ محمد اقبال

خدا کا وجود

میرے احباب مجھ سے اکثر پوچھتے ہیں: ''کیا تم خدا کے وجود پر ایمان رکھتے ہو؟'' میرا خیال ہے کہ جواب دینے سے پہلے، مجھے یہ حق حاصل ہے کہ اس سوال میں جو کلمات استعمال ہوئے ہیں ان کا مطلب معلوم کر لوں۔ اگر میرے احباب اپنے سوال کا جواب چاہتے ہیں تو انہیں پہلے یہ واضح کر دینا چاہئے کہ ''خدا''، ''وجود'' اور ''ایمان'' (خصوصاً اول الذکر دو کلموں) سے ان کی کیا مراد ہے؟ مجھے اعتراف ہے کہ میں ان کلمات کو نہیں سمجھتا اور جب کبھی میں ان سے جرح کرتا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ میری طرح وہ بھی نہیں سمجھتے۔

خدا قوی ہے

قوت میں صداقت سے زیادہ الوہیت ہے۔ خدا قوی ہے۔ تو بھی اپنے آسمانی باپ کی طرح قوی ہو جا!

بت پرستی

اسلام اور عیسائیت دونوں کو ایک مشترک حریف، یعنی بت پرستی سے نپٹنا پڑا، لیکن فرق یہ ہے کہ عیسائیت نے اپنے حریف سے سمجھوتا کر لیا، اسلام نے اسے بالکل نیست و نابود کر دیا۔

خدا اور شیطان

خدا اور شیطان دونوں، انسان کو صرف مواقع فراہم کرتے ہیں اور یہ اسی پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ ان مواقع سے جیسا مناسب سمجھے، فائدہ اٹھائے۔

خدا — فلسفیوں کی نظر میں

(مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت